

THEOLOGIÆ

R. P. FR. SUAREZ

SUMMA, SEU COMPENDIUM.

THEOLOGIÆ

R. P. FR. SUAREZ,

E SOCIETATE JESU,

SUMMA, SEU COMPENDIUM,

A R. P. FRANCISCO NOEL EJUSDEM SOCIETATIS CONCINNATUM

ET IN DUAS PARTES DIVISUM,

Duobusque Tractatibus a Suarez omissis adauctum : primo scilicet de Justitia et Jure, secundo de Matrimonio.

PARS PRIMA,

NOVEM PRIORES DICTI AUCTORIS TOMOS COMPLECTENS :

I, De Deo uno et trino ; II, De angelis ; III, De opere sex dierum ac de anima ; IV, De Deo ut fine hominis ; V, De legibus ac Deo legislatore ; VI, VII, VIII, De gratia ; IX, De fide, spe, charitate.

ACCURANTE J.-P. MIGNE,

BIBLIOTHECÆ CLERI UNIVERSÆ,

SIVE

CURSUUM COMPLETORUM IN SINGULOS SCIENTIÆ ECCLESIASTICÆ RAMOS EDITORE.

VOLUMEN PRIMUM.



VENEUNT DUO VOLUMINA 14 FRANCIS GALLICIS.

—

EXCUDEBATUR ET VENIT APUD J.-P. MIGNE EDITOREM,
IN VIA DICTA *D'AMBOISE*, PROPE PORTAM LUTETIÆ PARISIORUM VULGO *D'ENFER* NOMINATAM,
SEU PETIT-MONTROUGE.

1858.

Ex typis MIGNE, au Petit-Montrouge.

AD LECTOREM PRÆFATIO.

Frustra hic in celeberrimi auctoris, cujus vastum opus ad synopsim contraho, laudem excurrerem, cum ejus nomen per universum terrarum orbem Christianum in omnium eruditorum hominum ore versetur non sine singulari vel elogio vel admiratione; sed quia doctissimi ejus Tractatus diffusam verborum ac rerum prolixitatem, aut quasi spatiosam profundæ doctrinæ silvam fere ubique continent, ideo plerique ob otii brevitatem ab expetita eorum lectione sæpe abducuntur vel inviti; hinc mecum ipse frequenter existimabam, si in contractiorem formam possent redigi, eos longe magis publicæ utilitati ac commoditati profuturos; quapropter cum aliquid otii ex mea diuturna Missione Sinensi redux haberem, ex multorum votis id consilii exsequi, laboremque non modicum aggredi statui. Quia vero dum quis nimiæ prolixitatis Charybdim evitare conatur, sæpe solet in obscuritatis Scyllam incidere, ideo brevitati claritatem, quantum reconditiores rerum theologicarum difficultates permiserunt, enixus sum admiscere; ad quam assequendam eumdem prorsus librorum, tractatuum, disputationum, capitum, sectionum ordinem, quem auctor P. Suarez exacte tenuit, continue servo, ut si quis interdum propositam materiam fusius explicatam inspicere aut expendere cupierit, statim possit in ipso archetypo sine ulla difficultate aut labore reperire; nonnunquam tamen aliquot divisa illius capita, quæ magnam inter se habent connexionem, in unum titulum congessi breviandi causa; sed nec vel sic facilitas reperiendæ rei, quæ exoptatur, tollitur, cum semper primitivum materiæ ordinem retineam; deinde si interdum ex titulo non patescat satis quæstionis sensus, illius explicationem paucis præmitto, totamque quæstionem, dum opus est, per successivam numerorum cardinalium seriem, dicendo 1, 2, 3, etc., ad clariorem intelligentiam expono, uti etiam ipsemet P. Suarez frequentius solet exponere. Deinde quia ille diversas auctorum sententias aut hæreses suæ propriæ assertioni crebro præmittit, eas etiam in principio cum eodem indico, et illorum argumenta aut objectiones in fine conglobatim solvo; non tamen exspectes, amice lector, omnes et singulas archetypi probationes aut refutationes, maxime ab auctoritate desumptas, potuisse in tam angusto compendio comprehendi, sed solum necessarias magis aptas, et efficaces, generatim cæteras fere indicando, excerpsi; porro totum illius argumentum ac sensum, quam potui brevissime, conatus sum semper complecti. Si quid autem interdum non adeo concinne, aut non adeo dilucide expressum inveneris, properantem in tam longo opere calamum excusabis. Atque hæc est nostri hujus operis ratio et scopus. Faxit Deus, ut quod ad ipsius gloriam et legentium utilitatem institutum est, suum pariter optatum finem feliciter assequatur. Vale.

THEOLOGIÆ

R. P. FR. SUAREZ,

E SOCIETATE JESU,

SUMMA SEU COMPENDIUM.

PARS PRIMA,

NOVEM PRIORES TOMOS COMPLECTENS :

I, *De Deo uno et trino*, — II, *De angelis;* — III, *De opere sex dierum ac de anima;* — IV, *De Deo ut fine hominis;* — V, *De legibus ac Deo legislatore;* — VI, VII, VIII, *De gratia;* — IX, *De fide, spe, charitate.*

TOMUS PRIMUS.

DE DEO UNO ET TRINO.

TRACTATUS PRIMUS.

DE DIVINA SUBSTANTIA EJUSQUE ATTRIBUTIS.

LIBER PRIMUS.

De exsistentia et essentia Dei, ejusque attributis generice sumptis.

—

CAPUT PRIMUM.

An Deus necessario exsistat.

Uti *naturalis* theologia docet, Deum esse et necessario esse, seu esse ens omnino necessarium, adeoque esse ens a se, id est, non recipere ab alio suum *esse* actualis exsistentiæ; ita et *supernaturalis;* sed hæc cum majori et certitudine et declaratione, itaque

Dico 1 : Fide tenendum est Deum esse, contra insipientem, qui *dixit in corde suo : Non est Deus* (*Psal.* LII, 1). « *Dixit in corde,* » ait Augustinus, « quia vix est qui id ausit ore palam dicere. » Dein : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est* (*Hebr.* XI, 6). Si autem isti insipientes dicant sanctum Paulum loqui ibi de iis qui credunt Deum esse, se vero non credere esse; tunc si sunt pagani, rationibus, non sacra Scriptura convincendi sunt; si Christiani contumaces, igne puniendi. Quomodo autem, inquies, potest fide credi Deum esse, cum fides videatur prius supponere Deum esse quam credatur esse; fides enim nititur Dei, utique exsistentis, testimonio. Hoc quidem verum est; sed non repugnat, fide assentiri Deum esse, ex ipsius Dei dicentis testimonio : *Ego sum qui sum*, etc. (*Exod.* III, 14); persona enim quæ oculis non videtur, potest testificari se esse et talem se esse, et aure percipi. Sic Christus testificatus est Samaritanæ se esse Messiam : *Ego sum, qui et loquor tecum* (*Joan.* IV, 26); et discipulis in remigando laborantibus se esse suum magistrum : *Ego sum* (*Joan.* VI, 20); uti et post resurrectionem : *Pax vobis, ego sum* (*Luc.* XXIV, 36), qui prius non cognoscebatur nec credebatur ut talis : sic igitur ex ipsius Dei testimonio credimus ipsum esse.

Dico 2 : De fide est, uti sequitur ex præcedenti assertione, Deum esse ens simpliciter necessarium, ita ut exsistere necessario illi conveniat. Fides enim docet Deum esse veritatem quamdam omnino infallibilem, eumque esse immutabilem, et æternum, cui actualis exsistentia ita necessario inest, ut nunquam possit transire de esse ad non esse juxta hoc : *Ego sum qui sum;* seque vocat *qui est*, nempe qui est necessario et immutabiliter. Ita Nazianzenus, Augustinus, Isidorus, Hilarius, etc., licet in Hebræo ponatur *ero;* hoc tamen significat æternam essendi necessitatem, et juxta quosdam, Hebræi utuntur futuro pro præsenti; *dixit* quidem *insipiens in corde suo : Non est Deus* (*Psal.* LII, 1); quia putabat nomen Dei esse nomen rei fictæ ac chimericum. Sed qui cognoscit nomen Dei esse nomen rei veræ, statim cognoscet ita Deum esse ut necessario sit, nec possit non exsistere; non tamen hæc propositio : *Deus est*, est per se nota quoad nos, quia est veluti conditionalis sic : *Deus si habet exsistentiam exsistit.* Jam vero non est nobis per se notum id, quod voce

Dei significatur, habere exsistentiam, seu rem esse veram et non fictam.

Dico 3 : De fide est Deum esse ens a se, seu habere ex se exsistentiam non receptam ab alio, ita ut ex se summa necessitate sibi vindicet esse, *probatur*, ut prius : *Ego sum qui sum ;* id est, ex me ego habeo, ut sim; hinc dicit Scriptura eum nulla re egere, nec creatum, nec factum; sed esse omnium factorem. Dein si haberet esse ab alio, vel haberet ab alio Deo, et sic essent plures dii : vel ab alio majori, et sic ipse non esset Deus : vel ab alio inferiori, quod implicat. Licet autem natura divina in quibusdam SS. Trinitatis personis sit communicata ab alia persona, quod tali naturæ, et illius *esse* non repugnat ; non est tamen facta, nec producta. Sed de mysterio SS. Trinitatis alibi agetur. Hic agitur de divina natura ut sic, seu de Deo ut Deus est.

Dico 4 : Fidei consentaneum est, posse naturali ratiocinio demonstrari Deum esse ; et hoc negare temerarium esset, ac errori proximum ; adeoque fides huic veritati tantum addit novam certitudinem, et peculiarem modum cognoscendi. Ita D. Thomas, I *Contra gentiles*, c. 11 et 12, et alii ut patet ex D. Paulo : *Quod notum est Dei, manifestum est in illis* , etc. (*Rom.* I, 19). « *Notum Dei est,* » inquit Anselmus, « quod naturali ingenio sciri potest de Deo. » Item, Sap. XIII, 5 : *A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri.* Et est communis sententia contra quosdam modernos, qui volunt hanc veritatem ex creaturis colligi tantum posse magna cum probabilitate, non vero demonstrari ad efficiendum assensum evidentem ; nilque aliud inferri ex locis sancti Pauli et Sapientis. Sed verba ista Scripturæ indicant claram et evidentem cognitionem, non vero probabilem. Ita Hieronymus, Beda, Augustinus, Chrysostomus, Dionysius, Gregorius, Damascenus. « Deum ignorari non posse, » ait Cyprianus, *De idolorum vanitate;* item D. Thomas, et alii passim theologi. Denique sacræ Scripturæ sæpe adhibent hoc argumentum ex creaturis desumptum, ad probandum gentilibus Deum esse (*Psal.* XVIII, LXXXVIII, CXL, CXIII; *Act.* XIV, II, XVII).

Solvuntur objectiones. — Quamvis autem evidenter demonstretur Deum esse, multi tamen etiam philosophi eum esse negarunt, quia aut noluerunt, aut non potuerunt sive ex ingenii aut doctrinæ defectu, sive ex nimiæ cupiditatis cæcitate, illius demonstrationem considerare ; non enim omnis demonstratio est tam facilis ac clara, ut quemvis intellectum, etiam protervum rapiat. Nec ipsi rudes et ignorantes, sunt ejusmodi evidentis cognitionis remote incapaces, quia debent aliorum perspicaciorum, qui hanc habent, rationibus ac fide niti. Ipsi vero Christiani docti ac philosophi, possunt et per actum scientiæ naturalis evidenter cognoscere Deum esse, et per alium actum fidei supernaturalis obscure assentiri eumdem esse ; ille actus scientiæ erit evidens et necessarius ; hic actus fidei obscurus et liber, sed certior scientiæ actu. An hi duo actus possint eodem vel diversis tantum instantibus elici, dicetur postea.

CAPUT II.

An esse Dei, seu exsistentia Dei sit de essentia Dei.

Nota 1 : Quamvis in hac vita nemo possit Deum quidditative , id est ejus essentiam, mente concipere, sive per rationem naturalem, quæ incapax est, sive per fidem, quæ obscura est ; multo autem minus verbis explicare, ut ait Dionysius, Nazianzenus , Damascenus, tamen oportet illam aliquo modo exponere, ut possimus Deum ab aliis rebus distinguere, et formalem ejus conceptum habere ad debitum cultum ; utque ex nota essentia ac natura colligamus ejus proprietates ac perfectiones ; cumque primum, quod de Deo noscimus, sit ejus *esse*, juxta sanctum Paulum : *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est* (*Hebr.* XI, 6) ; ideo ante omnia agendum est de ejus *esse* seu exsistentia.

Nota 2 : Duo sunt certa : scilicet quod exsistentia Dei non distinguatur realiter ab ejus essentia , et quod Deus illam habeat a se, id est a sua essentia, et non aliunde. Tantum ergo quæritur, an illa distinguatur formaliter ab essentia, seu an sit de Dei essentia ? quare :

Dico 1 : Dei exsistentia est formaliter de Dei essentia. Probatur 1° : Nomina sapienter imposita declarant rei naturam ; atqui Deus sibi imposuit nomen *qui est ;* ergo ly *est*, seu Dei *esse* declarat ejus naturam ; et in hoc divinum *esse* distinguitur a creato, quod non comparatur ad ejus essentiam tanquam actus a causa extrinseca illi collatus, sicuti fit in creaturis. 2° Non potest exsistentia convenire divinæ essentiæ, ut resultans ex illa : non secundum rem, quia Dei essentia est simplex ; nec secundum rationem, cum fundamento virtuali in re, quia id, ex quo alterum resultat, debet intelligi jam exsistere, seu jam esse in rerum natura ; adeoque divina essentia sic intellecta jam includit suum esse essentialiter sibi inclusum. 3° Divina natura non potest concipi per modum entis in potentia passiva aut objectiva, uti essentia creaturarum ; utpote quæ a nullo potest aliquid recipere, maxime suum *esse*.

Objicies 1 : Paternitas est idem cum essentia divina, et tamen non est de ejus essentia ; ergo nec exsistentia. Respondeo : Paternitas non constituit essentiam divinam in sua entitate actuali ; exsistentia autem illam constituit. Unde potest esse essentia seu natura divina in aliqua persona sine paternitate, non potest autem esse sine exsistentia.

Obj. 2 : Exsistentia concipitur a nobis per modum abstracti, et essentia per modum concreti, ergo in re distinguuntur. Respondeo , negando consequentiam ; nam Deitas concipitur per modum abstracti, et Deus per modum concreti ; et tamen in re unum nil includit quod alterum non includat. Sic exsistentia et essentia.

Obj. 3 : Subsistentia non est de essentia ; ergo

nec exsistentia. Respondeo : In tractatu *De Trinitate* solvetur hæc difficultas.

CAPUT III

An essentia Dei in solo esse *consistat, vel quid sit Deus.*

Nota 1 : Videntur theologi et sancti Patres Dei essentiam ponere in ipso *esse* cum sola negatione essendi ab alio : D. Thomas, Dionysius, Hieronymus, Augustinus, Bernardus. Debet autem intelligi istud *esse*, non ut abstractum quoddam ab omnibus, quæ habent esse, sed *esse* per essentiam, et quod in sua simplicitate essendi includit omnem formalitatem, exercitium, actualitatem, perfectionem essendi; et in hoc solo *esse* sic sumpto consistit essentia Dei.

Nota 2 : Possumus Dei essentiam concipere : 1° per negationem, v. g. essendi ab alio; sed hic conceptus nimis est confusus; 2° per respectum ad creaturas, v. g. Creatoris : sed hoc non sufficit, nisi aliud addatur; 3° per analogiam ad creaturas et comparationem, dicendo, esse in Deo earum perfectionem excellentiori modo, nempe per essentiam. Itaque :

Dico 1 : Divina essentia est substantialis natura completa, sive Deus est essentialiter substantia completa, non prout substantia substat accidentibus aut illi rei; sed prout est ens per se, nec indigens ab alio sustentari; vel juxta Dionysium et alios est supersubstantia.

Dico 2 : *Esse* divinum seu essentia divina est spiritualis, non corporea, caretque quantitate et partium extensione : *Spiritus* enim *Deus est* (*Joan.* IV, 24); est ubique, nullo loco circumscribitur; invisibilis : *Invisibilia enim ipsius, a creatura, per ea, quæ facta sunt, intellectu conspiciuntur* (*Rom.* I, 20); est immutabilis, depingi non potest; est incorporeus, contra idololatras et quosdam philosophos, qui finxerunt Deum corporeum : *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis, et volucrum, et quadrupedum* (*Rom.* I, 23). *Gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam rectores orbis terrarum deos putaverunt* (*Sap.* XIII, 2). Item contra Sadducæos et Manichæos, et contra Audianos male interpretantes illud (*Gen.* IX, 6) : *Ad imaginem Dei factus est homo,* dicendo *ad imaginem Dei corporis ;* nisi per id nomen *corpus* forte intelligerent tantum aliquod verum ens, non fictum, nec inane. Unde dum dicitur : *Faciamus hominem ad imaginem nostram* (*Gen.* I, 26), id intelligitur de anima hominis, non de corpore, ita Basilius, Gregorius Nyssenus, Augustinus, D. Thomas, et dum Scriptura tribuit Deo rerum corporearum nomina, ea intelliguntur metaphorice ; alioqui faceret Deum monstruosum, imo et chimæricum.

Dico 3 : Deus est essentialiter vivens; est de fide : *esse* enim in viventibus est vivere. Hinc Scriptura eum vocat Deum viventem, ad eum distinguendum a falsis diis. *Ipse est Deus vivens; iste autem* (id est draco Babylonicus) *non est Deus vivens* (*Dan.* XIV, 24). Vivens nempe vita immortali per essentiam, imo ipsa vita : *Ego sum via, veritas et vita* (*Joan.* XIV, 6). Ratio est : quia ens vivens est quid perfectius non vivente; sed Deus constituitur essentialiter in perfectissimo gradu entium; dein est prima causa omnium viventium. Denique vita Dei non habet imperfectionem vitæ creaturarum, id est transitum ab uno ad aliud, et distinctionem inter operantem et operationem, sed est substantialis; dum enim Deus se movet et operatur intra se vitali modo, habet per se et per suam ipsam essentiam, perfectam illam operationis actualitatem.

Dico 4 : Deus est vivens vita intellectuali, de fide : *Deus habet scientiam* (*Rom.* II, 33; *Col.* II, 3); ergo et intellectualem naturam, in qua scientia vel radicatur, vel ei identificatur. Deinde Deus est spiritualis substantia, et vivens essentialiter in supremo gradu viventium, ergo intellectualis; imo, juxta sanctos Patres, superintellectualis et supersapiens; nempe longe eminentiori modo, quam alia viventia : quia Deus non est principium efficiens actus intelligendi a se distinctos, uti creaturæ; sed ipsa sua intellectio per essentiam. Denique homo et angeli participant naturam suam intellectualem a Deo, ergo Deus est intellectualis; *esse* enim intellectuale abstracte sumptum dicit perfectionem sine imperfectione.

Dico 5 : Ad complendam totam quidditatem Dei debet addi quidam excellens et singularis modus, quo hæc prædicta in se habeat; scilicet quod sit spiritus, vivens, intellectualis, etc., per suam essentiam, et ista habeat a se, vel intrinseca vel absoluta necessitate, sine efficientia alterius, et adjectione alicujus accidentis; vel comparando eum cum aliis rebus, et dicendo, quod ista non habeat, sicut illæ, sed longe excellentiori modo; ubi vides, semper includi aliquam negationem ad Deum bene describendum.

CAPUT IV.

An Dei essentia sit simplex omnino substantia, nullam substantialem compositionem includens.

Respondeo affirmative. Est de fide. (Concilium Lateranense et Rhemense, sacra Scriptura, sancti Patres.) Probatur primo, ratione : Melius est, cæteris paribus, habere totam rei perfectionem in simplici entitate, quam ex plurium adunatione; ergo Deo id tribuendum. Secundo : Dantur tantum quatuor compositiones, quæ omnes Deo repugnant; ergo Dei natura est simplex, seu dicit negationem compositionis : 1° Enim est ex *esse et essentia*, quæ exigit, ut *esse* actualis exsistentiæ non conveniat essentiæ ex intrinseca quidditate sua, et ita illam a se non habeat, quæ compositio Deo repugnat, qui ex intrinseca sua quidditate habet suum esse; adeoque nullam compositionem. 2° Ex *natura et supposito*, quæ etiam repugnat Dei essentiæ, quia cum sit *esse* quod est essentialiter sua natura, etiam est essentialiter *esse* subsistens. Si autem comparetur illa Dei absoluta substantia ad relationem divi-

nam, hoc pertinet ad trinitatem, non Dei unitatem, de qua nunc de illa post, in qua nec est compositio; quia est tantum distinctio non ob limitationem, sed ob oppositionem extremorum. 3° Compositio est *ex partibus integralibus*. Deus autem non habet corpus nec quantitatem, adeoque nec partes integrales. Dein hæc compositio supponit materiam et formam, qua Deus caret; sed licet non haberet materiam et formam ista substantia, esset tamen quanta et capax extensionis, adeoque corporea, quod Deo repugnat. Substantia enim habens partes integrantes sine quantitate, est impossibilis. 4° *Ex materia et forma*: sed omnis materia involvit imperfectionem corporeæ molis, quæ Deo repugnat. Ex his ergo concluditur quod Dei substantia sit simplex entitas, carens reali quarumvis partialium entitatum compositione, seu actus et potentiæ substantialis realiter distinctorum. Deinde quæcunque sunt composita, dissolvi possunt, sed Dei substantia est ab intrinseco et essentialiter immutabilis, omnino necessaria, adeoque indissolubilis. Ergo :

Nec dicas partes et earum unionem in Deo posse habere necessitatem essendi ex se, et non pendere a causa extrinseca efficiente, a qua, uti in creaturis, dissolvi possunt, nullamque esse partium a se invicem dependentiam, sed solam connexionem intrinsecam et necessariam sine ulla efficientia, id enim dici non potest : quia ista dicunt imperfectionem, essetque pars potentialis, cui non competeret summa actualitas, Deo tamen necessaria.

De compositione logica ex genere et differentia actum est in philosophia, ubi ostensum est rationis compositionem Deo non repugnare; non datur tamen genus univocum Deo et creaturis, nec in Deo proprie dicta differentia, cum nulla sit quæ non includat totam ejus essentialem perfectionem.

CAPUT V.

An Deus sit ita simplex, ut in compositionem venire non possit.

Non agitur de compositione cum accidentibus, de qua postea, sed de compositione cum aliqua materia substantiali, prout quidam gentiles dixerunt Deum animam vel formam mundi; Gnostici hæretici, animarum substantias esse Dei naturam; et Priscillianistæ, animam hominis esse ejusdem substantiæ cum Dei natura : quos concilium Lateranense, et Leo I damnavit. Quod autem Deus non possit esse forma, patet quia esset pars; et totum est melius sua parte : adeoque Deo melius, non tantum extensive, uti homo in incarnatione est quasi extensive perfectior verbo, sed etiam intensive, quod repugnat; Deus est enim causa efficiens omnium, ergo non forma, quæ duo non coalescunt.

Itaque quæri potest : 1° An Deus possit connaturaliter informare materiam, vel componere aliam substantiam. 2° An id possit liberaliter ex gratia, et ex absoluta potentia.

Respondeo ad primum negative. Est de fide. Deus enim non potest esse connaturalis forma vel pars alicujus essentiæ; alioquin esset substantia incompleta, et ordinata ad componendum aliud; quod est imperfectio : dein totum est perfectius sua parte : ergo Deus non potest esse pars. Præterea si Deus esset forma connaturalis, vel pars, non posset habere suum connaturalem statum sine re realiter a se distincta et creata, quæ indigentia ei repugnat; denique quomodo substantia formaliter incompleta posset continere eminenter totam perfectionem substantiæ completæ?

Respondeo ad secundum : Id tractandum postea in tomo *De mysterio incarnationis*. Et dico Deum de facto non esse formam alicujus corporis nec rei secundum propriam rationem formæ; non humanitatis Christi, ut fides docet : nec alterius rei; cum nulla alia res sit tam intime et substantialiter unita Deo; alias vel unam naturam, vel unam personam faceret cum Deo; utrumque contra fidem. Deinde, seclusa unione hypostatica, Deus non potest substantialiter uniri creaturæ, nisi per modum materiæ seu potentiæ receptivæ, quod dici nequit; vel per modum formæ, quod etiam implicat : quia cum Deus sit substantia completissima in sua natura, non potest esse forma alterius vere informans; dein forma quæ non est connaturalis, non unitur materiæ sine sui mutatione; Deusque formaliter constitueret novam et temporalem essentiam, quæ omnia repugnant. Dixi *seclusa unione hypostatica*, quia sola unio hypostatica non supponit imperfectionem ex parte suppositi, ad quod fit; nec secum affert illi ullam imperfectionem.

CAPUT VI.

De divina unitate.

Nunc de tribus passionibus entis, unitate, veritate, bonitate, quatenus Deo competunt. Primo de unitate. Unum prædicatur de Deo duobus modis : 1° affirmative tantum, prout unum negat divisionem in re quæ una dicitur; et ponit distinctionem seu divisionem ab aliis. Deus enim in se indivisus, est ens, non entia, et omnino distinctum ab aliis, v. gr. igne, lapide, etc.; imo antiqui philosophi vocabant Deum *ipsum unum*. De unitate in tribus personis dicetur postea; hæc Dei unitas non secundum personas, sed secundum essentiam, quæ in tribus personis una et eadem est, spectatur.

2° Exclusive prout unum excludit consortium aliorum similium, sicuti sol dicitur esse unus; nullus est enim verus alius Deus præter illum, nec esse potest : hinc idololatræ errarunt, qui non concipientes Deum esse primam omnium causam, posuerunt plures deos; sic et Manichæi hæretici cum Cerdonianis, qui posuerunt duos, inæquales tamen, unum bonum, alterum malum, utcunque primum principium aliquarum rerum; illum spiritualium, hunc corporalium; illum bonorum, hunc malorum operum. Arius autem cum suis, qui naturas inæquales in Trinitate posuit, erravit non circa unitatem Dei, cum solam illam personam, quæ supremam

habet naturam, diceret esse vere Deum; sed circa trinitatem personarum.

Dico ergo : De fide est esse duntaxat unum Deum, nec divinam naturam per essentiam multiplicari posse : *Tu es Deus solus* (*Psal.* LXXXV, 10). *Non est alius quam tu* (*Sap.* XII, 13). *Deus tuus, Deus unus est* (*Deut.* VI, 4). — (Dionys. Damasc.; et contra paganos Justin., Athanas., Tertul., etc.). Ratione comprobatur : 1° Quia nec possunt dari duo entia prima, quæ a se sint, sine productione; nec duo entia, quorum unum ab alio procedat distinctum in natura, et quæ sint æqualia imperfectione naturæ. 2° Unus est tantum finis ultimus, et impossibile est tendere in duos fines tanquam ultimos, et nemo potest servire duobus dominis tanquam supremis. 3° Deus debet diligi super omnia; ergo unus tantum : si essent duo æque diligendi, ergo neuter super omnia. De mysterio SS. Trinitatis, postea. An lumine naturali demonstrari possit hæc Dei unitas, idem dicendum ac de ejus exsistentia, supra (D. Thomas, Durandus, etc.).

CAPUT VII.

De veritate divini Esse.

Nota : Verum prius est bono saltem ratione; ideo prius de Dei veritate agimus. Multiplex est veritas : 1° *rei* seu in essendo; 2° cognitionis; 3° locutionis seu scriptionis; 4° voluntatis seu moralis. Non agitur hic de veritate morali, quæ in homine est virtus inclinans ad loquendum verum; in Deo autem est voluntas divina semper determinata ad dicendum verum quoad specificationem, ita ut si loqui velit, non nisi verum possit dicere. Hinc Deus dicitur prima veritas in dicendo : *Deus veritatis* (*Psal.* XXX, 6); *Spiritus veritatis* (*Joan.* XIV, 17). Ideo hæc veritas moralis supponit veritatem locutionis, ut suum objectum, de qua etiam hic non agitur, sed postea in tractatu *De fide*. Hæc veritas, quæ est in externo Dei verbo, vocatur *verbum veritatis* (*Ephes.* I, 13); *veritas* (*Galat.* passim; *Joan.* XIX, passim). Pro hac utraque veritate necessario supponenda est veritas cognitionis, seu scientiæ infallibilis Dei, de qua paulo post. Hic autem agitur de veritate rei seu transcendentali. Quare :

Dico : Deum habere veritatem rei seu veritatem essentialem in essendo; de fide enim est eum esse verum Deum : *Ut cognoscant te solum Deum verum* (*Joan.* XVII, 3); *Servire Deo vivo et vero* (*I Thess.* I, 9); *Hic est verus Deus* (*I Joan.* V, 20; *Jerem.* X, 10). Hæc autem veritas inest Deo independenter ab intellectu creato, vel ejus operatione sine quo sicut est essentialiter ens, ita est verum ens; unde non consistit in relatione rationis, aut denominatione intrinseca ab actu intellectus creati. Imo nec formaliter consistit in denominatione a cognitione vera quam Deus habet de se : non enim formaliter est Deus verus, quia se cognoscit Deum verum; sed contra cognoscit se verum Deum, quia verus est Deus. Ista tamen veritas supra entitatem seu naturam realem Dei addit per modum virtualis termini vel fundamentalis habitudinis, aliquam connotationem et quasi reflexionem conformitatis ad conceptum et judicium veri Dei; uti fit proportionate in omni alia veritate transcendentali cujusvis rei. Nec solum Deus habet veritatem in essendo, sed est etiam ipsa summa et maxima Veritas, quando quidem sit ipse suum esse et sua cognitio, et sua essentia sit suum intelligere. Hinc dicit : *Ego sum via, veritas et vita* (*Joan.* XIV, 6); et : *Christus est veritas* (*I Joan.* V, 6). Idem dic cum proportione de veritate ejus in cognoscendo.

CAPUT VIII.

De bonitate divini Esse.

Uti aliquid est multipliciter bonum, ita Deus; sed altiori modo, et seclusis imperfectionibus Quare :

Dico 1 : Res illa denominatur bona, quæ perfecta est, et cui nihil deest ad complementum sui esse. Deus autem est essentialiter perfectus; ergo et bonus per essentiam; imo et dicitur bonus per antonomasiam et solus bonus : *Nemo bonus, nisi solus Deus* (*Matth.* XIX, 17; *Luc.* XVIII, 19). Et : *Domine, quis similis tibi?* (*Psal.* XXXIV, 10.) Cum autem D. Thomas, I p., quæst. 11, art. 3, hujus bonitatis tres gradus distinguat in creaturis : 1° perfectionis entitativæ; 2° superadditæ per accidentia; 3° consummatæ per adeptionem ultimi finis; ita et hos Deus habet per suam essentiam, et suo modo singulari; nam :

1° Cum Deus sit suum esse, habet essentialiter suæ entitatis perfectionem, ita ut hanc actualem et realem bonitatem habeat ex se et ex vi suæ essentiæ, non ab alio; creaturæ autem illam recipiunt ab alio, quamvis illam habeant per suas essentias, dum exsistunt : quia essentia actualiter exsistens habet in se suam perfectionem essentialem adeoque bonitatem essentialem (omnis enim natura a Deo creata est bona), sed illam actualiter ex Deo, non ex se habet. 2° Bonitas superaddita quæ creaturis convenit per accidentia, Deo competit per attributa essentialia, de quibus infra. Quoad attributa extrinseca, v. gr. esse Creatorem actu, et Dominum rerum omnium, etc., ejusmodi actio transiens nullam addit Deo bonitatem seu perfectionem : est enim denominatio extrinseca, non formalis perfectio rei sic denominatæ; nulla igitur in Deo bonitas accidentalis, sed tota per essentiam. 3° Quamvis Deus non possit ordinari ad adeptionem finis ultimi, id enim supponit imperfectionem; tamen continet bonitatem, quæ in adeptione finis ultimi inveniri potest; semper enim et necessario est beatus, quiescens in se, beatitudine perfruens per suammet essentiam, se intelligendo et amando.

Quoad aliam bonitatem creaturarum, consurgentem ex integritate partium integralium bene ordinatarum, cum sit tantum bonitas rerum materialium, v. g. decor corporis, etc. Deo non competit nisi per negationem, nulla perfectione carendo; vel per eminentiam in sua essentia perfectissima.

Denique perfectio propria personæ, ut sic, quæ substantiis creatis inest ultra perfectionem naturæ, etiam Deo competit; per suam enim essentiam necessario et identice habet et subsistendi, et incommunicabiliter subsistendi perfectionem; adeoque sic de se est bonus.

Nota : Quamvis creatura spectata in se, et secundum se possit dici bona absolute, tamen comparatione Dei est tantum bona secundum quid; solus enim Deus absolute bonus, utpote cui omnis perfectio qua talis, vel formaliter, vel eminenter necessario et per suam essentiam convenit; hinc dicitur : *Ostendam tibi omne bonum* (*Exod.* XXXIII, 19); in ipso *condita sunt universa... omnia in ipso constant* (*Col.* I, 16, 17). Et : *Pulchritudo agri mecum est* (*Psal.* XLIX, 11).

Dico 2 : Illa res denominatur bona quæ habet perfectionem sibi vel alteri convenientem, adeoque est appetibilis et amabilis; sic Deus habet perfectionem sibi summe convenientem, unde se amat necessario; et alteri, id est creaturis, illisque est bonus ac conveniens : tum per modum primi principii omnium bonorum, dantis et conservantis intime illarum esse et perfectiones, ut dicitur : *Quam bonus Israel Deus his, qui recto sunt corde* (*Psal.* LXXII, 1); et : *Bonus est Dominus*, etc. (*Thren.* III, 25); tum per modum ultimi finis : est enim beatitudo objectiva conveniens creaturis intellectualibus, pro aliis autem est alio modo earum finis et bonum quod appetunt, aut in quod tendunt, atque ita est omnium creaturarum summum bonum, sed non eodem modo.

Dico 3 : Res intellectuales denominantur bonæ bonitate morali; vel *actuali*, dum exercent bona opera moralia; vel *habituali*, dum habitu sunt inclinatæ et dispositæ ad ea exercenda. Jam vero Deus longe altiori modo hanc bonitatem habet, nempe rectitudinem ita sibi intrinsecam et connaturalem, ut sit regula omnis rectæ operationis. Hæc bonitas in Deo spectata in actu primo est sola naturalis rectitudo ejus voluntatis; in actu secundo est voluntas libera, qua aliis benefacit, adeoque bonitas moralis. Hinc dicitur : *Sanctus in omnibus operibus* (*Psal.* CXLIV, 13). Et iterum : *Justus Dominus in omnibus viis suis et sanctus*, etc. (*Ibid.* 17). Hæc bonitas moralis dum excellit in homine vel angelo, dicitur *sanctitas*, quæ significat perfectam munditiam cum firma adhæsione ad summum bonum scilicet Deum. In Deo autem hoc summum bonum est ipsemet Deus, in seipsa quiescens, per se beatus, *sanctus, sanctus, sanctus*, etc. (*Isa.* VI, 13). Imo : *Non est sanctus ut est Dominus* (*I Reg.* II, 2). Ista vox quidem *sanctitas* quandoque significat virtutem religionis, sub qua ratione non potest Deo convenire; sed non est id de essentia sanctitatis. Hæc moralis bonitas Dei non est transcendentalis, sed ex se comprehendit omnia quæ specialem aliquam virtutem seu actum divinæ voluntatis indicant, v. g. charitatem, misericordiam, justitiam, etc. Denique Deus dicitur bonus ex plenitudine omnis perfectionis, ex qua propensus est ad se aliis, quibus bonus esse potest, communicandum.

CAPUT IX.

An alia prædicata, seu attributa, Deo recte ascribantur et quotuplicia.

Nota : Cum juxta fidem dicamus Deum esse sapientem, justum, misericordem, immutabilem et alia similia, quæ non metaphorice sed proprie illi conveniunt, nec sunt voces vel inter se, vel cum prædicatis jam expositis synonymæ, oportet ut alia, quam quæ supra exposuimus, sint prædicata, quæ Deo jam quodammodo in sua entitate et essentia a nobis concepto, attribuuntur; ideoque attributa dicuntur. Quia enim non possumus in hac vita totam Dei perfectionem uno conceptu apprehendere, nec uno nomine significare, idcirco Scriptura, Patres theologi hoc loquendi modo passim utuntur, et concilium Lateranense, c. *Firmiter*, ait : *Unus est solus, verus Deus æternus, immensus*, etc. Deinde id patet ex mysterio SS. Trinitatis, in quo una persona per intellectum, alia per voluntatem procedit; ergo in Deo est intellectus, et voluntas quæ de eo prædicari possunt. Quomodo autem ista attributa distinguantur ab essentia jam quasi constituta, dicetur infra; hic agitur tantum de eorum divisione. Quare :

Dico 1 : Attributa alia de Deo prædicantur proprie, scilicet ea quæ significant perfectionem et nullam in sua formali ratione involvunt imperfectionem, v. g. sapientia, justitia, etc. Alia metaphorice scilicet ea, quæ in suo conceptu involvunt imperfectionem, v. g. pœnitentia, dolor, etc., quia autem ea quæ significantur proprie per tales voces *pœnitentia*, *dolor*, etc., non inveniuntur in Deo, nec ei sub hac ratione tribui possunt, ideo nihil aliud sunt quam attributa metaphorice expressa, quæ proprie per alias voces significantur; istæque metaphoræ ducuntur vel a rebus corporeis, quæ Deo convenire nequeunt, vel a spiritualibus, qua dicunt imperfectionem, v. g. dolere, pœnitere, etc.

Dico 2 : Attributa, quæ proprie de Deo prædicantur, alia sunt negativa, nempe hæc octo : *increatus, incorporeus, infinitus, immensus, immutabilis, incomprehensibilis, invisibilis, ineffabilis*; et hæc tria quæ sub opinione versantur, sint negativa, nec ne : *simplex, unus*, de quibus jam ante, et *æternus*, de quo post. Alia positiva, positivam perfectionem formaliter significantia, quorum quædam *transcendentalia*, nempe essentia, exsistentia, bonitas, veritas, subsistentia, de quibus jam ante; quædam quasi *prædicamentalia*, et hæc adhuc duplicia : alia, quæ genus aliquod substantiæ significant, v. g. substantia, spiritus, vivens, intellectualis; alia, quæ sunt circa substantiam essentiæque adjunctam perfectionem significant : et hæc per respectum ad substantias intellectuales revocantur ad quinque capita : 1° ad durationem exsistentiæ; 2° ad præsentiam in loco; 3° ad intellectum, seu ad ejus habitus, scientiam, sapientiam, etc.; ad ejus actus, intellectiones, ideas, etc.; ad horum proprietates, claritatem, cer-

titudinem, etc.; 4° ad voluntatem seu ad ejus habitus, et actus, charitatem, justitiam, intentionem, electionem, providentiam, cujus pars est prædestinatio, etc.; 5° ad potentiam, seu ad omnipotentiam.

Negativa attributa, quæ *removendo* a Deo omnem imperfectionem, propriissime de eo prædicantur; *affirmativa* autem improprie, quia hæc non attribuuntur Deo a nobis, nisi prout a nobis concipiuntur; sed illo modo non sunt in Deo, ergo. Ita Dionysius, Boetius, Augustinus, Basilius, etc. Hinc quidam, ut refert D. Thomas, dixerunt hæc affirmativa tribui Deo magis ad aliquid removendum quam ad attribuendum; ita ut dum dicitur Deus esse, v. g. substantia, id significat non esse sicut accidens; sed hoc falsum est : alioqui posset etiam dici Deus esse materia prima ad significandum eum non esse omnino nihil. Nec etiam verum est ista tantum tribui Deo secundum causalitatem, v. g. dici sapientem, quia causat sapientiam; nam Deus juxta Scripturas vere scit, amat, etc.; et in mysterio SS. Trinitatis est vere Verbum, Amor, etc. Idcirco D. Thomas dicit in istis attributis affirmativis posse duo spectari, nempe rem significatam et modum significandi. Res formaliter significata per nomen *sapientia*, *justitia*, etc., præcise ab *esse* creata et secundum se spectata, est vere et proprie in Deo; sed quod attinet ad modum significandi, quia istæ voces in concreto *sapiens*, *justus*, etc., significant per modum compositionis : *sapientia* autem *justitia*, etc., in abstracto per modum formæ nempe in creaturis; ideo quoad modum significandi, Deo juxta Patres quasi metaphorice tribuuntur significando in concreto consummatam ejus perfectionem, in abstracto simplicitatem; cæterum cum nomen non dicatur proprium ex modo significandi, sed ex re quam significat, idcirco ista attributa absolute loquendo, vere et proprie de Deo prædicantur; dumque Patres docent istas perfectiones talibus vocibus significatas Deo convenire eminentiori modo, quam creaturis; non intelligunt quod nullam omnino convenientiam formalem in Deo et in creaturis habeant, ita ut ab eis non possit abstrahi conceptus communis : hoc enim falsum videtur; nec quod præcise non sint ejusdem rationis in Deo et in creaturis : hoc enim non satis est; ut Deo improprie tribui dicantur (nec enim angelica sapientia est etiam ejusdem rationis cum humana), sed quod in Deo sint per essentiam, et in creaturis per participationem et dependentiam; sicque respectu Dei et creaturarum dicunt excellentem analogiam.

Dico 3 : *Attributa affirmativa* distinguuntur 1° in *absoluta*, v. g. esse Deum, spiritum, substantiam, etc.; et contra quosdam, scientia simplicis intelligentiæ creaturarum, idea rei factibilis, omnipotentia, etc., sunt etiam absoluta : hæc absoluta necessario Deo conveniunt. 2° In *respectiva* quæ Deo non conveniunt necessario; respectiva, inquam, ad *extra* seu ad creaturas, non ad *intra* seu ad personas divinas, de quibus hic non est sermo; sed de relationibus contingentibus, ut esse creatorem, dominum, etc.; et hæc quædam ab æterno Deo conveniunt, v. g. prædestinatio, etc.; alia tantum in tempore, v. g. creatio, etc. Denique omnia Dei attributa sub his divisionibus prædictis sufficienter comprehenduntur; quia hæc sufficiunt ad explicandum Dei naturam et perfectionem, quatenus in hac vita a nobis concipi potest. In primis divisio in negativa et affirmativa, adæquata est ex oppositione membrorum : affirmativa quidem, quæ involvunt relationem liberam ad creaturas, cum non sint Deo formaliter essentialia, quasi accidentaliter de eo prædicantur, sed quæ necessario et absolute Deo conveniunt, ei tribuuntur vel per modum essentiæ, vel per modum proprietatum, et consequentiam ad essentiam cum quadam analogia ad ea quæ prædicantur de substantiis creatis.

CAPUT X.

An divina attributa distinguantur formaliter seu in re ab essentia Dei.

Nota 1 : Agimus de affirmativis, quatenus aliquid reale in Deo ponunt, et ponere concipiuntur; non de negativis formaliter sumptis, quæ ut sic, cum nihil sint, nec realem habent identitatem cum essentia nec distinctionem positivam; secus si per illa indices perfectionem, quæ sit fundamentum relationis vel negationis, de quibus loquere, ut de affirmativis. Deinde de fide certum est has perfectiones non esse realiter distinctas ab ipsa Dei substantia, ita omnes theologi contra Gualterum asserentem realiter esse distinctas.

Nota 2 : Agitur ergo hic de sententia Scoti, qui asserit attributa distingui ab essentia non quidem realiter actualiter, nec ratione tantum, sed formaliter seu distinctione media inter realem et rationis. Quid per hanc distinctionem formalem intelligat, non sat liquet; ejus sectatores volunt hanc esse distinctionem actualem ante omne opus intellectus, et eam divinis attributis tribuunt respectu essentiæ. Scotus ut probet suam sententiam, primo ostendit distinctionem attributorum inter se : negamus enim, ait, unum de alio, v. g. intellectum de voluntate, justitiam de misericordia. Negatio autem non est vera ex nostro conceptu, aut loquela, sed quia est vera in se, veritas ergo ex distinctione in se oritur. Deinde sequitur si illa attributa, v. g. intellectus et voluntas, formaliter inter se distinguantur, etiam formaliter distingui ab essentia; quæ enim non sunt idem inter se, non sunt etiam idem uni tertio; et in absolutis est bona ista illatio, licet in Trinitate non sit bona ob oppositionem relationum. Ita illa : sed hæ probationes refutabuntur infra, cap. 13. Itaque nunc :

Dico : Attributa divina in re non distinguuntur actu ab essentia divina. Ita communiter theologi ac Patres, D. Thomas, Durandus, Richardus, Bonaventura, Dionysius, Gregorius Nyssenus, etc. Basilius, epistola 80, sic ait : « Quæcunque nomina divina

protuleris, unum est perpetuo quod significatur. » Probatur ratione : Duplex est tantum actualis in re distinctio ; vel realis propria, vel modalis : duo enim actualiter inter se distincta, vel unionem realem in re non habent, adeoque duæ res sunt et distinctæ realiter (idemque est, si ista duo sint ita unita, ut dissoluta unione permanere possint in sua entitate); vel ita unionem inter se habent, ut unum ad aliud comparetur tanquam modus ejus, vel utrumque ad unum tertium, in quo uniuntur, et tunc exsurgit distinctio modalis. Sed attributa divina non possunt habere realem inter se distinctionem, ut supponitur de fide, nec modalem ; alioqui substantia Dei non esset omnino simplex, uti definit concilium Lateranense, cap. *Firmiter*, quia præter suam entitatem haberet realem modum distinctum in re ab alia re, et sic esset composita. Nec dicas ut sit compositio inter duo distincta, debere unum esse ut actum, et alterum ut potentiam; essentiam autem Dei et attributa esse tantum purum actum, qui esse habet necessitatem essendi, et simul modum ita essendi. Sed contra : Si sumatur potentia pro omni capacitate actus, substantia quæ potest esse sapiens, et non est per suam entitatem sapiens, sed per modum aut per formam modalem fit sapiens, habet se sane ut potentia ad actum sapientiæ, et sapientia ut actus ad potentiam; ergo compositio est in Deo.

Denique ista attributa in re vel non sunt unita, et sic non constituunt unum ; vel sunt unita, et sic est compositio per unionem distinctorum. Nec rursus dicas hanc compositionem non involvere imperfectionem, utpote necessariam ut tales perfectiones sint in Deo secundum suas rationes formales, quæ in unam confundi nequeunt; id enim repugnat definitioni fidei asserenti Deum esse omnino simplicem.

CAPUT XI.

An divina attributa sint de essentia Dei, ita ut de illo essentialiter prædicentur.

Nota : Quamvis Dei attributa absoluta et positiva non distinguantur in re ab essentia, quæritur tamen ulterius an sint de essentia, sive an prædicentur de Deo essentialiter? sicut relationes divinæ, quamvis non distinguantur in re ab essentia, non sunt tamen de essentia. Sed :

Dico ea esse de essentia et prædicari de Deo *essentialiter* juxta D. Thomam, qui 1 part., quæst. 5, art. 3, ait : « Quæ de aliis solent prædicari, de ipso prædicari essentialiter, ut esse potentem, sapientem et alia hujusmodi. » Quia omnia illa significant unam Dei perfectionem essentialem. Sic Dionysius, cap. 2 *De divin. nom.*, ostendit Deum esse vitam, sapientiam, et omnia quæ de illo dicuntur, esse unam bonitatem : unde Augustinus, l. xv *De Trinit.*, c. 5 : « Non est aliud sapientia, aliud essentia ; » idem sentiunt Anselmus, Gregorius, Cyrillus, Bernardus, etc. Probatur ratione : Certum est prædicata illa, quæ secundum formalem rationem communem Deo et creaturis dicuntur essentialiter de substantiis creatis, etiam dici essentialiter de Deo, v. g. esse substantiam, viventem, spiritualem, intellectualem, etc., licet non univoce : quia in creaturis significant gradus diversos, et limitatas differentias, in Deo autem summam unitatem, et simplicitatem per suam essentiam ; ergo etiam attributa positiva eodem modo prædicantur ; cum per illa nil aliud Deo attribuatur, quam quod formalissime et unitissime per essentiam continetur in summa illius intellectualis *esse* perfectione : v. g. sapientia vel includitur in essentiali conceptu Dei, et sic prædicatur essentialiter, vel non includitur, et sic Deus non est ens summe perfectum, nempe infinitum ex sua essentia, quia non includit omnem perfectionem possibilem in suo esse essentiali. Nec sufficit includere in radice, quia perfectius est includere formaliter, cum sint perfectiones simpliciter simplices; imo iste modus est impossibilis, cum in summe perfecto *esse* debeat formaliter et essentialiter includi.

Si dicas quod Dei essentia in re quidem includat attributa, sed quod non includat prout a nobis concipitur præcisa ab illis : sed nego Deo essentiam posse concipi præcisam ab iis, quæ in re et essentialiter includit ; alioqui ficta Dei essentia conciperetur.

Si rursus opponas quod attributa ex nostro concipiendi modo supponant essentiam Dei jam constitutam prædicatis essentialibus : uti concipiuntur proprietates transcendentales respectu entis, et attributa negativa respectu Dei essentiæ ; ergo non includuntur in essentia, nec sunt essentialia. Deinde posset dici : *essentia est sapientia.* Ad hæc respondeo negando quod illa supponant Dei essentiam jam constitutam, cum per illa etiam constituatur ; v. g. cum dicimus : *Deus est sapiens*, licet ex parte subjecti *Deus* concipiamus id, in quo est tota Dei essentia, tamen per prædicatum *sapiens*, non tribuimus ei aliud, quam quod in ipso subjecti conceptu essentialiter includitur, sed tantum distinctius enuntiamus id quod confuse in essentia subjecti concipiebatur ; sicut dum dicitur *homo est rationalis :* ly *rationalis* non est quid extra essentiam subjecti *homo*, sed explicite prædicatur id quod in conceptu essentiæ subjecti confuse per se continebatur ; de transcendentibus non est eadem ratio, quia præter entitatem includunt negationem vel connotationem extrinsecam, qua concipiuntur tanquam extra essentiam ; idemque dic cum proportione de attributis negativis. De prædicatione inter essentiam, et attributa dicetur cap. ult.; dum Damascenus lib. 1 *De fide*, c. 4, dicit attributa *exponere quæ sunt circa naturam Dei*, non intelligit esse extra Dei naturam, seu essentiam ; sed quod eam explicent quasi per partes juxta nostrum modum concipiendi, essentialiter tamen.

CAPUT XII.

An Dei essentia sit de essentia attributorum.

Nota : Quamvis attributa includantur in essentia Dei, ut dictum est, quæritur tamen an etiam Dei essentia includatur in attributis, et dicatur de his essentialiter. Quia, v. g. licet Dei essentia includatur in conceptu essentiali divinarum relationum, non tamen contra. Sed :

Dico essentiam divinam esse de essentia attributorum, v. g. divinæ sapientiæ, justitiæ, etc. Probatur : Quia sapientia Dei est essentialiter actus increatus, sive ens actu per suam essentiam (non enim est creatura) ; ergo essentialiter est Deus, adeoque includit in suo conceptu essentiali essentiam divinam. Hinc dicit Bernardus serm. 80 *In Cant.* : « Impiissime dici sapientiam, qua sapiens Deus est non esse Deum, » quia ista sapientia vel est minor, vel major Dei essentia quod dici nequit ; vel æqualis, ergo Deus, etc. Nec dicas in nostro conceptu posse præscindi sapientiam ab essentia ; hoc enim negatur ; quia sicut non potest præscindi *animal*, vel *rationale* a conceptu hominis, ita nec sapientia Dei a conceptu Dei, alioqui non concipies Deum. Sapientia quidem in genere potest abstrahi, sed non sapientia Dei considerata prout in se est, quæ non potest per quamvis præcisionem considerari ut in se et a se est, nisi Dei essentia consideretur.

Objicies 1 : Licet essentia divina includatur in attributis a parte rei, non tamen in nostro conceptu. Respondeo : Nego consequens, quia impossibile est excludere a conceptu alicujus rei id quod in re est de illius essentia.

Obj. 2 : Dum concipimus Dei sapientiam, ibi non concipimus Dei essentiam ; imo concipimus illa duo, ut diversa, et unum ut non inclusum in alio. Respondeo : Nego antecedens. Non enim potest vere concipi una non inclusa in altera etiam sic cogitata.

Obj. 3 : Quod expresse aut distincte non est in nostra cogitatione, non includitur in re cogitata ut objecta tali cogitationi , atqui dum cogitamus Dei sapientiam ut sic, essentia non est in nostra cogitatione expresse ; ergo. Respondeo : Nego majorem ; alioqui inferiora non includerentur in superioribus. Dum enim cogito, v. g. de albedine, licet non cogitem quod inhæreat, tamen hæc inhærentia includitur in albedine cogitata.

CAPUT XIII.

An attributa se invicem includant, salva rationis distinctione tam inter se quam ab essentia.

Dico 1 : patet ex dictis unum attributum includi in alio, ut censent Torres, Augustinus, Bernardus, etc., nam, v. g., sapientia essentialiter includit Dei essentiam, et essentia essentialiter justitiam ; ergo et sapientia essentialiter justitiam ; et sic de aliis. Idque exigit infinita perfectio ac simplicitas singulorum attributorum, etiam ut mente conceptorum : singula enim ut mente concepta essentialiter includunt ipsum esse per essentiam, in quo est omnis perfectio unitissime et simplicissime. Attamen :

Dico 2 : Cum hac unitate et inclusione essentiali attributorum inter se ac in essentia et essentiæ in attributis, stat distinctio rationis inter illa, quam quidem nominales negant, rati agi de distinctione vera, et rebus intrinseca quæ certe non datur; agitur enim de distinctione non rerum secundum se, sed prout menti nostræ objiciuntur cum fundamento in re, et quasi per denominationem extrinsecam : ita D. Thomas, Cajetanus, Capreolus, Durandus, etc.; non est ergo necessaria distinctio vera et actualis in Deo, quæ præcedat nostrum conceptum, sed sufficit virtualis in re secundum nostrum modum concipiendi seu fundamentalis. Unde :

1° Ad objectionem Scoti qui dicit misericordiam et justitiam abstractissime conceptas habere definitiones, seu rationes formales distinctas ; adeoque esse formaliter in Deo distinctas, cum definitio explicet naturam rei, respondetur misericordiam et justitiam sic conceptas prout abstrahunt a creata et increata, esse tantum objective in nostris mentibus, non in rerum natura ; et definiri prout nostris conceptibus objiciuntur, non prout sunt reipsa in aliquo ; ideoque tantum inde sequi quod definitio unius non sit definitio alterius, nec unius conceptus includatur in alio ; qui duo conceptus seu definitiones abstrahunt ab actuali vel virtuali misericordiæ et justitiæ prout in rebus exsistunt, distinctione : cum in rebus finitis possint exsistere cum distinctione actuali, in re autem infinita cum sola virtuali, atque hæc virtualis distinctio cum fundamento in re, sufficit ut illæ possint dici de Deo contradictorie, quia nos sicut concipimus ita loquimur.

An hæc autem distinctio rationis seu virtualis possit esse in mente Dei, aut personæ clare illum videntis ; respondetur Deum non posse eam fingere seu sibi formare, sed posse eam videre, seu cognoscere in alterius mente fictam ; sicut potest videre alterius discursum, licet ipse non discurrat, et tunc habet discursum objective in mente, non formaliter.

2° Ad alia quæ idem objicit, respondetur sufficere distinctionem rationis, ad quam sufficit modus diversus concipiendi illa attributa, etiam si in re concepta nihil diversum includatur. 1° Si concipiantur sub nomine concreti et abstracti, v. g. *Deus et Deitas* ; quamvis enim unum, etiam ut objectum menti, nil includat in re quod non includat alterum, tamen aliquid potest affirmari de uno, et negari de altero, et sic non sunt voces synonymæ, quia non concipiuntur eodem modo ; quin imo beati, si audirent tales voces, non aliter ac nos eas conciperent. 2° Si concipiantur sub speciali respectu ad certum effectum, v. g. misericordia ad talem et justitia ad talem effectum, sub ejusmodi enim respectu habetur distinctior de uno conceptus, et confusior de altero, quamvis unus non excludat alterum, imo vero con-

fuse includat. Idem posset dici de nostro intellectu et memoria quæ probabiliter ratione tantum distinguuntur. Itaque potest stare distinctio rationis duorum cum inclusione essentiali mutua eorumdem, prout mentibus nostris objiciuntur.

CAPUT XIV.

Quomodo divina attributa de Deo, et Deus de illis vere enuntiari possint.

Cum possit fieri multiplex attributorum tam in concreto quam in abstracto comparatio, ideo :

Dico 1 : Fit in concreto propria attributorum affirmatio de Deo et inter se, v. g. *Deus est sapiens, sapiens est justus;* non autem sunt propositiones identicæ, quia termini in subjecto et prædicato positi non sunt synonymi ; nec compositio conceptuum vel verborum, quam facimus, cum ista enuntiamus, obstat simplicitati Dei, quia non attribuimus Deo modum nostræ cognitionis aut locutionis, sed rem cognitam aut prolatam.

Dico 2 : propositiones in quibus attributa absoluta (non relativa), et positiva (non negativa v. g. immortalitas) prædicantur de Deo in abstracto, v. g. *Deus est sapientia,* sunt etiam veræ in rigore ; sic enim loquitur Scriptura vocans Deum lucem, vitam, veritatem, etc. (*Joan.* XIV ; *I Cor.* I) ; item Dionysius, Damascenus. Quia per illas significatur Deus esse talis non per participationem, sed per se primo et per suam essentiam : sic etiam vere dicitur : *Deus est veritas.*

Dico 3 : Deus et ejus attributa possunt in concreto prædicari de abstractis vere, v. g. *Deitas est Deus, Deitas est sapiens, sapientia est Deus,* sequitur ex præcedentibus.

Dico 4 : Attributa essentialia et positiva possunt de se invicem affirmari in abstracto, v. g. *Sapientia est justitia, intellectus est voluntas.* Ita D. Thomas, et alii communiter. Deus enim est sua sapientia, et sua justitia, ergo sapientia est etiam justitia, uti dicitur, humanitas est animalitas ; et hæ propositiones non tantum veræ sunt in sensu materiali propter rei identitatem, sed etiam in sensu formali, si intelligas per sensum formalem formam illam, quam nomen istud abstractum significat secundum suam simplicissimam rationem formalem, quam habet in re ; sic enim tota ratio unius attributi adæquate et prout in se est, includitur in formalitate alterius : erunt tamen falsæ in sensu formali, si per sensum formalem intelligas solum id quod expresse concipitur in tali attributo sub speciali quadam habitudine ad talem affectum per modum ultimæ differentiæ, illius constitutivæ ; quia sapientia ut sic concepta, non est justitia etiam ut sic concepta

Nota tamen non quidquid prædicatur de uno attributo in abstracto, potest prædicari de alio ; v. g. potest quidem dici *justitia punit*, sed non potest dici *justitia miseretur ;* quod nempe prædicatur de misericordia. Item falsa hæc propositio : *Pater per voluntatem perducit Filium;* quia quando alicui attributo in abstracto, v. g. voluntati, justitiæ, etc., tribuitur aliqua actio, vel productio, censetur illi tribui secundum formalissimum sensum, et significationem, sub speciali habitudine ad talem effectum, in actibus tamen essentialibus, seu quasi essentialibus admittuntur propter summam identitatem hæ affirmationes de abstractis : *Deitas creat, intelligit*, etc.

LIBER II.

De negativis Dei, ut unus est, attributis.

Ex octo attributis negativis, restant tantum sex exponenda : scilicet, *infinitus, immensus* (cui jungitur Dei *ubiquitas*), *immutabilis*, (cui annectitur Dei *æternitas*), *incomprehensibilis, invisibilis, ineffabilis ;* alia duo jam supra sunt exposita, nempe *increatus*, quod idem est ac *ens necessarium :* et *incorporeus*, agendo de Dei *simplicitate.* His octo adduntur alia tria, *unus, simplex, æternus;* duo prima jam sunt exposita. Tertium, ut dixi, exponetur cum immutabilitate ; itaque :

CAPUT PRIMUM.

An Deus sit infinitus simpliciter, sitque hoc illi proprium.

Supponimus, ut certum, Deum esse simpliciter infinitum, nempe perfectione, non mole : *Magnitudinis ejus non est finis* (*Psal.* CXLIV, 3 ; *Baruch* III, 25). Item Dionysius, Basilius, etc. Sed quæritur quid importet negatio istius attributi, seu quid negetur de Deo, quando dicitur infinitus ? Ad quod varii varie respondent. Quare :

Dico 1 : Esse infinitum non est idem ac non esse ab alio, ut quidam volunt ; ista enim duo sunt diversa saltem ratione : ergo ly *infinitus* non dicit formaliter negationem essendi ab alio, concipi enim posset angelus finitæ naturæ, et non ab alio exsistens, v. g. sine creatione.

Dico 2 : Ly *infinitus* non dicit negationem finiti numeri perfectionum, uti alii dicunt ; quia in Deo non est numerus, sed una simplicissima et eminentissima perfectio ; quamvis enim hæc concipiatur ut non habens terminum in sua participabilitate, hoc tamen non est negatio numeri perfectionum, sed termini perfectionis participabilis in mente repræsentatæ.

Dico 3 : Ly *infinitus* non dicit formaliter, ut alii asserunt, negationem omnis termini, quo solent res limitari in sua perfectione ; v. g. materia limitatur per formam, et forma per materiam : species per suam differentiam essentialem, etc. ; sed licet in Deo nihil horum habeatur propter suam summam simplicitatem et actualitatem , non tamen explicant

quid per illam negationem formaliter negetur. Quare :

Dico 4 : *Infinitas* Dei dicit formaliter negationem limitationis in genere entis, intelligendo Deum esse ens tantæ perfectionis ut non possit in eâ habere superiorem, nec æqualem qui sit distinctæ naturæ. Positivum quod per hanc negationem indicatur, est ipsa Dei consummata perfectio, qua major non potest excogitari et cui nihil deesse potest, quod ad summam entis perfectionem pertineat. Quod autem spectat ad formalem negationem, Deus probatur inde infinitus, vel ex alia negatione essendi ab alio, vel ex virtute producendi omne producibile. Hæc infinitas convenit et essentiæ et singulis attributis ; et ita est Deo propria, ut repugnet omnino illam alteri naturæ vel alteri, qui non sit idem Deus, communicari ; quia si esset altera natura, deberet esse creatura, adeoque non esset infinita.

Objicies 1 : Si daretur infinitum corpus quia occuparet omnia loca, non admitteret secum alia corpora ; ergo si Deus esset ens infinitum, non admitteret secum alia entia. Ad hoc respondetur, corpori quanto naturaliter repugnare simul esse cum alio corpore in eodem loco : enti vero per se subsistenti non repugnat simul esse cum aliis entibus in rerum universitate. Dei infinitas non est infinitas multitudinis, sed intensiva entis.

Obj. 2 : Si Deus esset infinitus in perfectione, deberet excludere omnem imperfectionem et omne malum. Respondetur Deum esse ens infinitum quia excludit a se omnem imperfectionem et omne malum, non vero ab aliis entibus utpote creaturis, omnis perfectionis incapacibus, et alicui semper imperfectioni de se obnoxiis.

CAPUT II.

De Dei immensitate.

Dico 1 : De fide est Deum esse immensum. Probatur : *Immensus est et non habet finem* (*Baruch* III, 25). Idem docet symbolum Athanasii ac Patres qui licet non semper ponant vocem *immensus*, ponunt tamen æquivalentem, *immensitas*, non est idem attributum ac *infinitas* : quia hæc formaliter dicit negationem termini in perfectione essentiali, illa in loco, seu in substantiali præsentialitate ; adeoque tantum dicit talem modum exsistendi, quo ex parte sua habet semper ac necessario intimam præsentiam in omnibus rebus etiam possibilibus ; quamvis enim respectu possibilium illam non habeat ex parte termini, qui nondum exsistit, ex parte tamen sua seu fundamenti semper ac necessario eam habet ; estque magna spiritus perfectio exsistere in loco toto, et totum in qualibet parte loci, eoque major, quo locus est major.

Dico 2 : Ex hac immensitate sequitur Dei *ubiquitas* seu Deum esse ubique, et in omnibus rebus ; est de fide : *Cœlum et terram ego impleo* (*Jerem.* XXIII, 24) ; *Deus in cœlo sursum et in terra deorsum* (*Josue* II, 11) ; per quæ duo extrema comprehenduntur omnia media. Item Isa. LXVI ; Joan. IV, Dionysius, Athanasius, Chrysostomus, Augustinus, Cyprianus, etc. Hæc *ubiquitas* seu exsistentia in rebus, non addit Dei aliquam perfectionem, sed solum concomitantiam aliarum rerum exsistentium, quæ eo ipso quod sint, habent intra se Dei substantiam præsentem. Deus exsistit in rebus : 1° per *præsentiam*, intuendo res, sed hoc ad attributum *scientiæ* spectat ; 2° per *potentiam* continendo et conservando res, et cum iis agendo, sed et hoc spectat ad attributum *omnipotentiæ* ; 3° per *essentiam* seu indistantiam essentiæ suæ ab omnibus rebus creatis : et hæc est proprie ubiquitas quæ ex immensitate sequitur. Deus quidem exsistit in justis per gratiam, in Christo per unionem hypostaticam ; sed de his alibi. *Ubiquitas* differt ab *immensitate* in eo quod immensitas Deo immutabiliter, necessario et ab æterno ; ubiquitas autem dependenter a libertate seu actione sua qua agit ad extra, et ex tempore conveniat : illa enim absoluta perfectio, qua Deus dicitur immensus, quaque negatur terminus substantialis præsentialitatis, semper eadem fuit nec pendet a creaturarum productione, aut exsistentia ; sed ubiquitas seu in rebus actualiter exsistere supponit res exsistentes, adeoque liberam Dei actionem, quæ cum sit tantum denominatio Deo extrinseca, nihil perfectionis intrinsecæ ultra ipsam immensitatem, in eo ponit ; ponit enim tantum, ut terminum, coexsistentiam creaturarum cum illo. Hinc nulla fit mutatio in Deo, sed in creatura : Dei ergo exsistentia in creaturis licet fundamentaliter supponat immensitatem ; tamen, ut actualiter sit, pendet ex actione Dei ad extra, quam necessario supponit, adeoque est prædicatum temporale et liberum.

Ex his sequitur Deum ita esse ubique, seu in omnibus rebus exsistentibus ut non definiatur, nec circumscribatur illis, adeoque de se sit sufficiens ad exsistendum in aliis infinitis mundis creabilibus. (*III Reg.* VIII ; *Job* XI ; Basilius, Chrysostomus, Augustinus, etc.)

Quomodo autem concipi possit una indivisibilis et simplicissima res esse tota in tanto spatio, vel tota in singulis punctis ejus, id, uti in angelis, et anima nostra, ex effectis cognoscitur, licet non satis a nobis intelligatur. Nec modus diffusionis repugnat divinæ substantiæ, quia hæc substantialis præsentia Dei omnino indivisibilis est non tantum in se, sed etiam prout correspondet partibus spatii, vel rei, in qua est. Nec indecens est Deo esse in locis immundis, cum nil commercii in hoc sit inter corpus et spiritum, et Deus faciat ac conservet quidquid entitatis est in istis rebus. (Vide Augustinum, etc.)

Dico 3 : Deus non est tantum in rebus per *præsentiam cognitionis*, v. g. : *Tu cognovisti omnia*, etc. (*Psal.* CXXXVIII, 5) ; *Si occultabitur vir*, etc. (*Jerem.* XXIII, 24) ; *Renum illius testis est Deus* (*Sap.* I, 6). Nec tantum per *potentiam*, sed etiam per *realem præsentiam*, seu substantiam, juxta communem sensum et Patrum traditionem, et quia dum Scriptura dicit : *Cœlum et terram ego impleo* (*Jerem.* XXIII, 24),

et similia, verborum proprietas id significat. *Implere* enim non significat cognoscere, nisi improprie. Quod autem dicatur Deus esse in cœlo, id dicitur per quamdam excellentiam, et quia ibi excellentiora opera facit, se sanctis manifestat, specialiter regnat, colitur, adoratur: dumque Patres dicunt eum nullibi esse, intelligunt tanquam in loco adæquato quo circumscribatur; vel non ita esse in rebus, ut eas requirat ad suum naturalem exsistendi modum. Denique juxta D. Thomam esse ubique, est Deo proprium et incommunicabile creaturæ, etiam de potentia absoluta, in quantum Deo repugnat ut sit aliquid in rerum natura in quo ipse non sit. Hoc autem non repugnat creaturæ, nec illi repugnare potest.

CAPUT III.

De Dei immutabilitate.

Dico : Deum esse immutabilem, impassibilem, inalterabilem, etc.; est de fide : *Ego Dominus, et non mutor* (*Malach.* III, 6); *Non est Deus*, etc. (*Ibid.* 23); *Tu autem idem ipse es*, etc. (*Psal.* CI, 28). Probatur ratione : Non potest mutari in esse substantiali, quia est suum esse per essentiam; nec in loco, quia immensus; nec in accidente, quia nullum habet; nec acquirendo aliquid, nec perdendo, quia summe perfectus; et mutatio repugnat summæ ejus simplicitati.

Quomodo autem Deus per incarnationem non mutetur, postea dicetur. Quod attinet ad nomina quæ de Deo dicuntur ex tempore, v. g. esse Creatorem, Dominum, etc., hæc dicuntur sine Dei mutatione, quia illæ denominationes non sumuntur ab accidente vel re nova quæ in Deo sit, sed conjungendo, seu connotando coexsistentiam temporalem creaturæ quæ incipit esse in creatura cum relatione ad Deum sine ulla mutatione ipsius Dei; et hæc relatio est tantum rationis in Deo, non realis. Denique quoad actus Dei liberos, nec hi etiam pariunt in Deo mutationem, quia libera ejus voluntas potest ad hoc vel illud se determinare sine ulla additione reali, quæ in ipsa fiat, etiam si ipsa in proposito suo libero sit semper immutabilis : ab æterno enim ex perfectissima scientia, et immutabili constantia Dei voluntas omnia disposuit, quæ in tempore operatur, et semel habita semper permanet. (*Vide* Suarii *Metaph.* disp. 3, sect. 9.)

Hoc attributum, id est habere suum *esse*, seu potius esse suum *esse* immutabile, ita proprium Dei est, ut sit cuivis creaturæ incommunicabile : *Qui solus habet immortalitatem* (*I Tim.* VI, 16); id est, juxta Augustinum et Bernardum, *immutabilitatem*. Cum enim omnis creatura sit libere facta, potest in nihilum redigi; et quia nec infinita, nec simplex, ideo mutationi subjacet quoad locum, qualitates, et actus, imo et culpam, si sola natura spectetur. Angeli et substantiæ incorruptibiles dicuntur entia necessaria; non simpliciter, quasi per suspensionem divini influxus desinere non possint, sed secundum quid, in quantum intrinsecam potentiam non habent, ut per contrariam actionem corrumpantur.

CAPUT IV.

De Dei æternitate.

Dico 1 : Deum esse æternum; est de fide : *Deus sempiternus Dominus* (*Isa.* XL, 28); *Secundum præceptum æterni Dei* (*Rom.* XVI, 26); *Qui vivit in æternum* (*Eccli.* XVIII, 1). *Licet æternitas* interdum significet durationes creatas finem non habentes, aut diuturnas, dum tamen de Deo dicitur, propriissime dicitur; estque permanentia exsistentiæ immutabiliter, et necessario perseverans, ita ut nullam habeat, nec habere possit successionem, et illam Deus habet in suo *esse*, seu per essentiam. Hinc, quæ intra eum sunt, omnia æterna sunt eadem æternitate, v. g. actio ad intra, seu actus immanens, et processiones divinæ; nulla enim in Deo ipso datur variatio, aut successio. Quoad autem actus Dei liberos, quamvis non sint necessarii quoad determinationem ad tale objectum, tamen quoad totam suam entitatem, seu realitatem sunt necessarii, adeoque æterni, imo et illa determinatio libera est æterna sine variatione et sine principio ac fine.

Dico 2 : In actione Dei transeunte potest esse quidem principium et finis, sed non in actu immanente, etiam ut terminato libere, seu contingenter ad creaturam; quia actio transiens ut sic, est in creatura, et ponit in illa mutationem atque ad Deum relationem, ex qua Deus denominatur extrinsece, v. g. Creator, Dominus, etc. Unde talis denominatio pendet a creatura ut exsistente; sicque ex ista parte potest incipere ac desinere, sed sine varietate ex parte Dei : actus vero immanens in ipso Deo est, eumque denominat scientem, aut volentem, quæ denominatio est intrinseca et per se non pendet ab actuali creaturæ exsistentia; imo potius exsistentia creaturæ ut futura est, supponit Dei liberam voluntatem et ejus determinationem, uti et scientia Dei, etiam de rebus contingentibus, semper ipsi repræsentat res futuras independenter ab actuali earum exsistentia, adeoque nulla in Deo mutatio fit, quando incipiunt exsistere.

Hinc intelligitur quomodo verum sit juxta Patres et theologos, in æternitate omnia esse simul, et in ea nec præteritum, nec futurum esse; quia illa duratio, quæ vere est æternitas, in se et in sua formali ratione seu entitate talis est ut nec incipere, nec desinere, nec augeri, nec minui possit, sicque dicitur esse tota simul : potest tamen coexsistere alicui durationi, v. g. motui cœli, etc., quæ non est tota simul, sed fit successive : non enim omnes res, sed sola quæ vere æterna est, durat per ipsam formalem æternitatem; deinde illa coexsistentia habet quidem successionem et varietatem, quia Deus nunc uni, nunc alteri rei prout incipiunt et desinunt esse coexsistit; sed hæc successio et varietas exsistit in ipsis rebus, non in Deo, et denominatio in Deum inde resultans, est illi extrinseca.

Propria itaque æternitas simpliciter, ut ex dictis

patet, ita Deo propria est, ut non possit communicari creaturæ, utpote quæ potest semper admittere duplicem mutationem seu successionem : unam in suo esse substantiali, quod potest desinere; alteram in accidentibus, actibus, loco, etc. ; quia permanentia in *esse* ab intrinseco necessaria, ita propria est Dei, ut nulli creaturæ communicari possit.

CAPUT V.

De Dei incomprehensibilitate.

Nota 1 : Attributa quæ hactenus explicuimus, removent imperfectiones a Deo sine ordine ad cognitionem, vel locutionem hominum aut angelorum; secus vero tria sequentia, itaque primo de incomprehensibilitate.

Nota 2 : Comprehensio juxta Augustinum sumitur dupliciter : 1° prout dicit terminum viæ ; et sic homines viatores non sunt Dei comprehensores, sed soli in cœlo beati : *Sic currite ut comprehendatis*, etc. (*I Cor.* IX, 24) ; 2° prout significat adæquatam Dei cognitionem, et de hac agitur. Quare :

Dico 1 : Deus est incomprehensibilis ab alio, qui non sit Deus, sive a quovis intellectu creato ; solus enim Deus se ipsum cognoscit cognitione adæquata ad comprehensiva, vel potius est suum perfectum intelligere per essentiam; imo videtur esse de fide eum esse incomprehensibilem modo illo peculiari, qui illius infinitatem in ordine ad creati intellectus cognitionem, declarat, de quo mox : quia id colligitur ex Scriptura, et Patribus Tertulliano, Augustino, Theophilo Antiocheno, etc., quonam igitur modo dicatur incomprehensibilis, diversimode explicant auctores. Quare :

Dico 2 : Deus non dicitur *incomprehensibilis*, quia, ut quidam volunt, in hac vita cognosci non potest, sicuti est. Licet enim Patres agentes contra hæreticos Anomœos, qui jactabant se posse omnino comprehendere et videre Deum in hac vita, sæpe dicant Deum esse incomprehensibilem ; non tamen semper, dum eum sic nominant, agunt contra Anomœos, imo addunt aliqui etiam ipsis angelis esse incomprehensibilem; dumque concilium Lateranense eum hoc nomine appellat, non agit contra Anomœos.

Dico 3 : Nec dicitur Deus incomprehensibilis, quia, ut alii addunt, solis viribus supernaturalibus non autem naturalibus, comprehendi potest : constat enim apud omnes theologos Deum a beatis de potentia seu lege ordinaria non posse comprehendi, imo nec ab ipsa Christi anima, juxta concilium Basileense, de potentia autem absoluta res non est ita certa; cæterum ego censeo esse dogma fidei aliquem modum incomprehensibilitatis convenire Deo, tum in ordine ad quemvis intellectum creatum et quantumvis per gratiam elevatum ad Deum cognoscendum, tum in ordine ad quemvis actum creatum intelligendi quantumvis perfectum; quia nullus intellectus creatus quantumvis supernaturaliter elevetur, potest recipere virtutem intelligendi, nisi finitam simpliciter; nec potes intelligere nisi per intellectionem creatam, adeoque finitæ repræsentationis; et sic non est adæquatio inter intelligibile, intellectionem et intelligentis capacitatem requisita ad comprehensionem. Ita videntur sentire omnes theologi ; cur enim dicerent beatos, imo et animam Christi Deum non comprehendere ? deinde ratio, qua Patres probant Spiritum sanctum esse Deum, est quia comprehendit naturam divinam juxta hæc : *Spiritus omnia scrutatur*, etc. (id est, comprehendit), *etiam profunda Dei* (*I Cor.* II, 10). Et : *Quæ sunt Dei nemo novit nisi Spiritus Dei* (*Ibid.* 11). Nihil autem probarent, si Deus posset comprehendi a creatura de potentia absoluta.

CAPUT VI.

De Dei invisibilitate per oculum corporeum.

Nota 1 : Statuendum est tanquam fidei dogma Deum esse invisibilem; nam dicitur : *Rex immortalis, et invisibilis*, etc. (*I Tim.* I, 17). Et : *Quem nullus hominum videt, sed nec videre potest* (*I Tim.* VI, 16). Item : *Deum nemo vidit unquam* (*I Joan.* IV, 12). Quia autem Deus potest dici invisibilis in ordine vel ad oculum corporeum, vel ad intellectum creatum, ideo nunc de primo; post de secundo.

Nota 2 : Idololatræ, ut refert Athanasius et Cyprianus, crediderunt Deum esse visibilem oculis corporeis, uti et hæretici qui Deum corporeum faciebant, teste Epiphanio, et quidam Ariani sic visum a patribus Veteris Testamenti verbum divinum dixerunt; imo Augustinus, an possit Deus ita videri, rem indecisam relinquit; sed :

Dico 1 : Fide certum est Deum esse invisibilem sensibili et corporali modo; non est enim corporeus : Patres Irenæus, Eusebius Cæsariensis, Athanasius; idque videtur significare Moyses, dum dicit : *Formam* (Dei) *penitus non vidistis* (*Deut.* IV, 12); nempe visibilem aut sensibilem. Item Paulus, loquens de Moyse : *Invisibilem tanquam videns sustinuit* (*Hebr.* XI, 27).

Dico 2 : Non potest oculus corporeus etiam per potentiam absolutam elevari a Deo ad eum videndum, adeoque Deus est absolute invisibilis visu corporeo. D. Thomas, Paludius, Scotus, alii theologi ac Patres, estque id fidei proximum. Probatur, quia non potest potentia ferri extra objectum suum; atqui Deus utpote incorporeus, est extra objectum corporalis visus, ergo. Deinde vel visus corporeus elevaretur ad videndum Deum recipiendo in se visionem spiritualem, quod repugnat tum ex parte visus incapacis formæ spiritualis, tum ex parte visionis habentis determinatam essentiam, ad intellectum spectantis : vel visio corporalis elevaretur ad repræsentandum Deum, prout in se est, quod etiam repugnat, tum quia qualitas corporea non potest repræsentare rem, nisi modo corporeo, et eam repræsentare potentiæ corporeæ, quæ de se est limitata ad objectum corporeum ; tum quia visio est formalis similitudo : nulla autem est similitudo visionis cum spiritu. Nec fingas Deum posse facere sensum aut visum corporeum, qui se possit ex-

tendere ad objecta immaterialia, adeoque ad videndum Deum; hoc enim est chimæricum, et esset confundere intellectum cum sensu. Facultas materialis est ex se limitata ad objectum materiale.

Hinc dum Scriptura refert visum Deum ab hominibus oculis corporeis, non loquitur de visione divinæ substantiæ in se, sed de visione eam repræsentante in aliquo corpore juxta Epiphanium, Ambrosium, etc.; vel de visione intellectuali, uti (*Job* XIX, 26) : *In carne mea videbo Deum, et oculi mei conspecturi sunt*, id est oculi mentis; vel etiam loquitur de videnda Christi humanitate. Deinde quomodocunque fingatur objectum excellentioris ordinis, potentia vitalis non potest ferri extra objectum suum adæquatum, nec forma potentiam informare, ad quam nec habitudinem nec proprietatem habet, et licet Deus possit elevare intellectum hominis ad se videndum, non tamen potest elevare ejus oculum ad videndum angelum utpote spiritum, in perfectione quidem entis intellectus hominis plus distat a Deo, quam ejus visus ab angelo; illa enim distantia est infinita. In proportione tamen objecti et potentiæ, plus distat angelus a visu, quam Deus ab intellectu; quia angelus est omnino extra totam objecti visus latitudinem, et Deus non est extra latitudinem objecti intellectus; ut mox videbitur. Itaque :

CAPUT VII.

De Dei invisibilitate per intellectum creatum.

Nota : Quidam hæretici dixerunt Deum a nulla creatura sive perfecta per gratiam, sive elevata per gloriam posse videri, ut in se est; adeoque beatos homines et angelos videre tantum eminentem lucem ex divina substantia resultantem, non autem ipsam substantiam; quia, juxta Scripturam, Deus est invisibilis : ita referunt Gregorius, Armacanus, Bernardus, etc. Sed :

Dico 1 : Objectum proximum et immediatum visionis beatæ est ipse Deus per suam substantiam sine ulla creatura, vel imagine creata, quæ serviat tanquam medium cognitum, seu objectum proximum, in quo Deus reluceat. Est de fide : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (*Matth.* v, 8). *Semper vident faciem Patris* (*Matth.* XVIII, 10). *Tunc autem facie ad faciem* (*I Cor.* XIII, 12). Et licet hoc et similia alibi metaphorice sumantur, v. g. de Moyse, Jacob, etc., qui dicuntur vidisse Deum, nempe in imagine aut corpore assumpto; hic tamen debent sumi proprie, cum nil obstet; et hoc constet ex aliis locis, v. g. : *Videbimus eum sicuti est* (*I Joan.* III, 2), uti explicant Evarius et concilium Francofurtense. Deinde sanctus Paulus (*I Cor.* XIII, 12) opponit hanc visionem beatificam visioni ænigmaticæ et per speculum, et cognitioni ex parte. Visio autem Dei per creaturam est ænigmatica, etc., ergo. Præterea angeli vident faciem Dei, non visione sensibili, aut imaginaria; ergo intellectuali. Anima Christi fuit capax istius visionis, cum dicatur : *Qui est in sinu Patris, ipse enarravit* (*Joan.* I, 18); id est tanquam testis oculatus : ergo et alii beati, qui sunt cohæredes Christi. Quæ omnia intelligenda sunt de visione divinitatis, non solius humanitatis, Christi, cum impii et reprobi hanc etiam possint videre.

Dico 2 : Hæc veritas definita est a Benedicto II, in extrav. *Benedictus*, sic : *Videbunt divinam essentiam immediate*, etc.; et in concilio Florentino dicitur, *beatas animas clare intueri Deum trinum et unum*. Trinitas autem non potest videri per similitudinem creatam objectivam, ergo visio illam immediate attingit. Ita et Patres Nazianzenus, Epiphanius, Dionysius, Augustinus, etc.

Dico 3 : Ut ratione probetur ista veritas, quæritur an possit ratione naturali ostendi hanc visionem esse possibilem.

1° Scotus sic ostendit : Visio intuitiva est simpliciter perfectio potentiæ cognoscitivæ; atqui talis perfectio est possibilis in potentia inferiori, v. g. in visu corporeo; ergo et in superiori, seu intellectu, maxime respectu Dei summe intelligibilis. Sed contra : Non omnis perfectio, quæ convenit inferiori, etiam convenit superiori extra Deum : claritas, v. g., convenit cognitioni naturali, sed non convenit fidei; fieri enim potest ut visus corporeus, qui in suo genere est perfectus, sit capax alicujus perfectionis limitatæ, et intellectus, qui in suo genere intellectuali est imperfectus, non sit capax istius perfectionis elevatæ ad intellectualem ordinem supernaturalem; deinde licet intellectus foret capax visionis intuitivæ, v. g. angeli, non sequitur etiam quod esset Dei, utpote objecti altioris superantis vires intellectus; imo sequeretur posse dici, sicut visus per vires naturales est capax visionis intuitivæ, etiam intellectum per vires naturales esse capacem intuitivæ Dei.

2° D. Thomas sic aliter id probat : Homo habet naturalem appetitum ad beatitudinem, adeoque ad Dei visionem; ergo est possibilis; quia appetitus naturalis non est frustra. Sed contra : Appetitus elicitus, de quo loquitur D. Thomas, sæpe fertur in impossibilia, ergo non sequitur inde talem visionem esse possibilem; et quamvis nemo posset non optare Dei visionem, utpote bonum aliquod, non sequitur tamen quod illa sit possibilis; quia iste appetitus est desiderium inefficax, per modum simplicis complacentiæ, adeoque potest esse frustra; quia non est per se datus a natura, sed oritur ex generali boni repræsentati, licet impossibilis, affectu : sic quis posset appetere unionem hypostaticam, dotes corporis : gloriosi, etc. Unde

Dico 4 : Arbitror non posse ratione naturali probari Dei visionem esse possibilem; est enim actus supernaturalis quoad substantiam, ad quam intellectus non concurrit virtute naturali, sed supernaturali; non potest autem ratione naturali probari potentiam elevari posse ad agendum ultra virtutem suam, quamvis id ex aliqua congruitate posset colligi : quia cum Deus non sit extra latitudinem objecti intellectus, mens nequit esse contenta nisi videat quid sit.

Objicies 1 : Ex Scriptura. Deus sæpe in Scriptura dicitur *invisibilis;* et I Petr. I, 12, dicitur : *In quem desiderant prospicere;* si desiderent videre, ergo non vident. Deinde, Joan. I, 18, dicitur : *Deum nemo vidit unquam.*

Respondeo ad primum : Dicitur Deus invisibilis visu corporeo, non spirituali, vel in hac vita, non in altera ; aut ly *invisibilis* sumitur pro *incomprehensibilis.* Ad secundum, dicuntur angeli desiderare, non quia non vident Deum, sed quia vident magno affectu et sine tædio; alioqui non essent beati, si non viderent. Vel etiam dicuntur desiderare, quia non vident eum comprehensive.

Obj. 2 : Ex Patribus, quorum nonnulli dicunt angelos non videre divinam naturam, sed quamdam repræsentationem aut gloriam. Respondeo : vel intelligunt de visione Dei per vires naturæ creatæ, vel de visione comprehensiva, vel de visione corporea; nisi forte etiam quidam rem nimis exaggerarent contra hæreticos.

Obj. 3 : Ex ratione. Deus clare visus non continetur sub objecto humani intellectus, utpote finiti et improportionati. Respondeo : Distinguo antecedens. Deus clare visus non continetur sub objecto actuum naturalium humani intellectus, concedo, supernaturalium, nego. Cum enim Deus, etiam clare visus, sit ens, continetur ergo sub adæquato humani intellectus objecto, utpote versantis circa quodvis ens intelligibile ; licet enim inter Deum infinitum et intellectum finitum non sit proportio in latitudine perfectionis, est tamen proportio in ratione objecti intelligibilis et potentiæ intellectivæ. Nec inde sequitur quod intellectus noster possit naturaliter istud objectum attingere, seu clare videre Deum ; quia objectum adeo excellens potest esse intra latitudinem objecti alicujus potentiæ, ut ad illud naturalibus viribus non possit pertingere, vel saltem clare ac perfecte non possit : uti visus corporeus non potest clare solem intueri. Deinde quamvis sit Deus invisibilis, non sequitur tamen eum esse comprehensibilem ; de quo postea.

CAPUT VIII.

An Dei visio sit supernaturalis cuilibet naturæ intellectuali, aut intellectui creato.

Nota 1 : Begardi hæretici dicebant quamlibet naturam intellectualem posse per se ipsam fieri beatam, neque egere lumine gloriæ ad videndum Deum ; et ante hos, Anomœi, qui dixerunt posse hominem in hac vita Deum comprehendere : hicque error posset tribui Pelagio, cum dixerit omnia media ad hunc finem consequendum viribus naturæ perfici posse, et vitam æternam (quid autem hæc sit non sat explicat), sine gratia Dei posse comparari ; ratio illorum forte erat, quod mens non posset ad istum actum visionis elevari, si non haberet vires naturales ad illum. Sed hoc solvetur in tractatu *De beatitudine.*

Nota 2 : Tres aliæ circa hoc sunt sententiæ : 1° Durandi dicentis intellectum sine ulla virtute supernaturali superaddita videre Deum per hoc solum, quod Deus sit illi præsens ; sed cum dicat id fieri juxta ordinem gratiæ, nec dicat Deum fieri præsentem per actum naturalem, hoc solvetur agendo de necessitate luminis gloriæ. 2° Scoti dicentis angelum posse naturaliter cognoscere Deum quidditative per speciem naturalem sibi inditam, repræsentantem Deum abstractive sicuti est. Sed de hac specie abstractiva repræsentante Deum sicuti est, agetur in tractatu *De Trinitate;* ubi ostendetur illius impossibilitas. 3° Dicit illam visionem esse supernaturalem quoad consecutionem, naturalem autem in ratione beatitudinis, quia est finis naturalis hominis, ad quem naturæ pondere fertur. Sed ista duo videntur repugnare : nec est innatus homini appetitus ad claram Dei visionem. De hoc in prima secundæ. Quare :

Dico 1 : Clara Dei visio est supernaturalis cuilibet intellectui creato; et judico id esse de fide : *Gratia autem Dei vita æterna* (*Rom.* VI, 23); *vita æterna,* id est visio Dei ; *gratia,* id est donum supernaturale; hinc dicitur : *Gratiam et gloriam dabit Dominus* (*Psal.* LXXXIII, 12), nempe duo supernaturalia dona ejusdem ordinis. Imo quia gloria seu visio Dei est supernaturalis, ad eam obtinendam requiritur gratia, et ejus opera supernaturalia; idcirco de ea dicitur : *Oculus non vidit, nec auris audivit,* etc. (*II Cor.* II, 9); quamvis hæc videantur tantum de hominibus probare, idem tamen etiam theologi sentiunt de angelis, de quibus sic Augustinus, lib. XII *De civit.*, c. 9, docet : « Quæ in Scriptura sacra dicuntur de charitate, gratia et gloria, quæ sunt supernaturalia dona Dei, non minus de angelis vera esse quam de hominibus. » Hinc interdum in Scriptura dicitur Deus invisibilis, quia per vires naturæ creatæ videri non potest. Non est enim in natura creata principium sufficiens ad illam visionem propter Dei eminentiam.

Dico 2 : Visio illa beatifica creata, omni naturæ creatæ intellectuali est supernaturalis quoad substantiam actus . ita Cajetanus, Scotus, D. Thomas, quia ille actus dicitur supernaturalis quoad substantiam, cujus entitas talis est secundum suam specialem rationem, ut fieri non possit per naturalem creaturæ potentiam cum ordinario Dei concursu, etiamsi in potentia naturali recipiatur et ab illa elevata per Dei virtutem, tanquam Dei instrumento efficiatur. Atqui Dei visionis entitas est talis, ut a nullo intellectu creata operante per vires suæ naturæ fieri possit; ergo est supernaturalis quoad substantiam, et non quoad modum tantum; quia sine illo modo posset intellectus elicere entitatem actus visionis, et per illam naturaliter videret Deum. Nec dicas lumen fidei et lumen gloriæ esse unum et idem in substantiali entitate, et differre tantum inter se per modos isti entitati accidentales, nempe obscuritatem et claritatem, sicque naturalem in entitate fidei actum obscurum transire in naturalem actum visionis adjecta claritate; contra enim, 1°

supponitur falsum, nempe quod actus fidei sit naturalis in entitate : nam juxta theologos, est supernaturalis ; 2° obscuritas et claritas non sunt modi accidentales actui fidei et visionis, sed sunt differentiæ specificæ et essentiales. Ergo sicut creatura non potest videre Deum per vires naturæ, ita nec efficere visionem Dei secundum specificam et essentialem differentiam ; ergo secundum illam est supernaturalis, id est quoad substantiam.

CAPUT IX.

An Dei visio sit etiam supernaturalis cuilibet naturæ intellectuali aut intellectui creabili.

Ratio dubitandi est, quod illa visio sit finitæ perfectionis : et ejus principium connaturale, id est lumen gloriæ, sit etiam finitum, eccur ergo non possit creari substantia spiritualis, cui insit intellectus tantæ perfectionis, quantæ est lumen *gloriæ*, et qui sit principium connaturale istius visionis finitæ? Tamen :

Dico : Visio beata est simpliciter et absolute supernaturalis respectu cujusvis naturæ aut intellectus creabilis : ita D. Thomas et fere omnes alii theologi : quia creatura ex nihilo creata est, ait Augustinus, ideo non potest suis viribus videre Deum, adeoque et creatura factibilis; deinde decet, inquit Scotus, omnem naturalem intelligendi perfectionem tribuere angelis, utpote creatis in gradu intelligendi, quo non possit probabiliter creari major, nempe in eo gradu in quo est ipse Deus : atqui nullus angelus videt Deum naturaliter, ergo nec potest alia natura creabilis. Variæ aliæ afferuntur rationes.

1° Nominales dicunt istam visionem a solo Deo posse creari. At contra : illa non a solo Deo, sed etiam a lumine gloriæ et intellectu fit ; nec omnis forma, quæ a solo Deo creari aut concreari potest, est supernaturalis : nam scientia infusa, quæ cum angelo concreatur, est illi debita, seu connaturalis. 2° Scotus dicit intellectum non posse habere actum istius visionis connaturalem, quia ad hanc eliciendam oportet habere Deum præsentem in ratione objecti, vel aliud in quo Deus eminenter contineatur ; Deus autem in nulla re potest eminenter contineri; ergo. Sed contra : Angelus videt intuitive alium angelum, etiam si illum non habeat per se objective præsentem, sed per speciem intelligibilem, quæ vim habet illum repræsentandi : eccur etiam Deus non posset videri per speciem intelligibilem, quæ esset connaturalis alicui intellectui creato? eccur Deus per hanc speciem non posset esse sufficienter præsens intellectui in ratione objecti ? 3° Durandus dicit Deum non posse videri, prout in se est, per medium cognitum inferioris ordinis, quia non repræsentaret adæquate Deum. Sed contra : Cur non posset aliter videri sine tali medio cognito, uti angelus videt alium per speciem intelligibilem, quæ vocatur *medium incognitum ?* Alii dicunt quod talis creatura esset impeccabilis ob illam visionem, quod repugnat ; at unde scimus hoc? Dein illa visio connaturalis posset non dari a principio creationis, et tunc posset peccare. 4° Quare optimam rationem, quam affert D. Thomas, hanc esse judico : Modus cognoscendi est accommodatus modo essendi ; sed modus essendi Dei altioris est ordinis, et rationis, quam omnis modus essendi cujuslibet creaturæ possibilis : ergo modus cognoscendi Deum, seu intelligibilitas Dei est altioris ordinis et rationis, quam omnis modus connaturalis cognoscendi cujuslibet creaturæ possibilis. Modus essendi Dei est summa simplicitas atque actualitas; modus autem essendi creaturæ habet compositionem vel ex *esse* et essentia, vel ex natura et supposito, vel ex subjecto et accidente, vel ex genere et differentia. Ergo, sicut modus essendi Dei non potest convenire modo essendi creaturæ ; ita Dei intelligibilitas, quæ oritur ex isto modo essendi, non potest convenire potentiæ intellectivæ creaturæ, quæ, quidquid concipit, concipit semper ad modum, quo ipsa est : v. gr. homo ad modum rerum materialium seu per species materiales; angelus ad modum rei spiritualis compositæ et in potentia. Et sic nulla potest esse potentia creata quæ sit proportionata ad videndum et cognoscendum Deum, prout in se est, ob suum imperfectum modum cognoscendi.

Objicies 1 : Angelus inferior potest videre angelum superiorem prout in se est, etiam si superior habeat perfectiorem essendi modum ; ergo etiam intellectus creatus posset videre Deum prout in se est, licet Deus habeat altiorem essendi modum. Respondeo : Nego consequens. Quia angelus superior et inferior, licet differant specie essentiali, habent tamen essendi modum et compositionis et immaterialitatis ejusdem ordinis. Deus autem qui est simplicissimus, non habet essendi modum ejusdem ordinis cum quavis creatura etiam factibili.

Obj. 2 : Lumen gloriæ, quamvis non sit actus purus sicut Deus, habet vim connaturalem efficiendi visionem Dei ; ergo intellectus creabilis potest habere eamdem vim. Respondeo : Nego consequens. Lumen gloriæ est quidem connaturale visionis principium, sed partiale tantum et instrumentale cum intellectu ; Deus enim est principale. Si quis autem intellectus creatus esset ejusdem ordinis cum lumine gloriæ, ipse tunc esset totale et principale visionis principium.

Obj. 3 : Excellentia objecti cognoscibilis non est ratio sufficiens, ob quam non possit perfecte cognosci a potentia sub cujus objecto comprehenditur, v. gr. excellentia lucis solis sub potentia visus. Respondeo : Distinguo antecedens. Si istud objectum non sit altioris ordinis quam potentia, concedo ; si sit altioris, nego. Deus autem est objectum altioris ordinis quam quævis creatura, quæ naturaliter cognoscit juxta modum suæ substantiæ, adeoque longe aliter quam sit Deus in se.

CAPUT X.

An Dei visio proxime fiat ab intellectu videntis.

Dico 1 : Beatus per suum intellectum efficit visionem beatificam. Ita communiter theologi, contra

Scotum, Ockam, etc., dicentes Deum solum illam intellectui infundere, et, quia intellectus eam recipit eaque informatur, ideo per eam videre Deum. Sed probatur : Est de ratione actus vitalis, ut effective procedat a principio intrinseco vitali; hoc autem principium radicale est anima et proximum est animæ potentia isti actui proportionata, qualis est intellectus respectu visionis, quæ ideo vocatur vita : et, quamvis de potentia absoluta forte non repugnaret Deum, supplendo concursum intellectus, efficere sine ullo visionem beatam, asserendum est tamen non sic fieri, quia credendum est eam fieri modo connaturali; nec ex eo quod visio sit supernaturalis, istud repugnat, cum juxta Tridentinum constet actus charitatis, et similes supernaturales ab homine effective procedere. Imo probabiliter implicat actum, qui ex se est vitalis, fieri sine concursu et efficientia vitalis principii : tum quia ab hoc principio essentialiter pendet, tum quia ipse tunc non exerceret munus actus vitalis, v. g. non constitueret videntem, cognoscentem, etc.

Dico 2 : Intellectus beati per se, seu per suam entitatem, effective concurrit ad visionem, et non tantum per lumen aut formam aliam sibi superadditam : ita iidem theologi contra Sotum et quosdam Thomistas dicentes lumen gloriæ esse totum principium proximum efficiendi visionem sine immediato intellectus influxu ac per se ipsum. Probatur : Quia non potest vitalis actus saltem ex natura sua fieri sine effectivo vitalis potentiæ influxu; alioqui intellectus tantum materialiter haberet se respectu visionis et luminis gloriæ illam efficientis. Sicut non potest homo amare, nisi immediate ipsius voluntas influat in actum amoris. Forte dices lumen gloriæ non solum esse habitum, sed etiam potentiam in ordine ad intelligendum, seu quasi supernaturalem intellectum animæ infusum, per quem immediate elicit vitali modo intellectionem supernaturalem, sicut habitus supernaturales potentiæ infunduntur. Sed contra : Si istud lumen sit integra potentia intellectiva, ergo immediate in anima recipitur, non in intellectu, quia una potentia non recipitur in alia; deinde si sit integra potentia agendi, ergo et recipiendi actum immanentem : atque ita non eum recipiet intellectus, qui nil aget; ergo anima per illam visionem non exercebit actum vitæ : quia in illum non influet immediate, sed tantum quasi materialiter sustentando lumen gloriæ, cui inhæret visio, et quæ est in anima tanquam in lapide. Hincque ulterius sequeretur quod homo non beatificaretur secundum intellectum, et idem diceretur de voluntate.

Objicies 1 : Illa visio fit per creationem, Deusque illam infundit intellectui, tanquam potentiæ receptivæ; nulla autem potentia creata potest esse principium creandi : deinde est supernaturalis quoad substantiam; ergo non potest fieri a potentia obedientiali intellectus. Respondeo negando eam fieri per creationem; sed fit per eductionem de potentia obedientiali intellectus, a quo pendet et in fieri et in esse tanquam a subjecto et principio. Nec refert quod supernaturalis sit; nam actus charitatis et fidei sunt etiam supernaturales quoad substantiam, et fiunt a potentia creata; et licet visio sit illis perfectior, sunt tamen in eodem ordine constituti, majorque vel minor perfectio suppletur per majus vel minus auxilium.

Obj. 2 : Visio est maximum Dei donum ac præmium; ergo non potest fieri aut dari nisi a præmiante, alioquin homo seipsum beatificaret. Respondeo non esse de ratione præmii ut fiat a solo præmiante seu Deo; potest etiam fieri partialiter et minus principaliter a præmiato : imo debet, si sit actus vitalis. Hinc potest admitti hæc propositio : *Homo beatificat seipsum*, intelligendo quod non formaliter et objective se beatificet, sed quod effective ac minus principaliter cum Dei auxilio producat in se formam qua fit beatus; sicut dicitur in Scriptura, *sanctificat se* (*Joan.* III, 3), id est effective concurrit ad suam sanctificationem, ponendo dispositiones.

Obj. 3 : Ergo erit homini liberum efficere vel non efficere aut suspendere istam visionem prout voluerit. Respondeo : Nego illationem. Licet enim visio sit effective a beato, est tamen illi necessaria et independenter ab ejus voluntate, ut dicetur infra.

Obj. 4 : Quamvis intellectus facere possit istam visionem quoad substantiam, ejus tamen modus supernaturalis non potest ab illa fieri. Respondeo : Nego assertionem. Non potest enim fieri visio ab intellectu quoad substantiam, nisi etiam fiat quoad modum supernaturalem, quia ex vi suæ substantiæ est supernaturalis, non ex aliquo modo superaddito, adeoque non potest ista visio esse specifica, nisi ut beatifica seu supernaturalis

Obj. 5 : Quomodo intellectus seu potentia naturalis potest esse principium immediatum visionis supernaturalis ? Respondeo hanc difficultatem pro omnibus actibus quoad substantiam supernaturalibus esse communem, de qua agetur in tractatu *De gratia*. Interim mihi videtur probabilius intellectum per potentiam obedientialem, ut instrumentum Dei, hic elevari ad agendum; quia natura ut natura est, non dat vim activam, ne partialem quidem, ad actus supernaturales quoad substantiam; et is modus sufficit ut talis actus possit vitaliter elici ab intellectu, Deus enim unamquamque potentiam elevat ad agendum modo sibi proprio et accommodato.

CAPUT XI.

An Deus videatur per verbum creatum productum a vidente; sive per speciem expressam.

Nota : Nomine *verbi* hic intelligitur qualitas quæ per actionem intelligendi producitur in mente : estque terminus actionis, ita ab ea pendens, ut non duret nisi quandiu mens actu cogitat, seu operatur; estque quasi imago rem cognitam repræsentans, seu similitudo objecti cogniti, et aliter vocatur species expressa. Hoc supposito :

Dico 1 : Videntes Deum, verbum creatum produ-

cunt, quo ipsum Deum videant : ita Capreolus, Ferrarius, D. Thomas, Augustinus contra Cajetanum et alios. Probatur : Visio beatifica, ut supra diximus, est qualitas a nostro intellectu producta, per quam formaliter fit intelligens, adeoque est verbum ab intellectu productum objecti cogniti, seu Dei, qui per illud videtur. Hoc verbum non est substantia, ergo accidens seu qualitas ; fitque ab intellectu , ergo est creatura. Nec dicas esse tantum actionem, non qualitatem ; contra enim omnis actio habet terminum, cum non sit productio sine producto : hinc doctores docent actus immanentes esse qualitates (factas nempe per actionem) quæ ultimate perficiunt et actuant potentiam. Jam vero in videntibus Deum est actio realis intellectus, per quam intelligunt, et illa habet suum terminum internum ; ergo ille terminus est verbum : hic enim terminus seu qualitas ad quam actio terminatur, est conceptus et notitia mentis ; ergo et similitudo objecti cogniti juxta Augustinum et Anselmum. Si dicas cum Thomistis aliud esse intellectionem, aliud esse verbum, verbum quidem esse similitudinem, secus autem intellectionem : at contra : Vel ista intellectio est qualitas distincta a verbo, et tunc est sine effectu formali ; vel est vera actio, et tunc habet verbum pro termino ; et sicut verbum est similitudo producta seu facta, ita ista actio, seu intellectio est similitudo in fieri. Denique si intellectio beatorum circa Deum non esset similitudo repræsentativa mentaliter, certe nec etiam esset notitia ac cognitio ; atque ita non faceret eorum intellectum formaliter cognoscentem. Ad quid ergo serviret, si nec repræsentaret Deum, nec terminaretur ad qualitatem Deum formaliter repræsentantem? Hinc :

Dico 2 : Beati non solum vident nunc Deum per verbum creatum, sed etiam de potentia absoluta Deus non potest aliter videri ab intellectu creato. Intellectus enim creatus etiam de potentia absoluta, non potest videre Deum per visionem increatam ; ergo oportet ut videat per actionem creatam, imo ab intellectu ipso creato elicitam. Sed nec actio de potentia absoluta potest esse sine termino intrinseco ; ergo actio videndi Deo non potest esse sine verbo creato, id est sine termino intrinseco. Dein verbum est forma qua quis formaliter constituitur videns Deum actu ; non potest autem esse effectus formalis sine forma.

Objicies 1 : Aristoteles, l. I *Ethic.*, c. 3, dicit beatitudinem sitam esse in operatione, adeoque non in qualitate ; atqui visio Dei est beatitudo : ergo sita est in operatione, non in verbo creato, seu non in ista qualitate, cujus interventu Deus videatur. Respondeo beatitudinem dici operationem, quia est talis qualitas, quæ non potest informare potentiam nisi operantem, sive efficientem istam qualitatem, nec durare nisi quatenus durat ipsamet operatio ; operatio autem sive actio non est sine suo termino.

Obj. 2 : Si per intellectum producatur verbum, intellectio immediate terminabitur ad verbum, et per verbum ad Deum, et sic beati non videbunt immediate Deum. Respondeo : Distinguo antecedens. Immediate terminabitur ad verbum ut ad rem productam, concedo ; ut ad suum objectum cognoscendum, nego. Ista enim intellectio seu actio ut sic, cum sit tantum via ad unionem, non unit perfecte intellectum objecto ; sed verbum seu ipse intelligendi actus in facto esse, eum perfecte et immediate unit primario suo objecto, id est Deo.

Obj. 3 : In intelligentibus creatis solum ponitur verbum ut suppleat vicem objecti vel absentis, vel non sat actu intelligibilis per seipsum ; sed in visione Dei, Deus est per se ipsum præsentissimus, et summe actu intelligibilis ; ergo non est ibi verbum necessarium. Respondeo : Nego majorem. Non enim ideo requiritur verbum, sed requiritur ob imperfectionem et naturalem conditionem talis potentiæ, quæ quatenus potentialis est, eget forma propria qua in actum redigatur ; quatenus vitalis est, eget forma a se producta ; quatenus cognoscitiva, eget forma repræsentativa, quæ dicitur verbum. Cætera in sequentibus capitibus solventur.

CAPUT XII.

An videatur Deus per speciem creatam, supernaturaliter impressam.

Nota : Ut melius intelligantur , quæ in præsenti quæstione dicenda sunt, præmitto hæc sex speciei intelligibilis officia :

1. Est *inhærere* intellectui ; id est tanquam semen seu instrumentum datum potentiæ cognoscitivæ ad supplendam vicem objecti, quando objectum non potest per se adesse potentiæ, et per se ipsum agere immediate cum illa, adeoque est accidens respectu intellectus ; et ab objecto distincta.

2. *Constituere* intellectum in actu, non in actu secundo, sed in primo proxime : species enim intelligibilis comparatur ad actum secundum, v. g. ad Dei visionem, tanquam ejus principium efficiens.

3. *Unire* potentiæ objectum. Potentia autem potest uniri objecto dupliciter : primo quando objectum ita assistit potentiæ, ut per se compleat ejus activitatem, et sufficienter determinet illam ad talem actionem, se illi uniendo non per modum formæ proprie informantis, ut volunt Thomistæ, sed per modum principii juvantis intellectum ad intelligendum ; secundo, quando objectum unitur potentiæ per speciem, et tunc potentiæ vere unitur species, ut forma eam informans. Objectum autem tantum illi unitur per illam speciem tanquam agens per suum semen seu instrumentum.

4. *Efficere* cum intellectu actum seu intellectionem, supplens vices objecti.

5. *Repræsentare* objectum tanquam principium constituens intellectum in actu ad efficiendam actualem repræsentationem : et sic species est tantum virtualis assimilatio objecti ; formalis autem objecti repræsentatio, fit per ipsummet actum intelligendi.

6. *Determinare* potentiam ad talem speciem actus,

vel per modum principii formalis, et informantis si fiat per propriam speciem, vel per modum comprincipii complentis activitatem ad talem speciem actus. His positis :

Dico 1 : Non repugnat Dei essentiam per se ipsam, ut objectum intelligibile, uniri beatorum intellectui ad efficiendam immediate visionem beatam, absque interventu speciei intelligibilis impressæ, idque servato connaturali intelligendi ordine. Ita communiter theologi contra nonnullos dicentes claram Dei visionem fieri per creatam speciem Dei, prius natura intellectui beati impressam. Probatur ex D. Thoma, sic : Dei substantia est objectum maxime intelligibile in actu, actusque purissimus in ordine intelligendi ; ergo potest per se ipsum uniri intellectui, ad sui intellectionem, absque specie, quæ tantum requiritur vel ob absentiam, vel ob impotentiam objecti intelligibilis. Si enim esset aliqua repugnantia, vel oriretur ex *causalitate formali*, quam species seu objectum habere debet circa intellectum, constituendo illum in actu primo ; sed Dei essentia potest per se istud munus supplere absque formali causalitate et absque alia unione, quam per se assistendo intellectui et subordinando illum sibi in ordine ad efficiendam sui intellectionem cum illo : uti angelus per suam substantiam se cognoscit absque specie : ergo, etc. ; vel ex *causalitate effectiva*, seu efficientia, quam tribuunt Thomistæ totam lumini gloriæ, supplente Deo tantum vicem speciei per unionem cum intellectu, non per efficientiam actus. Sed contra : Ad quid servit ista unio. si nil efficiat. Deus non subordinatur intellectui, sed illum sibi subordinat in ordine ad eamdem actionem : deinde si tota efficientia tribuatur lumini, ergo lumen erit species ipsa intelligibilis, quod tamen nolunt. Potest itaque Deus præter concursum generalem ut causa prima, etiam influere in actum videndi, per modum principii proximi illi actui connaturalis ex parte objecti ; et ipse ut objectum actu intelligibile hanc efficientiam causare, non præcise per infinitam suam potentiam, sed per ipsam suam substantiam libere applicatam a voluntate.

Objicies 1 : Deus non potest supplere munus speciei intelligibilis, constituendo intellectum in actu primo per modum causæ formalis ; ergo non potest per se ipsum sine specie uniri intellectui ut objectum intelligibile ad efficiendam immediate cum illo visionem. Respondeo : Nego consequens. Non est enim necesse ut objectum intelligibile, v. g. Deus constituat intellectum in actu primo per modum causæ formalis, sive illum informando, sed potest id efficere assistendo per se, et se illi conjungendo.

Obj. 2 : Non videtur posse Deus supplere speciem per modum objecti intelligibilis. Respondeo : Nego assertionem. Non enim repugnat omnipotenti Deo per suam substantiam ex libera sua voluntate, immediate ut objectum actu intelligibile, influere in actum visionis beatificæ.

Obj. 3 : Illa visionis efficientia non solum erit a Dei essentia, sed etiam a relationibus, utpote quæ sunt objecta actu intelligibilia, et intime intellectui per se præsentia ; et sic per istam visionem creatam ab his procedentem posset videri seu cognosci Trinitas ut Trinitas est. Respondeo : Nego illationem, quamvis id aliqui admittant. Ratio est quia solus divinæ essentiæ concursus sufficit ad efficiendam visionem omnium personarum, ut patet in ipsis divinis personis ; Pater enim videt omnes personas, et tamen relationes Filii et Spiritus sancti non concurrunt ut principium ad illam visionem, sed illas videt per solam suam substantiam ; ergo idem erit respectu visionis creatæ, ad quam non est necessarius relationum qua talium concursus : imo non est connaturalis, quia connaturalis modus videndi divinas personas, est per earum essentiam, ita ut essentiale et primarium istius visionis principium sit essentia ; relationes vero, quæ in illa velut in radice continentur, consequenter tantum cum illa videntur.

Dico 2 : De facto beati actu vident Deum sine interventu speciei intelligibilis, Deo ipso proxime per suam substantiam concurrente ; ita D. Thomas et alii communiter. Ista species non est necessaria ut videatur Deus modo connaturali, cum illa tantum ponatur ad supplendam vel absentiam, vel impotentiam objecti ; ad neutrum autem horum est hic necessaria, ergo non sunt multiplicanda principia sine necessitate ; et quamvis sit magis connaturale, ut ex parte operantis principium proximum operandi sit intrinsecum, et ipsi operanti inhærens, v. g. intellectus et lumen respectu visionis Dei, non tamen ex parte objecti coefficientis et coadjuvantis. Hæc visio est in potestate operantis, id est, operans habet ex parte sua sufficientem virtutem activam, etiamsi non sit libera, sed necessaria.

Objicies 1 : Licet non implicaret contradictionem Deum influere in illam visionem per seipsum, ut objectum actu intelligibile, non esset tamen modus connaturalis iste, qui requirit visionem fieri per speciem. Respondeo : Nego requiri speciem ut modo connaturali fiat ista visio. Alia quidem objecta mediante specie ad visionem concurrunt, quia improportionata sunt ut per se concurrant ; Deus autem est sufficienter intellectui conjunctus, ut connaturali modo per se ipsum ad visionem concurrat.

Obj. 2 : Ut connaturali modo fiat ista visio, debet Deus in illam influere per suam voluntatem liberam ; sed si influat per suam essentiam, necessario non libere influet ; ergo. Respondeo istum influxum ex supposito quod Deus vult quoad speciem fieri necessario ab essentia quatenus est ; sed quoad exercitium fieri libere ab ejus voluntate, quatenus imperat.

CAPUT XIII.

An de potentia absoluta possit videri Deus in se per prædictam speciem impressam ab eo infusam.

Nota : Videtur id negasse D. Thomas, de cujus

tamen mente varie loquuntur Thomistæ, pro qua re animadvertendum est dari posse in mente intelligentis triplicem similitudinem seu speciem : impressam per modum actus primi, expressam per modum actus secundi, objectivam per modum objecti; sive speciem primam effective, secundam formaliter, tertiam objective repræsentantem objectum. Duæ priores dicuntur similitudines incognitæ, seu medium incognitum, quia per actum qui fit, proprie non cognoscuntur : prima enim est principium actus, v. g. visionis; secunda est ipse actus, seu visio; tertia dicitur medium cognitum, quia et ipsa est immediatum objectum quod videtur seu cognoscitur, et fit per realem convenientiam cum objecto mediato seu prototypo. Hinc aliqui dicunt D. Thomam loqui de similitudine objectiva tantum; sed hoc difficulter defendi potest, quia per hanc non potest videri Deus in se, sed in alio, etc. Alii dicunt eum loqui de specie expressa, seu similitudine formali, quæ dicitur verbum mentis, non tantum informante intellectum, sed etiam concurrente ut similitudine objectiva seu ut medio cognito; sed non videtur hac de re locutus D. Thomas, cum doceat in visione beata non inveniri medium per modum objecti immediati, in quo fiat visio, etc. Videtur ergo D. Thomas loqui de specie creata impressa, per quam judicat impossibile posse Deum videri. Eum in hac opinione sequuntur Capreolus, Sotus, Cajetanus, Durandus, etc., quorum rationes infra refellentur. Itaque :

Dico : Deum posse imprimere, seu efficere speciem intelligibilem, per quam intellectus creatus possit illum clare videre; ita Scotus, Aureolus, Richardus, etc. Nulla enim apparet repugnantia : 1° Non in *repræsentatione* seu *similitudine*, quia de facto datur in beatis species expressa ut antea ostensum est, seu expressa Dei similitudo quæ non fundatur in relatione ejusdem formæ, sed in modo repræsentationis; ergo potest etiam dari *impressa*, quæ non repræsentaret comprehensive, seu adæquate objectum : quia manaret ab objecto, seu Deo non ut agente naturali, sed ut agente libero, infundente illam juxta capacitatem recipientis, et commensuratam actui, propter quem datur et ad quem ordinatur; uti potest infundi species angelo inferiori ad videndum angelum superiorem non adæquate. 2° Non in *efficientia :* sicut enim species expressa non debet esse immaterialior objecta, ita nec impressa, quæ est propter expressam. Deinde falsum est speciem intentionalem debere semper esse immaterialiorem in sua entitate, quam objectum, ut patet in specie, qua angelus videt alium; hoc solum necesse est respectu objectorum materialium, quia sunt in se solum intelligibilia in potentia, et per species fiunt intelligibilia in actu. Sic ergo possumus concludere : visio, lumen et species servant inter se proportionem; ergo sicut datur lumen superioris ordinis quod ex parte potentiæ seu intellectus potest esse principium visionis, ita potest dari species quæ ex parte objecti seu Dei sit principium ejusdem visionis ejusdemque ordinis cum illa, et illi commensurata.

Objicies 1 : Ut ista species repræsentaret Deum prout in se est, deberet esse infinita, utpote perfecta divinæ essentiæ similitudo; atqui hoc repugnat; ergo. Respondeo : Nego majorem. Non enim magis requiritur ut species sit infinita quam lumen et visio; sicut ergo datur lumen et visio finita ad videndum infinitum, sed non infinite, ita et potest dari species. Hæc infinitas est tantum objectiva et secundum quid.

Obj. 2 : Deus est suum esse, et actus purissimus; ergo species accidentaliter exsistens et composita, non potest assimilari divino esse. Respondeo : Nego consequens. Deus enim, qui est suum *esse* per essentiam, potest repræsentari et assimilari per formam quæ non est suum esse per essentiam; v. g. visio beata, quæ non exsistit essentialiter, repræsentat Deum essentialiter exsistentem; aliud quippe est *esse*, aliud repræsentare.

Obj. 3 : Ista species deberet esse Deo immaterialior aut æque immaterialis, quia deberet illum continere in esse repræsentativo. Hinc fit ut species materialis non possit repræsentare angelum prout in se est; sed nulla species creata potest esse æque immaterialis ac Deus, imo magis ab illo distat quam species corporea ab angelo, ergo. Respondeo : Nego majorem. Deberet enim tantum esse divini ordinis et immaterialis, sicut lumen et visio. Non potest quidem angelus repræsentari prout in se est, per speciem materialem, etiam si hæc minus distet ab angelo, quam creata species intelligibilis a Deo; quia angelus est extra latitudinem objecti speciei materialis : Deus autem non est extra latitudinem objecti speciei immaterialis, et hæc quidem in perfectione entis magis distat a Deo, quam illa ab angelo, sed non in latitudine objecti.

Obj. 4 : Species intelligibilis et objectum sunt ejusdem rationis, saltem in esse repræsentativo, sed nulla res creata potest esse ejusdem rationis seu speciei cum Deo, ergo. Respondeo negando speciem intelligibilem et objectum esse ejusdem rationis specificæ in aliquo esse reali, sed tantum in virtute agendi, quatenus species datur ad agendum loco objecti; et in ratione repræsentandi, quatenus repræsentat rem prout est in se, conveniunt. Hinc non repugnat speciem Dei dari.

Obj. 5 : Ista species esset Dei comprehensiva. Respondeo : Nego assertionem, ut patet ex superius dictis.

Obj. 6 : Talis species esset sufficiens principium beatificandi hominem; sed solus Deus beatificat hominem, ergo. Respondeo : Distinguo antecedens. Esset principium partiale beatificandi effective hominem, concedo; totale et objective, nego. Solus enim Deus beatificat objective, et beatificat effective ut principium principale.

Denique ad levia alia quæ possent objici, respondeo istam speciem non fore indifferentem ad cognitionem abstractivam vel intuitivam, sed fore determinatam ac intuitivam, nec posse esse angelo connaturalem, qui est altioris ordinis, etiamsi foret finita, nec fore perfectiori modo factum ad imaginem Dei, quam angelum et animam hominis ; quia Deum repræsentaret tantum intentionaliter, non in re substantiali.

CAPUT XIV.

An videntibus Deum infundatur lumen gloriæ.

Nota : Per *lumen gloriæ* intelligitur qualitas creata, et habitus virtusque intellectualis supernaturalis, ac per se infusa intellectui, qua redditur proxime potens et habilis ad videndum Deum. Hoc dari videntur negare Durandus, Aureolus, etc., rati visionem beatam non esse effective ab intellectu. Alii putant sufficere potentiam et speciem objecti sine alia qualitate ; vera tamen sententia est dari lumen gloriæ, circa quod tria dicenda : 1° an detur et quale ; 2° ejus utilitas seu munus ; 3° ejus necessitas. Hic de primo. Itaque :

Dico dari beatis lumen gloriæ, quo eorum intellectus elevatur ad videndum Deum ; ita D. Thomas, Cajetanus, D. Bonaventura, etc. : *In lumine tuo videbimus lumen* (*Psal.* xxxv, 10); *Similes ei erimus.* (*I Joan.* III, 2); nempe in participatione luminis ad eum videndum ; idque maxime probatur ex Clement. Ad *nostrum*, in qua inter errores Begardorum et Beguinorum damnatur, *quod anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum.* Hinc Sotus, Cajetanus, etc., censent id esse de fide : sed quamvis certissime detur ; non videtur tamen, prout jam explicuimus, esse de fide, vi istius definitionis ; ejus enim sensum varii varie explicant. Nam 1° quidam dicunt concilium loqui de lumine gloriæ increato, quo potest intellectus elevari. Sed lumen increatum proprie non elevat intellectum ; et concilium loquitur de lumine juxta mentem omnium theologorum, nempe creato. 2° Alii volunt concilium loqui de ipsa visione Deum manifestante ; sed hoc rejicitur, ut supra : dein visio non elevat ad videndum, sed constituit formaliter videntem. 3° Nonnulli dixerunt per *lumen* intelligi auxilium supernaturale ad eliciendam visionem necessarium per modum vel habitus vel actionis, sive sit res distincta a visione, sive non. Sed lumen proprie non significat concursum. 4° Denique alii licet per *lumen* intelligant qualitatem infusam distinctam a visione, dicunt tamen eam solum esse speciem intelligibilem objecti. Sed *lumen* proprie non significat speciem. Deinde dictum est supra cum communi theologorum sententia, non dari ejusmodi speciem intelligibilem creatam ; præterea species objecti non requiritur ad elevandum potentiam, sed ad conjungendum objectum potentiæ. Concilium ergo loquitur de lumine, quod sit virtus elevans potentiam ex parte ejus ; et quamvis definitio non sit satis clara quoad hanc controversiam, tamen favet huic sententiæ : maxime vero cum dentur habitus supernaturales infusi, v. g. charitatis, etc., ad eliciendos actus suos supernaturales, ita etiam certo datur lumen, tanquam quædam virtus infusa ad efficiendum suum actum supernaturalem, id est Dei visionem.

CAPUT XV.

Quæ sit utilitas et munus luminis gloriæ.

Circa hoc quinque sunt modi dicendi :

1. Et mihi certum est, requiri hoc lumen ut conferat intellectui virtutem activam, et connaturalem ad efficiendum actum visionis ; utque ex hac parte, quoad fieri potest, suppleat defectum ipsius potentiæ : ita Thomistæ et alii theologi, qui negant dari speciem impressam essentiæ divinæ, et affirmant intellectum effective concurrere ad visionem ; ita etiam clare D. Thomas, sicque ratione probatur : Uti virtutes infusæ requiruntur, ut earum actus fiant connaturali modo, nempe a principio intrinseco et proportionato, ita etiam lumen ut fiat visio. Cum enim activitas ex parte intellectus sit in suo ordine deficiens et imperfecta, ideo oportet ut lumen illi virtutem conferat intrinsecam altioris ordinis, supernaturalem et actui proportionatam, per quam elevatur ad efficiendam visionem cum illo.

2. Est, juxta quosdam, requiri hoc lumen ut uniat objectum potentiæ, et suppleat vicem ejus in agendo tanquam illius similitudo : si hi intelligant lumen ad hoc tantum requiri, ita ut non sit virtus necessaria ex parte potentiæ seu intellectus, conferens ei activitatem ex parte sua ; censeo illorum sententiam omnino falsam. Nam 1° Sicut in fide, v. g. præter species necessarias ad apprehendendum fide objectum, requiritur habitus seu lumen ex parte potentiæ, quod ei conferat activitatem connaturalem actui supernaturali (idem dic de charitate) ; ita etiam in visione præter objecti activitatem sive per se, sive per speciem, si activitas ex parte potentiæ sit insufficiens, et actui improportionata, debet compleri per virtutem intrinsecam actui connaturalem. 2° Ostensum est supra, non requiri ex parte objecti qualitatem creatam ad supplendam ejus vicem in visione beatifica ; ergo sic non dabitur lumen. 3° Ad visionem duo principia perfecta, scilicet objectum et potentia, requiruntur : licet objectum sit ita perfectum, ut possit, vel per se, vel per speciem creatam se unire potentiæ, tamen potentia seu intellectus ex sua parte debet etiam habere totam perfectionem necessariam ad actum visionis seu intellectionis ; atqui tantum eam habet ad actum naturalem, vel ad actum, prout est intellectio tantum, non prout est supernaturalis ; ergo ejus activitas necessaria ad istum actum, prout supernaturalis est, debet compleri per concursum supernaturalis luminis seu virtutis. Habet quidem intellectus nativam vim, seu innatam virtutem ad influendum in actum visionis per suammet entitatem et potestatem sibi inditam ex vi talis naturæ ; sed ista virtus debet intrinsece perfici et elevari per virtutem activam supernaturalem, quæ ipsum intellectum elevet et compleat in

suo ordine, ut possit modo connaturali elicere actum visionis Dei; uti idem, id est habitus supernaturalis, requiritur, pro actibus supernaturalibus fidei, charitatis, etc. Alioqui si dicant istam virtutem activam innatam, esse ex sua natura proportionatam ad efficiendam visionem, imo et quoad istum influxum quem ex sua parte exhibet concurrere ut causam principalem; ergo intellectus angeli tam ex natura sua erit potens ad videndum clare Deum, quam ad videndum alium angelum, vel se ipsum; quia si dentur ei species proportionatæ cum utroque objecto, licet una sit connaturalis, altera non, utrumque tamen videbit cum eadem virtute innata seu naturali et æquali proportionabiliter. Hinc etiam sequeretur quod angelus tam potens esset per suum intellectum ad assentiendum per fidem revelatis quam ad videndum alium angelum, utpote habens nativam virtutem, nec egens specie per se infusa. Item voluntas non egebit virtute activa supernaturali ad amandum Deum; quia ex se habet vim innatam activam, et totam efficacitatem ex parte sua necessariam. Si autem aliquis concursus ex parte objecti ut comprincipii, sit necessarius; is conferetur sufficienter per objectum supernaturali applicatione propositum, et ipsa vi sua naturali sine alia virtute sibi inhærente, ac suam potentiam confortante seu elevante, eliciet actum amoris supernaturalem. Sicut ergo voluntas præter vim suam naturalem eget habitu surpernaturali, quia iste actus est supernaturalis, ad quem sola ejus vis innata est insufficiens, ita etiam intellectus ex sola sua vi insufficiens, eget lumine gloriæ supernaturali sibi inhærente, suamque innatam potentiam elevante ad eliciendam connaturali modo visionem supernaturalem ultra vel speciem intelligibilem, vel concursum immediatum ipsius objecti ad illam visionem requisitum. Nec dicas non posse assignari ullum effectum istius luminis explicati, adeoque esse superfluum; nam primus ejus effectus est supernaturalitas actus, ad quem objecti species non potest elevare potentiam: quia species dat tantum objecti concursum, non elevat potentiam; secundus effectus est claritas actus, quam accipit a lumine potentiæ, non proprie a specie; tertius est visio: nam iste actus quatenus est intellectio præcise, id habet ab intellectu; quatenus autem est visio clara, id habet a lumine potentiæ; quatenus est visio talis objecti, nempe Dei id habet a specie. Denique dum D. Thomas istud lumen vocat similitudinem Dei, non intelligit similitudinem repræsentativam, sed Dei participatam similitudinem per aliquam convenientiam formalem.

3. Duos præcedentes simul complectitur. Aiunt enim lumen gloriæ esse qualitatem, seu virtutem intelligendi talem, quæ potest et elevare intellectum ex parte ejus, et repræsentare intentionaliter objectum. Sed in hoc displicet, 1° quod duo munia in una qualitate conjungant; 2° quod ponant speciem Dei creatam sine necessitate, et præter exigentiam istius objecti per se maxime intelligibilis. Deinde istud lumen est quædam virtus intellectiva, per modum potentiæ, quæ non habet per se objecti repræsentationem; et nisi illi immediate conjungatur, indiget ejus specie, ac probabiliter versatur circa diversa objecta materialia, quorum speciebus indiget.

4. Et communis Thomistarum modus hic est: aiunt lumen requiri ut dispositionem passivam ad eam unionem, quæ fit inter Dei essentiam, et beati intellectum in esse intelligibili; cum enim illa unio, seu forma sit supremi ordinis, et intellectus ex se sit illi improportionatus, debet ad illam disponi modo connaturali. Sed is modus in re non videtur, vel vix videtur differre a priori.

5. Alii dicunt istud lumen deservire in genere causæ materialis seu dispositionis ad recipiendam visionem beatam, quorum aliqui excludunt causalitatem effectivam, adeoque soli Deo vel intellectui vim effectivam visionis tribuunt, quod jam rejectum est; alii autem volunt esse dispositionem ad visionem tanquam ad formam ejusdem ordinis supernaturalis; sed cum lumen sit etiam forma, ergo ad illud requireretur etiam dispositio, et sic in infinitum.

Alii lumini tribuunt duplicem causalitatem: *materialem*, ad recipiendam visionem; *effectivam*, ad efficiendam, sub utraque hac ratione elevando intellectum complete. Alii negant causalitatem materialem, seu esse potentiam receptivam, ita Scotus et Capreolus, quia intellectus recipit lumen, ergo et visionem, etc., ita illi. Circa hæc et totam hanc sententiam, nota lumen posse *materialiter* concurrere ad visionem tribus modis: 1° per modum dispositionis tantum, et non potentiæ receptivæ, ut calor respectu formæ ignis; et hoc probabile; 2° ut vera et tota potentia receptiva visionis, et cui visio immediate uniatur, et hoc falsum: uti enim actus vitalis debet immediate elici a potentia vitali, ita et in illa recipi, illamque immediate informare; 3° sicut potest visio immediate manare ab intellectu et a lumine simul, tanquam ab una integra potentia visiva, ita etiam immediate recipi in toto illo composito, ita ut visionis unio immediate terminetur, tam ad lumen quam ad intellectum: et hoc quidem probabile; sed difficile dictu videtur, quod eadem forma æque primo educatur ex duabus potentiis receptivis eisque uniatur, præter alia. Ideo censeo lumen non habere rationem potentiæ receptivæ, sed principii tantum activi visionis; quia intellectus est per se sufficienter capax recipiendi actus supernaturalis, licet non sit per se sufficiens ad illum efficiendum.

Nota: Dum Durandus ait Dei visionem fieri sine mutatione intellectus, solis ablatis impedimentis, intelligit eam fieri per solius Dei actionem, quod supra rejectum est: fit enim cum reali interna et supernaturali mutatione intellectus.

CAPUT XVI.

Necessitas luminis gloriæ, sive an de potentia absoluta possit videri Deus sine lumine gloriæ.

Negant Cajetanus, Ferrarius, Scotus, quia putant in-

tellectum non posse efficere Dei visionem, quod supra negavimus; lumen enim non est totale illius principium; imo quod illa sit actus vitalis, non habet ex concursu luminis, sed ex influxu animæ et intellectus, qui influxus, prout est ab intellectu, est supra naturales ipsius vires, adeoque est ab illo ceu instrumento vitali elevato per lumen et modo ipsi accommodato. Alii autem volunt requiri de potentia *ordinaria* lumen gloriæ, seu qualitatem per modum habitus permanentis; de *absoluta* vero sufficere qualitatem vel per modum habitus permanentis, vel per modum dispositionis.

Hæc sententia cum priori coincidit : et quod dicunt de lumine, potest dici de visione : quæ si sit permanens, requirit lumen permanens; si transiens, transiens. Ergo ista differentia est accidentalis tam in lumine, quam in visione. Idcirco,

Dico : Probabilius est de potentia absoluta lumen gloriæ non esse necessarium ad videndum Deum; ita Paludanus, Major, etc. Probatur : Quia lumen gloriæ tantum requiritur, ut suppleat efficientiam quæ deest intellectui, atqui Deus potest hanc per se ipsum seu per aliud auxilium supplere; nam hæc non requiritur præcise ad actum vitæ et ejus affectionem, quæ semper manebit sive Deus per se, sive per lumen eam suppleat, sic interdum actus fidei et charitatis ex speciali auxilio fit sine efficientia habitus. Homo tamen in patria, quia jam est dispositus per gratiam statim a suæ beatitudinis principio efficit visionem modo connaturali et perfecto, id est, adjutus lumine tanquam habitu.

CAPUT XVII.

An Dei visio sit connaturalis intellectui informato lumine gloriæ.

Dico 1 : *Prout naturale opponitur supernaturali.* Cajetanus et Ferrarius asserunt intellectui quatenus informato lumine, non esse supernaturale, sed naturale videre Deum, sicut aquæ, quatenus calore informatæ, est naturale calefacere, quia ut sic habet principium connaturale visionis, scilicet lumen; contra Scotum, Sotum, et Durandum, negantes Dei visionem etiam ut sic productam debere dici naturalem; sed ex dictis facilis est resolutio sic : Dei visio absolute et secundum se spectata, sive fiat per lumen, sive non, est supernaturalis : utpote talis ex vi suæ naturæ, nullique creaturæ connaturalis. Visio autem illa respectu luminis est connaturalis; respectu intellectus tam agentis quam recipientis est supernaturalis; respectu intellectus informati lumine, videtur dicenda connaturalis, respectu hominis vel angeli, id est totius substantiæ, simpliciter est supernaturalis.

Dico 2 : *Prout naturale opponitur libero.* Dei visio est naturalis, sive non est libera sed necessaria, non tantum quoad specificationem, utpote clara et evidens, sed etiam quoad exercitium; quia est immutabilis ab intrinseco : sicut voluntas charitate informata necessario amat Deum clare visum, ita et intellectus lumine informatus necessario eum videt; non enim minori impetu hic quam illa fertur in objectum suum. Deinde illa visio per se et natura sua est primus actus in suo ordine, ergo cum primum elicitur, non potest pendere ab applicatione voluntatis volentis Deum videre. Denique lumen gloriæ pro objecto maxime connaturali et primario habet Dei essentiam ; ergo naturaliter seu necessario determinatur ad ejus visionem : uti angelus et Deus naturaliter se videt.

CAPUT XVIII.

An Dei visio sit cognitio perfecta, quidditativa, et intuitiva Dei.

Dico 1 : Dei visio est cognitio evidens, clara, certa, ac proinde perfecta Dei scientia; opponitur enim obscuræ ac ænigmaticæ : *Tunc cognoscam sicut et cognitus sum* (*I Cor.* XIII, 12); *Videbimus eum sicuti est* (*I Joan.* III, 2); et satiat appetitum videntis : *Satiabor cum apparuerit gloria tua* (*Psal.* XVI, 15); fundaturque in ipsa rei visæ evidentia. Imo est evidentior omni alia cognitione creata : etiam primorum principiorum ob perfectionem tum principii, id est luminis perfectissimi, tum objecti, id est Dei in se clarissimi ; ac proinde est etiam certissima et infallibilis, fideque perfectior : licet ex parte objecti utraque sit æqualis certitudinis, utpote fundata utraque in divina veritate.

Dico 2 : Dei visio est cognitio quidditativa et intuitiva Dei. Nomine cognitionis quidditativæ intelligitur propria rei cognitio per essentiam vel per propriam ejus speciem, per quam cognoscuntur de illa re omnes ejus essentiales proprietates; Dei autem visio est talis cognitio, ergo intuitiva. Dicitur visio intuitiva qua videtur res ut exsistens et sub omnibus exsistentiæ conditionibus : non tamen obstat eam fieri per speciem objecti, ut patet in angelo et visu corporeo; imo vero Deus per se ipsum adest intellectui, et ei conjungitur ad efficiendam sui intuitionem. Nec ad rei intuitionem requiritur indistantia localis, ut patet in visu corporeo et angelo, sed præsentia objectiva sufficit quæ in visione immensi Dei semper habetur. Nota tamen quod Dei quidditativa cognitio non sit Dei comprehensiva, plus enim ad hanc, quam ad illam requiritur ; de qua post.

Petes 1 : An illa visio sit cognitio simplex et incomplexa. Respondeo affirmative. Est enim sine discursu, utpote scientia divini ordinis : sicut Deus sine compositione videt prædicatum in subjecto et conclusionem in principiis, ita beatus simplici intuitu videt omnia quæ per eam scientiam cognoscit, maxime prout visio ad Deum terminatur, qui est veritas et objectum simplicissimum sine ulla compositione ; dum autem illa ad creaturam terminatur, etiam ut sic, est in se simplex, quia per simplicem et eminentissimam speciem ostendit omnia, et quia est unus et idem actus simplex cum ipsa visione Dei, quamvis eminenter contineat vim compositionis ac discursus.

Petes 2 : An sit cognitio apprehensiva tantum,

an vero etiam judicativa? Respondeo esse judicativam; quia per intellectum judicare, nil est aliud quam cognoscere rei veritatem in ipsa repertam, et quid ei conveniat; nec notitia judicativa repugnat cum simplicitate : nos propter imperfectionem componimus ad judicandum, Deus autem et angeli per simplices actus judicant de veritate sive simplici sive composita ; sic ergo faciunt beati per illam visionem, quæ est scientia perfectior angelica et eminentissima divinæ scientiæ participatio.

Petes 3 : An sit visio directa tantum, an vero etiam reflexa ? Respondeo non solum esse directam, sed etiam intime et per se ipsam esse reflexam, ita ut non possit beatus videre Deum, quin et videat se videre, uti lux manifestando alia, se ipsam manifestat; contra Ockam et Gabrielem volentes notitiam reflexam debere necessario fieri per compositionem, quod negatur. Angeli enim possunt reflexionem facere supra suos actus non componendo, et simplicissima Dei scientia eminenter continet sui reflexionem; imo id pertinet ad perfectam claritatem et certitudinem visionis, et beatitudinis perfectionem.

Petes 4 : An sit scientia practica, vel speculativa, vel utrumque simul. Aliqui dicunt practicam tantum, quia est regula voluntatis, quam movet ad operandum et dictat quid recte agendum ; alii speculativam tantum, quia est de objecto non operabili a nobis; alii utrumque. Sed sic respondeo : Si visio spectetur quatenus est de Deo ipso, formaliter pertinens ad beatitudinem essentialem, est speculativa simpliciter : est enim primæ veritatis contemplatio; et licet videatur Deus ut diligibilis ab ipso vidente, visio tamen non excitat amorem practico sed speculativo modo. Si spectetur quatenus est in Deo et per illum aliqua alia manifestat, sic potest dici practica, tum per modum prudentiæ, quatenus beatus per illam visionem potest judicare de aliis rebus agendis, vel vitandis juxta divinam mentem ; tum per modum artis, quia illa visio conferre potest cognitionem quæ de se sufficiat ad dirigendam artificiosam operationem.

CAPUT XIX.

An Dei visio in omnibus beatis sit ejusdem speciei essentialis.

Dico 1 : Visio beatifica in omnibus beatis de facto est ejusdem speciei essentialis, adeoque illa visio est actus cognitionis summe perfectus, qui esse potest in intellectu creato secundum legem ordinariam, ita communiter theologi. Probatur : 1° Gratia est ejusdem speciei in angelis et hominibus; atqui Dei visio beatifica correspondet gratiæ; ergo visio est etiam ejusdem speciei in illis omnibus. Ideo (*Matth.* XXII, 30), homines dicuntur in beatitudine futuri æquales angelis, id est æquales in essentiali ac specifica beatitudinis ratione. 2° Nullus unquam dubitavit, quin beatificæ hominum visiones sint inter se ejusdem speciei; cum enim homines sint ejusdem naturæ specificæ, ergo ordinantur ad eumdem specificum finem sive ad eamdem specificam formalem beatitudinem, quæ est Dei visio; et licet intellectus hominum ac angelorum sint specie diversi, effectus tamen vel actio ejusdem speciei potest esse ab intellectibus specie diversis, maxime si non operantur prout diversi sunt, sed quatenus elevati et per potentiam obedientialem solummodo concurrunt ad illam actionem, nempe ad Dei visionem. 3° Sequeretur quemlibet angelum esse quolibet homine beatiorem, quia haberet visionem beatam illius visione beata essentialiter perfectiorem. 4° Denique visio beatifica specificatur ab objecto, seu Deo, et modo illum attingendi; sed objectum et modus attingendi est idem specie, ergo et eadem specie visio. Imo

Dico 2 : Probabile est non posse in illa visione haberi specificam diversitatem, etiam de potentia absoluta, cum nullum possit excogitari principium istius diversitatis; in objecto enim et in modo illud attingendi est participatio illius visionis, qua Deus se ipsum videt, consistens in perfectissimo ordine qui a nobis potest intelligi. Visio creata et increata differunt quidem essentialiter, quia hæc est actus purissimus qui non specificatur ab objecto; sed quævis creata, ejusque entitas specificatur ab objecto et modo id attingendi.

Objicies 1 : Unus beatus est essentialiter alio beatior; atqui ejus beatitudo consistit in visione; ergo ejus visio est essentialiter diversa. Respondeo : Distinguo majorem. Est essentialiter beatior, id est beata ejus visio erit specie diversa, nego; intentione diversa, concedo. Diversitas seu inæqualitas non erit in ipsa essentiali visione, sed in ejus intentione, sicut in via est inæqualitas non in gratiæ essentia, sed in gratiæ intensione.

Obj. 2 : Una Dei visio se extendit ad plures creaturas, et plures ostendit quam altera, veluti rei cognitæ imago, ergo est essentialiter diversa, seu diversæ speciei. Respondeo : Distinguo antecedens. Plures ostendit veluti imago seu similitudo per formalem convenientiam et unitatem cum re repræsentata, nego antecedens ; veluti similitudo repræsentationis tantum, concedo antecedens. Ista enim visio tantum repræsentat intentionali modo, et extenditur ad creaturas ex vi primarii objecti seu Dei perfectius cogniti, a quo sumit suam speciem, ideoque inter illius visiones non est differentia specifica, sed individualis tantum, vel gradualis.

Obj. 3 : In intellectibus specie diversis, v. gr. angelorum et hominum, erit saltem visio specie diversa. Respondeo : Nego assertionem ; non enim sequitur ex intellectibus specie diversis debere actus specie diversos prodire : multo minus, ut vult major, infimum angelum habere visionem Dei essentialiter perfectiorem quam anima Christi, quod falsum est.

CAPUT XX.

An visio sit æqualis perfectionis in omnibus beatis.

Nota 1 : Jovinianus et Lutherus dixerunt omnes

beatos esse æquales, ex diversis tamen principiis, ut infra notabimus.

Nota 2 : Paludanus contra asserit sicut omnes angelos inter se, ita omnes homines inter se inæquales futuros in beatitudine; sunt enim destinati ad reparandas sedes angelorum, qui inter se fuissent omnes inæquales : sed hoc valde incertum. Quare

Dico 1 : Non omnes beati erunt æquales in visionis seu beatitudinis essentialis perfectione; est de fide. Probatur : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt* (*Joan.* XIV, 2). *Multæ*, id est *inæquales*, juxta sanctos Patres, idque intelligendum est de Ecclesia triumphante, non militante, ut volebat Jovinianus. Item gloria corporum erit inæqualis : *Sicut stella differt a stella in claritate, sic erit resurrectio mortuorum* (*I Cor.* XV, 42); ergo etiam animarum juxta expositionem sanctorum Patrum. *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem* (*I Cor.* III, 8). *Qui parce seminat parce et metet*, etc. (*II Cor.* IX, 6); nempe dabitur merces major aut minor pro ratione meritorum. Deinde, ut dicitur (*Apoc.* XVIII, 7), non omnes mali erunt æquales in pœna, ergo nec boni in præmio. Denique id definitum est in concilio Florentino.

Dico 2 : Non est necesse omnes homines esse inæquales in visione Dei, ut patet in infantibus qui decedunt æquales in gratia : multi etiam adulti forte sunt æquales. Paulus enim non dicit omnes stellas esse inæquales in claritate; imo nec certum est an angeli omnes sint inæquales in gloria.

Nota 3 : Cum prisci et recentes hæretici, dicentes visionem beatam non dari ut mercedem justitiæ, sive ut præmium bonorum operum, sed pro Dei voluntate dari æqualiter omnibus per Christum, fundent suum errorem in parabola vineæ (*Matth.* XX, 1-16), in qua omnibus laborantibus datus est denarius diurnus :

Idcireo catholicorum expositiones super hanc parabolam affero; et primo quidem horum verborum : *Erunt primi novissimi, et novissimi primi*, quæ istius parabolæ scopum indicant, sensum explico. Quidam igitur per *primos* volunt intelligi eos qui salvantur, per *novissimos* vero, eos qui damnantur, ita ut sensus sit : Multi, qui videntur electi, et multum in vinea Dei laborasse, reprobi erunt; contra multi qui videntur reprobati aut parum vel nihil boni habere, salvi erunt. Dicuntque Christum per hanc parabolam velle ostendere, quod negotium salutis non pendeat præcipue ex hominis labore et industria, sed ex gratia et electione Dei; istamque murmurationem non fuisse electorum querimoniam, sed reproborum indignationem, eo quod Deus non eos elegerit, nec suam, sicuti aliis, gratiam communicaverit, nec laborum suorum rationem habuerit. Verum hæc expositio est violenta, et contra communem Patrum sententiam; quomodo enim potuit dicere paterfamilias procuratori : *Voca overarios, et redde illis* (nempe omnibus) *mercedem*, si non omnes fuerint illa digni. Alii ergo aptiori sensu asserunt *primos et novissimos* intelligi per respectum ad vocationem et præmium; ita ut sensus sit : Multi qui sunt primi in vocatione, erunt novissimi in præmio recipiendo; et contra qui sunt novissimi in vocatione, erunt primi in præmio; et per *denarium diurnum* intelligunt beatitudinem non solum objectivam, ut volunt multi Patres et theologi, sed formalem etiam simul, inæqualem tamen juxta meritorum proportionem; adeoque si novissimi majus vel æquale præmium cum primis receperint, habuerunt majora vel æqualia cum illis merita. Quod autem dicantur primo vocati murmurasse, non fuit vera murmuratio, sed stupor per modum querimoniæ repræsentatus, et quidem quasi apparens murmurandi occasio, dum obstupescunt tantam novissime vocatis gratiam ex benigna ac liberali Dei voluntate collatam, ut parvo licet tempore laboraverint, tam sublimem tamen gloriam meriti fuerint: unde paterfamilias istis primo vocatis obstupescentibus respondet : *Non licet mihi quod volo facere*, id est, non licet mihi tantam dare unicuique gratiam, quantam volo? Adeoque et tantam gloriam unius cujusque gratiæ correspondentem quomodocunque quis sive prius sive serius fuerit vocatus? Atque hæc vera videtur expositio, et ad hæreticos responsio, ex qua colligitur inæqualitatem mercedis fundari in gratia et simul in meritis operariorum.

CAPUT XXI.

Unde proxime oriatur in beatis inæqualitas visionis.

Nota : Non agimus hic de eo, in quo sita sit hæc inæqualitas, de qua post; sed de causa ejus proxima et physica : remota enim moralis est diversitas meritorum, remotior gratia et vocatio, remotissima prædestinatio. Nec hic loquimur juxta eos qui dicunt visionem infundi a solo Deo, non autem fieri a vidente, quia tunc inæqualitas oriretur a Dei voluntate : nec juxta alios, qui dicunt totam activitatem oriri a lumine, adeoque et a lumine manaret inæqualitas; hæ supra rejecta sunt. Sed supponimus intellectum, lumen, et objectum effective concurrere ad visionem, et quærimus, ex quo illorum oriatur major aut minor visionis perfectio. Itaque

Dico proximam causam et radicem inæqualis visionis sitam esse in lumine gloriæ; ita ut is qui habet perfectius lumen, perfectius videat, etiamsi habeat intellectum minus perfectum. Ita D. Thomas et alii contra Scotum, Richardum, Cajetanum, etc., dicentes perfectiorem visionem posse interdum provenire ex inæquali intellectu, etiam si in lumine gloriæ sit æqualitas.

Probatur : 1° Qui habent æqualia merita, habent æquale lumen gloriæ, licet intellectus perfectione sint inæquales; ergo æqualem visionem elicient : merces enim seu visio non majori activitati naturali intellectus, sed meritis datur. Et ridiculum esset dicere Deum cohibere intellectum perfectiorem ut cum æqualibus meritis non eliciat visionem perfe-

ctiorem, essetque id contra jus acquisitum; nec potest etiam dici non dari æqualibus meritis æquale lumen, cum lumen sit merces quæ debet respondere meritis, sitque animæ decor quo privaretur ex parte. 2° Concurrit intellectus ad visionem non virtute naturali quatenus naturali, sed ut instrumentum divinæ gratiæ per potentiam activam obedientialem : hæc autem æqualis est in omnibus intellectibus sive perfectioribus sive imperfectioribus, utpote æque capacibus elevari; unde major vel minor naturæ perfectioni confert ad visionis perfectionem, et se tantum materialiter habet in hoc instrumento; imo, licet concurreret ad visionem virtute suæ naturæ, tamen ista virtus esset inchoata et incompleta, nihilque conferret ad meliorem visionem, quia deberet compleri et elevari per lumen.

Objicies 1: Ex majori perfectione principii crescit ejus activitas, et crescente activitate crescit effectus; ergo ex majori perfectione intellectus, qui est principium partiale visionis, crescit ejus activitas, adeoque et effectus seu visio. Respondeo : Distinguo antecedens. Ex majori perfectione principii proprii et completi crescit ejus activitas, concedo; improprii et incompleti, nego. Intellectus autem est tantum principium improprium et incompletum, quia non concurrit ad istam visionem per suam potentiam naturalem, sed per obedientialem et elevatam a lumine; ideoque activitas quam ad illam confert, commensuratur tantum elevationi, non suæ naturali perfectioni. Opinio eorum qui volunt visionis substantiam esse naturalem, ejus vero modum esse supernaturalem, et intellectum perfectiorem efficere visionis substantiam perfectiorem, lumen autem efficere modum sibi proportionatum, non est intelligibilis.

Obj. 2 : Dum causa totalis ex multis partialibus coalescit, quacunque illarum aucta, augetur causa totalis, adeoque et ejus activitas et effectus, sive effectus fit major. Respondeo id quidem verum esse, quando causa partialis augetur secundum propriam rationem causæ, aut secundum virtutem completam in suo genere; hic autem intellectus non augetur secundum obedientialem capacitatem (non enim illa augetur ex augmento perfectionis naturalis, habente se quasi materialiter ad visionis effectionem), nec augetur secundum completam activitatem requisitam ad visionem.

Obj. 3 : Quo perfectius est instrumentum, eo melius operatur; atqui intellectus est instrumentalis causa visionis; ergo. Respondeo perfectius instrumentum conferre quidem ad perfectiorem effectum quando agit sua propria virtute, et per modum causæ principalis, seu proprii principii, virtute innata operantis, v. gr.; sed hic intellectus, agens tanquam instrumentum, non agit propria et innata virtute, ut jam dictum est.

Obj. 4 : Perfectior intellectus cum æquali fidei lumine, nil cum æquali Dei auxilio perfectius in via operatur, etiam si actus fidei sit supernaturalis, ergo etiam in patria. Respondeo : Nego antecedens. Quia actus fidei tantum est perfectior ob perfectiorem habitum vel ob majus Dei auxilium : naturalis enim perfectio intellectus solum aliquid confert ad prævias fidei apprehensiones et naturales discursus.

CAPUT XXII.

An Dei visiones possint esse inæquales in objecto; sive an videntes divinam essentiam videant necessario omnia attributa quæ in ea sunt formaliter.

Nota 1 : Visiones ejusdem objecti et speciei, duplici modo possunt esse inæquales quasi accidentaliter : 1° *Formaliter* in sua entitate, v. g. in intensione, claritate, etc. 2° *Objective* in suo objecto, in quo una plus repræsentat quam alia. Jam vero Dei visiones supponuntur inæquales formaliter; una enim est intensior altera, uti et clarior ob clarius lumen. Quæritur ergo tantum an sint etiam inæquales objective.

Nota 2 : Circa hanc quæstionem varii varie opinantur. Nam : 1° Quidam videntur dicere beatos non tantum non videre, sed nec videri posse omnia Dei attributa ab intellectu creato; sed intelligendi sunt de visione comprehensiva, alioquin est falsum et rationes nil probant; nam attributa proprie non sunt infinita, sed una simplicissima perfectio, et, prout a nobis concipiuntur, sunt numero finito : ergo sufficit finita visio; nec opus est infinita virtute ad videndam Dei essentiam : ergo nec opus ad videnda ejus attributa, requiritur enim tantum virtus altioris et divini ordinis. 2° Alii dicunt videri quidem omnia attributa, sed non omnem uniuscujusque attributi modum, quem in objecto habet : alioquin beati viderent et penetrarent totam Dei infinitatem intensivam, nilque illos lateret, et sic Deum comprehenderent; v. g. immensitas est quidam modus præsentiæ, per quem Dei substantia est quasi infinite diffusa, et de se præsens infinitis spatiis : intellectus istum modum exsistendi infinitum uno intuitu videret, comprehenderet immensitatem; similiter in omnipotentia, videret potentiam creandi, potentiam transsubstantiandi, et alias infinitas, quæ in Deo sunt formaliter, uti et infinitas ideas, quæ sunt formaliter in Dei scientia; ad hæc autem vis infinita requiritur. Hæc sententia est etiam falsa : nam iste modus uniuscujusque attributi cum sit in Deo, non magis potest non videri viso Deo, quam unum attributum sine alio; deinde Dei infinitas non est intensiva, seu non habet proprie gradus perfectionis, nisi eminenter et comparative ad creaturas, est enim una simplicissima perfectio, nec videri potest quid sit Deus, nisi etiam videatur quid sit ejus infinitas, utpote positiva ejus perfectio essentialis; et beati non tantum vident Deum esse, sed etiam quid sit, sive vident quidditative et entitative infinitam ejus perfectionem, et totum quodlibet attributum, alias Deus non videretur : et ad hoc sufficit lumen altioris ordinis, et vis finita, quia beati, licet videant infinitum Deum, non tamen infinite, adeoque non comprehensive, similiter vident

immensitatem, sed non immense; seu vident totam, utpote indivisibilem et unam in omnibus rebus, sed non totaliter, similiter omnipotentiam, scientiam, etc., totam, sed non distincte secundum omnes earum habitudines, respectus et veluti comparationes. 3° Scotus, ut aiunt, putat quidem beatos videre omnia attributa, sed ait hoc non esse necessarium ex vi visionis essentiæ, et absolute posse videri Dei essentiam sine attributis utpote distinctis formaliter in re ab essentia; sed hæc distinctio formalis in re supra rejecta est, et tota distinctio virtutis aut rationis ratiocinatæ non sufficit ut unum sine alio videri possit. 4° Durandus, Capreolus, etc., dicunt quamvis per visionem Dei non possit videri Dei essentia sine omnibus attributis, per alium tamen actum posse videri unum attributum sine alio, nimirum per verbum mentis inadæquatum, per verbum autem mentis adæquatum videtur essentia cum omnibus attributis. Sed, licet per talia mentis verba inadæquata posset videri abstractive unum attributum sine alio (qua de re hic non agitur), non tamen intuitive; imo respectu visionis intuitivæ tale verbum inadæquatum est impossibile. Igitur :

Dico 1 : Omnes videntes Deum vident omnia ejus attributa, omnemque essentialem Dei perfectionem formaliter in eo exsistentem; neque aliter fieri potest etiam de potentia absoluta, supposita, clara Dei, prout in se est, visione; ita theologi communiter, D. Thomas, Bonaventura, etc. Quia videre Deum prout in se est, est videre totam perfectionem quæ formaliter et essentialiter includitur in *esse* Dei, ut Deus est; et sicut impossibile est videre intuitive naturam hominis, ut humana est, non videndo essentialia ejus prædicata, aut videri individuam naturam Petri ut hæc est, non videndo propriam ejus entitatem et individuam differentiam : ita impossibile est videre Divinitatem ut Divinitas est, non videndo omnem ejus essentialem perfectionem secundum proprium et individualem ejus modum; nempe omnia ejus attributa, quæ sunt de essentia, utpote in reipsa una simplicissima perfectio. Unde non potest videri unum sine alio. Idcirco :

Dico 2 : Non oportet, ut qui videt Deum, videat ejus attributa per modum plurium; sed ea videt ut vere sunt una simplex perfectio absoluta, formaliter continens omnes perfectiones, quas nos multis attributis significamus. Triplex est ex mente Durandi modus illa distincte cognoscendi. 1° Per actus distinctos, ita ut distinctio se teneat ex parte actuum; et sic certum est illa non cognosci distincte a beatis. 2° Per cognitionem distinctam ita ut distinctio se teneat ex parte objecti, sive cognoscantur illa ut distincta. Si Durandus id intelligat de actuali distinctione, cum non sint sic distincta, etiam nec sic cognoscuntur, sed de actuali per habitudines et comparationes ad res creatas, possunt quidem, sed non est necesse sic cognosci. 3° Per proprium conceptum et non per communem tantum, et sic distincte videntur prout sunt in se una simplicissima Dei perfectio; cumque virtualis attributorum distinctio non sit a parte rei, non est opus ut hæc in eis videatur. Denique probabile est beatos videre distincte omnia attributa non tantum quæ in via de Deo cognoscimus, sed etiam possibilia, seu quæ de Deo possunt cognosci aut videri sub propriis habitudinibus ad creaturas.

CAPUT XXIII.

An beati videntes divinam essentiam, necessario videant simul tres personas et eodem modo.

Nota 1 : Scotus ait posse de absoluta potentia videri Deum essentialiter subsistentem in divinitate, non visis subsistentiis relativis, seu non visis relationibus : Quia 1° relationes non sunt de essentiali objecti beatifici ratione; 2° divina essentia est primarium objectum, relationes secundarium; 3° essentia et relationes distinguuntur formaliter; 4° potest communicari essentia non communicata relatione, v. g. Pater communicat Filio essentiam, non suam relationem; ergo potest etiam videri essentia non visa relatione. Hæ rationes infra solventur.

Nota 2 : Quidam dicunt cognitione judicativa (de apprehensiva negant) posse intuitive cognosci essentiam sine personis; judicando, v. g. Deum esse unum et non judicando quomodo generet. Hoc quidem potest fieri judicium, imo et apprehensio, sed per aliam cognitionem extra essentiam; id tamen non facit rem.

Nota 3 : Alii dicunt necessarium omnino esse, ut, visa essentia, videantur personæ omnes eodem modo, quo videtur essentia; ita D. Thomas, Gabriel, Henricus, etc., et juxta hanc sententiam :

Dico 1 : Certum est omnes beatos videre Deum trinum et unum, prout in se est, de fide; sub his enim terminis habetur in concilio Florentino : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem* (*I Cor.* XIII, 12). Hinc colligitur quod sicut nunc cognoscimus Deum unum et trinum per fidem obscure, ita tunc clare eum videbimus per lumen gloriæ.

Dico 2 : Visio intuitiva essentiæ divinæ ex se et seclusis miraculis, necessario est etiam visio personarum; potestque probari : 1° Ex Joan. XIV, 9 : *Philippe, qui videt me, videt et Patrem meum;* nempe non visione corporali, nec per fidem tantum ut quidam explicant, sed visione clara et intuitiva, *quia ego in Patre et Pater in me est* (*Ibid.* 11); id est ex visæ essentiæ unitate, sequitur necessario visio personarum, non tantum ut sunt unus Deus, sed etiam ut sunt personæ : et quamvis Philippus non id rogaret Christum, nec cogitaret de ista beatifica visione, tamen Christus, arrepta occasione, juxta sanctos Patres, respondit de visione ac cognitione sui et Patris, sive per fidem sive per lumen gloriæ. 2° Visio Dei est perfecte intuitiva, ergo videtur Deus sicuti est et juxta omnes ejus exsistentiæ conditiones, quas habet a parte rei. Deinde ea quæ in re et ex natura rei non distinguuntur, necessario simul

videntur, quando videntur prout in se sunt. 3° Essentia et relatio non solum sunt idem, sed ita sunt inter se connexæ, ut essentia ex vi suæ rationis essentialis petat terminari per relationes; ergo non potest videri essentia secundum omnia prædicata essentialia, quin simul videantur relationes.

Dico 3 : Fieri non potest etiam de potentia absoluta ut videatur clare et intuitive divina essentia, non visis eodem modo relationibus divinis. Solent id probare ex sola identitate inter essentiam et relationem, dicendo impossibile esse videre aliquid prout in se est, et non videre quidquid est idem cum illo. Sed hoc videtur non sat probare; quia licet videretur essentia non visis personis, v. g. præscindendo, non videretur tamen aliter quam sit, sed solum non videretur omni modo quo est. Hoc tantum verum est quando habetur adæquata identitas. Aliter ergo sic probatur : Si videri posset essentia sine relationibus, vel id fieret per eamdem visionem quam nunc beati habent, vel per aliam ab ea distinctam. Non primum, quia ista visio ex sua natura nunc repræsentat essentiam et personas; cumque ista visio sit quædam forma et actus ultimus, non potest non habere suum effectum formalem integrum, id est, repræsentare essentiam et personas. Ergo, etc. Non secundum, quia ista alia visio, vel esset *specie* diversa, quam supra negavimus dari posse, vel *numero* tantum, quæ non sufficit ad tantam diversitatem, cum hæc visio semper foret ex natura sua cognitio quidditativa et intuitiva essentiæ.

Ad quatuor rationes quas supra affert Scotus, sic respondeo. Ad primam : Quamvis relationes non essent de essentiali objecti beatifici ratione, in ordine tamen ad visionem prout cognitio est, possunt habere necessariam cum essentia connexionem. Ad secundam : Quando secundarium objectum per aliud vel ratione vel re distinctum, cognoscitur in se seu per se, non potest actus attingere primarium objectum sine secundario, v. gr. relationem sine termino. Ad tertiam : Negatur essentiam et relationes distingui inter se formaliter; datur enim tantum virtualis inter illas distinctio, non formalis : ex virtuali autem nihil infertur. Ad quartam : Potest quidem divina essentia realiter communicari, non communicata relatione : 1° Quia communicatio est realis proprietas ipsius essentiæ divinæ, quæ illi realiter convenit ratione infinitatis; videri autem tantum convenit essentiæ divinæ per extrinsecum actum visionis quæ talis est non ratione infinitatis divinæ essentiæ, sed ex sua natura. 2° Quia communicatio quæ ordinatur vel ad subsistendum vel constituendum ens, non habet eamdem connexionem cum aliis omnibus rebus, ad quas talis res dicit habitudinem : at vero cognitio propria et intuitiva habet connexionem cum illis.

CAPUT XXIV.

An beati videntes Deum, videant aut videre possint liberos ejus voluntatis actus.

Nota : Duplex est dicendi modus : 1° est videntem Deum necessario videre omnia libera divinæ voluntatis decreta, consilia, operum illius rationes, quia ista decreta non magis distinguuntur a Dei substantia, quam attributa, visa autem Dei substantia videntur attributa; ergo et decreta, quæ, licet addant determinationem ad tale objectum, tamen hæc determinatio nil ponit distinctum a Dei substantia. 2° impossibile esse viso Deo videre in eo liberum ipsius decretum; quia ista liberi decreti determinatio nil est in ipso Deo, et videtur tantum id quod est realiter in ipso Deo, ergo, etc. Itaque media inter has opiniones oppositas via procedendo :

Dico 1 : Non est necessarium, ut qui videt Deum, videat omnia libera voluntatis ejus consilia. Hoc omnes theologi soli animæ Christi tanquam singulare et proprium tribuunt; et sanctus Dionysius ait inferiores angelos illuminari a superioribus de consiliis divinis, quia non omnes ea norunt; imo angelus licet videat alterius substantiam ac potentias, non tamen videt ejus conceptus et consilia, si hic nolit. Ergo beatus potest videre Dei substantiam et non ejus decreta atque consilia; quin et nullum videre. Quamvis hæc conclusio non videatur esse de fide; est tamen omnino vera.

Dico 2 : Non est impossibile, viso Deo, videre liberam voluntatis ejus determinationem, imo credendum est beatos nunc videre similia Dei decreta; non omnes omnia, sed unumquemque pro ratione sui status ac beatitudinis : ita communiter theologi. Incredibile enim videtur, quod Deus possit manifestare suam substantiam ac potentiam, prout in se est, et non suam voluntatem. Si autem possit, verisimile est illum id præstare beatis, cum ad eorum statum ac beatitudinem istud conducat; imo Patres sæpe docent beatos valde delectari videndo in verbo mirabiles divinæ providentiæ rationes circa se, et aliorum salutem. Sola difficultas sita est in explicando modum, quo ista vident; et triplex affertur.

1. Potest dici liberum divinæ voluntatis decretum videri ex viso ejus objecto, et aliqua mutatione in ipso objecto facta vi talis decreti, quandoquidem in Deo nil mutetur. Sed contra : Sic explicatur obscurum per obscurius, nec sic videretur Dei voluntatis determinatio in seipsa, sed in effectu, ex quo solo non potest sciri semper Dei voluntas, seu cur id velit; deinde libera Dei voluntas, qua, v. g. vult obligare aliquem ad faciendum tale quid tali tempore, nihil reale physicum ponit in objecto, ergo non potest ex objecto illa cognosci.

2. Posset dici beatos videre hæc in verbo ex sola libera Dei manifestatione, non ex activa luminis virtute, sed solum quia Deus ipse vult, unde quoad istos liberos actus, Deus dicitur speculum voluntarium; id est, si vult, videntur; si non vult, non videntur. Hoc quidem verum est; sed sic non explicatur modus quo Deus illos manifestat, sive quid Deus in se ostendat, quo illi cognoscantur sive antecedenter, sive consequenter ad visionem beatificam.

3. Posset fortasse aliquis dicere istum modum quo beati vident liberos actus Dei, nobis esse inexplicabilem, utpote qui superet humanum captum; nec id sane improbabile. Cæterum ut aliquid lucis afferam, tria in hac re distinguo : ipsam visionem, ejus principium et ejus objectum. Quoad *visionem*, dico posse a Deo dari visionem talis ac tantæ perfectionis, quæ sufficiat ad manifestandam et Dei substantiam et simul liberum ejus decretum; quæ visio individualiter tantum non specifice, perfectior sit illa visione, qua videtur sola substantia in sua entitate et reali perfectione individuali. Hinc posita tali visione in intellectu sicut necessario videtur Dei substantia, ita videtur necessario actus ejus liber seu decretum quoad *visionis principium*, id est lumen gloriæ. Dico Deum dare et lumen et immediatum essentiæ suæ per modum speciei concursum accommodatum prædictæ tali ac tantæ visioni; et ista infusio lumini cum tali concursu est instar divinæ locutionis, qua Deus revelat suas cogitationes. Producendo igitur talem visionem cum tali lumine et tali divinæ essentiæ concursu, videtur necessario et substantia et actus liber Dei. Quoad *visionis objectum*. Sicut videtur in se liber divinæ voluntatis actus prout terminatur ad tale objectum, ita ipsum objectum simul cum ipso actu videtur in se quatenus est terminus istius divinæ determinationis; atque hinc colliges visiones beatificas non omnes esse quoad perfectionem objectivam repræsentandi libera Dei decreta, æqualiter perfectas; cumque nulla talis visio possit repræsentare omnia ista decreta, id est, quæ sunt vel esse possunt, ideo nulla potest esse Dei comprehensio.

CAPUT XXV.

An, viso Deo, possint in ipso videri creaturæ; nempe tanquam secundarium objectum.

Nota 1 : Dupliciter creaturæ possunt videri in Deo : 1° secundum esse eminentiale, quod in Deo habent; et hoc *esse* nil est aliud quam ipsa creatrix essentia, adeoque non est creatura *quod factum est in ipso vita erat* (*Joan.* I, 3, 4). De hoc *esse* non est quæstio : certum est enim illud videri ab omnibus beatis. 2° Secundum earum *esse* proprium sive secundum proprias earum essentias limitatas et inter se distinctas, et de hoc est quæstio.

Nota 2 : Dupliciter dicitur creatura videri in verbo : 1° *causaliter* quando creaturæ cognitio, licet sit actus distinctus a visione verbi seu Dei, tamen ex illa visione resultat vel per causalitem physicam vel per proportionem quamdam; quia nempe ob visionem et statum beatificum confertur ejusmodi cognitio, v. g. per illuminationes, revelationes; sed de ista cognitione non hic agitur. 2° *Formaliter*, quando per eamdem visionem beatificam, qua videtur verbum (id est Deus), sive quando per eumdem actum, speciem et lumen, quo videtur verbum, videtur creatura, quæ in verbo videri dicitur.

Nota 3 : Uno et eodem actu tripliciter duæ res aut plures cognosci possunt : 1° Possunt duo aut plura per unum actum cognosci ex virtute et efficientia cognoscentis, qui potest uno intuitu in utrumque tendere ratione unius principii, seu speciei intelligibilis communis, qua utitur : sic angelus cognoscit naturam leonis et equi; isque actus potest esse vel simplex æque primo attingens utramque rem, vel compositus per unam sui partem attingens hanc et per alteram illam; sed hoc non est cognoscere unam rem in alia, quia non cognoscitur una dependenter ab alia. 2° Possent plura uno actu cognosci ob essentialem connexionem quam inter se habent, quamvis unum non contineatur in alio, nec sit propria ratio illud attingendi, qualia sunt correlativa, Pater et Filius : sed nec hoc est cognoscere unum in alio, nempe ut in medio seu ratione cognoscendi. 3° Possunt plura uno actu cognosci ob inclusionem unius in alio, v. g. effectus in causa, conclusionis in principio, etc. : sic angeli cognoscunt proprietates in essentia. Ibi enim habetur et unitas seu indivisibilitas actus, et connexio objectorum, et ordo unius ad aliud in ratione medii cognoscendi. His positis :

Dico 1 : Possunt videri creaturæ in Deo secundum proprias naturas per eamdem visionem qua Deus ipse videtur, juxta perfectionem cujusque visionis beatæ, abstrahendo nunc a modo illas videndi in Deo, sive ut in causa, speculo, idea, sive ex natura visionis, vel ex voluntate Dei, ita communiter theologi, Bonaventura, Scotus, Durandus, Cajetanus, etc.; ita etiam D. Thomas, qui ait videntem Deum, videre in illo creaturas, tanquam in causa : non tamen omnes; easque videre per essentiam Dei, eadem visione qua Deum videt. Idem sentit D. Augustinus, dicens in angelis fuisse cognitionem matutinam et vespertinam creaturarum : *Matutinam*, id est cognitionem earum in Verbo eadem visione qua vident Verbum, et ad eas terminatam secundum proprium illarum *esse*, non vero tantum secundum *esse* ideale et eminentiale quod habent in Verbo· contra quosdam modernos, aliter de mente Augustini sentientes. *Vespertinam* autem, id est cognitionem creaturarum inferioris ordinis, de qua in tractatu *De angelis;* ita etiam Bernardus, Isidorus, Gregorius, etc. Hæc sententia est contra Henricum, Ockam, Gabrielem, etc., qui negant creaturas posse videri in Deo proprie ac formaliter et eodem actu, sed solum causaliter. Contra eos sic probatur : Quia id non implicat, ut infra videbitur : Deus enim cognoscendo se ipsum sua scientia infinita, cognoscit in se creaturas; ergo elevando intellectum creatum ad participationem istius scientiæ, qua se intuetur, potest etiam eum simul elevare ad participationem ejusdem scientiæ, qua creaturas in se intuetur. Dixi ad *participationem*, non ad æqualitatem; quia cum Deus se comprehendat, cognoscit in se omnia possibilia : intellectus autem creatus non potest elevari ad Dei comprehensionem.

Dico 2 : Per visionem Dei possunt videri creaturæ in Deo tanquam in causa et medio cognito,

per quod et in quo videntur alia simplici intuitu et sine discursu. Ita D. Thomas, Cajetanus, Dionysius, etc. Quia Deus videt in se ut in causa creaturas, saltem ut possibiles; ergo etiam per visionem creatam divinæ essentiæ possunt hoc modo in illa videri, cum id non repugnet ex parte objecti.

Objicies 1 : Dei essentia, virtus, potentia, imo et idea in se est res absoluta, nullum habens respectum realem ad creaturas possibiles; ergo ut absoluta non potest ferre eum, qui ipsam videt, in cognitionem alterius rei formaliter dissimilis; sive non potest esse medium et ratio cognoscendi aliam rem distinctam, cujus perfectionem et naturam in se formaliter non continet, id est, creaturas possibiles

Respondeo : Nego consequens. Quia ut aliqua res cognita medium sit ad cognoscendam aliam rem, etiam quidditative et secundum proprium ejus conceptum diversam, non opus est ut dicat respectum realem ad illam, sed sufficit ut illam in se eminenter contineat, et talem inter se habeant connexionem ut una ex alia resultet, vel emanare possit, etiam si utraque sit absoluta; et sic se habet essentia Dei respectu creaturarum quæ ab illa manant in esse tum possibili tum actuali. Sic angelus cognoscendo suam naturam absolutam, cognoscit simul sine discursu, ipsius proprietates, quæ sunt etiam res absolutæ. Imo relativum ut relativum non est medium cognoscendi, sed est quædam inter res absolutas connexio causalitatis, quæ licet fundet relationem vel realem vel rationis, non est tamen formaliter relatio. Deinde istud medium cognitum quod ducit in cognitionem alterius rei, v. g. essentia respectu suarum proprietatum, et causa æquivoca respectu suorum effectuum non servit ad cognoscendam illam instar sui, sed ad cognoscendam secundum istud esse, quod potest a se participare.

Obj. 2 : Non quia Deus est creaturarum causa, eas scit, sed quia eas scit, est earum causa, operatur enim quia intelligit; ergo non eas scit in se ut in causa, adeoque nec beati eas vident in eo ut in causa.

Respondeo 1° : Cum Deus sit suum et esse et intelligere, cognoscendo eas in se ut in causa, simul eas cognoscit in sua scientia, utpote reflexiva in se ipsam. 2° Scientia Dei concurrit ad causalitatem per modum conditionis dirigentis tantum voluntatem et omnipotentiam; Deus enim non est formaliter potens per scientiam, sed per suam substantiam: potestque omnia efficere, non quia scit, sed quia habet talem potentiam ratione suæ essentiæ continentis eminenter omne esse. Si autem per impossibile Dei omnipotentia auferretur, auferrentur etiam creaturæ possibiles, ac proinde Dei scientia respectu illarum.

Dico 3 : Probabiliter beati etiam vident creaturas in Deo, tanquam in idea seu in verbo increato et sub propria illarum ratione : quia beati videntes Deum, vident conceptum formalem, seu verbum increatum, quod Deus per suam scientiam practicam habet de creaturis; sed ille conceptus increatus Dei repræsentat omnes creaturas per ipsum cognitas : ergo in isto Dei Verbo viso et continente in se ideas creaturarum sub propriis rationibus, poterit qui illud videt, videre creaturas plures vel pauciores pro suo captu in illo Verbo repræsentatas. Nec obstat, ut jam dixi, quod istud verbum sit realiter res absoluta, respectu creaturarum; quia ista repræsentatio non est vera relatio, sed fundamentum, et una res absoluta cognita potest ducere in alterius cognitionem, uti imago respectu prototypi. Nec etiam obstat, quod istud verbum habeat rationem medii incogniti; potest enim etiam esse medium cognitum propter summam suam perfectionem, et quia idea divina virtualiter continet rem ideatam tanquam eminens ejus causa, quod non convenit speciei creatæ. Hinc collige quomodo intelligendum sit creaturas videri in Deo tanquam in speculo; id est, sicut videndo speculum, visus transit ad aliam rem repræsentatam per speculum, ita intellectus videndo Deum, etc. Sed non est paritas, nec propria locutio; quia visio non terminatur ad imaginem in speculo, sed immediate ad rem ipsam reflexam per speculum, et speculum videtur tantum concomitanter : non sic autem creaturarum visio in Deo.

Dico 4 : Nisi Dei essentia sit ratio videndi creaturas in ipsa, vel impossibile vel incredibile est eas videri una et eadem visione, qua Deus videtur, contra eos qui asserunt creaturas dici in Verbo videri solum, quia concomitanter videntur eadem visione qua Verbum per idem lumen, et per eamdem speciem seu essentiam divinam unitam instar speciei.

Probatur : Si posset uno actu seu una visione per solam concomitantiam videri essentia increata et creata, v. g. Deus et angelus, id fieret vel quia ista visio seu actus componeretur ex duabus partibus, vel quia idem actus indivisibilis æque primo ac directe attingeret utrumque objectum : non quatenus habens inter se connexionem, sed absolute et immediate in se. Primum dici non potest : quia si illæ duæ partes sint indivisibiles in se, non possunt uniri in uno actu, cum non habeant se per modum actus et potentiæ; si sint divisibiles extensive (quod tamen fieri non potest), non possunt habere terminum communem quo uniantur, una enim terminatur ad Deum, altera ad angelum. Nec secundum dici potest; quia licet angelus respectu rerum se inferiorum, possit una specie et uno actu universali intelligere plures res sine dependentia unius ab alia, ob suam capacitatem quæ excedit singularum cognoscibilitatem, non tamen id potest respectu superiorum angelorum, quia ejus virtus non æquat illarum cognoscibilitatem; ita nec beatus potest respectu Dei visionis. Deinde ista visio creaturarum per solam Dei visionis concomitantiam nihil confe-

ret ad augmentum hujus visionis, nec ad beatitudinem. Ergo, etc. Hinc juxta Durandum, etc., videtur talis visio impossibilis; quia cum actus visionis specificetur ab objecto, non potest idem indivisibilis et creatus tendere in plura, ut plura, nisi hæc conveniant in una ratione objectiva sub ratione cognoscibilis. Deus autem prout in se visibilis sicuti est, non habet hanc convenientiam cum creatura, utpote habens supremam objecti intelligibilis rationem, quæ non reperitur in creatura.

Dices : Dei essentia est veluti species universalis se et creaturas repræsentans in esse intelligibili; ergo potest illi respondere actus universalis, quo videatur et Deus et creaturæ in se et immediate.

Respondeo Dei essentiam non esse proprie speciem intelligibilem creaturarum. Non enim eas formaliter continet, sed eminenter tantum; atque ita formaliter est quasi species intelligibilis sui ipsius ducens immediate in cognitionem sui ; creaturarum vero mediate : quatenus dum cognoscitur id quod est formaliter in Deo, etiam cognoscitur id quod est in eo eminenter, non tamen æque primo, nec eodem modo, non quod sit aliquis ordo aut causalitas realis in isto actu indivisibili, sed tantum inter objecta, quorum unum est ratio cognoscendi aliud; et sicut objecta habent inter se habitudinem, ita ab ipso actu indivisibili attinguntur, unum ut primarium, ac ratio ob quam attingitur, alterum ut secundarium.

CAPUT XXVI.

An viso Deo necessarium sit videri creaturas, saltem ut possibiles.

Nota 1 : Durandus ait ex vi visionis Dei necessario videri omnes creaturas secundum esse possibile, secundum quod Dei omnipotentia habet necessariam cum illis in eo eminenter contentis connexionem; non vero secundum esse futurum, secundum quod pendent a libera Dei voluntate, quæ non necessario videtur viso Deo. Limitationem addit de potentia absoluta posse id impediri; sed sic destruit suam sententiam.

Nota 2 : Scotus dicit per Dei visionem non videri, nec posse videri omnia possibilia in actu secundo, quia ad hoc requireretur infinita attentio; sed videri omnia in actu primo, non quidem omnia simul, sed nunc ista, nunc illa juxta certum terminum a Deo stabilitum, etiamsi beatus ex se in actu primo sit ad omnia sufficiens. Hoc posset forte dici de lumine gloriæ, non vero de visione sive mutatione; quia ista diversa attentio facit diversam visionem utpote actus secundus informans.

Nota 3 : Henricus asserit non videri creaturas etiam possibiles in essentia, ut essentia est, quia est absoluta; sed videri in essentia, ut idea est, quia sic est relativa. At contra : Idea in re est etiam absoluta, nec dicit respectum realem, sed tantum rationis, qualem etiam dicit essentia ut est omnipotens.

Nota 4 : Posset dici tam perfectam visionem dari posse, ut omnia possibilia repræsentaret, quia tota omnium specierum possibilium collectio est finita; et contra dari posse tam imperfectam, ut nullam creatam rem aut creabilem repræsentaret, quia essentia Dei est absoluta sine ulla habitudine ac creaturas, quæ cum possit videri sine omnibus simul, potest etiam sine singulis. Similiter enim potest videri Dei essentia non concipiendo omnipotentiam sub hoc expresso conceptu omnipotentiæ includente habitudinem ad creaturas ; quia non opus est, ut qui videt Dei essentiam, videat ejus attributa, uti supra diximus. His notatis :

Dico 1 : Non est necesse, ut qui videt Deum, videat in eo omnes creaturas possibiles, neque quoad individua omnia, neque quoad specificas rationes . ita D. Thomas, Sotus, Paludanus, etc.; quia non est necesse, ut visa causa videantur omnes effectus in illa virtualiter contenti, nisi comprehendatur. Beati autem non comprehendunt Deum; ergo. Licet enim creaturæ possibiles secundum *esse* possibile non distinguantur a Deo, tamen secundum proprias naturas possibiles revera distinguuntur; et sic potest videri ille sine his. Visa quidem Dei essentia, Creaturæ videntur in verbo propter connexionem causalitatis, quæ est inter illas ut possibiles, et Deum ut omnipotentem, sitam in eminentiali inclusione unius in alio, et in naturali dependentia creaturæ a Deo; sed non sequitur inde quod omnes videantur, cum non sit visio comprehensiva ; ut enim omnes effectus videantur debet causa perfecte comprehendi; Deus quidem est quædam omnium possibilium repræsentatio naturalis in actu primo, sed non in actu secundo. Ut autem illa visio manifestet plures aut pauciores res in Dei essentia visa, sufficit ut perfectiori aut minus perfecto modo formalem Dei quatenus causæ, perfectionem repræsentet.

Dico 2 : Probabilius est non posse dari visionem Dei creatam, per quam videantur in Deo omnes res possibiles, cum juxta omnes ne animæ quidem Christi illa fuerit concessa : ita D. Thomas, Bonaventura, Scotus, etc., quia per illam divina essentia comprehenderetur.

Dico 3 : Non est necesse ut in Deo viso videatur aliqua creatura in particula secundum propriam ejus naturam specificam aut genericam; quia non videntur necessario omnes. Ergo potest aliqua non videri; nec est necesse ut videatur aliqua indeterminate, eadem enim est ratio pro una ac pro altera.

Dico 4 : Visa Dei essentia, probabiliter necesse est ut simul videatur quidquid est possibile aut creabile, saltem sub hoc conceptu generalissimo possibilis aut creabilis, etiamsi non videatur in particulari quodnam illud sit : quia viso Deo, necesse est videre eum esse omnipotentem ; non potest autem videri omnipotentia sub propria ratione et prout in se est, nisi ut efficax ad omne possibile vel creabile : sicut enim aliæ potentiæ non possunt cognosci sine objecto saltem adæquato, ita nec videri cl re

Dei omnipotentia sine conjunctione cum objecto possibili seu creabili ut sic. Quod autem viso Deo sit necesse videre eum ut omnipotentem, patet, quia omnipotentia est perfectio illi essentialis, et attributum per modum prædicati essentialis ; et sicut non potest videri quidditative Deus, non viso intellectu, et voluntate, ita nec videri non visa omnipotentia, quam non opus est ratione distinguere ab essentia.

Petes : Cur, viso Deo, hæ potius res, quam illæ in ipso videantur?

Respondeo : Causa radicalis, est libera Dei voluntas principalis agentis, sic determinantis intellectum, uti etiam aliquo modo meritorum exigentia. Alia causa magis proxima juxta D. Thomam est, quod contineantur quidam effectus notiores in causa, qui visa causa statim videntur, alii occultiores, qui, visa causa, non videntur ; et ita se habet intellectus videns creaturas in Deo ut in causa juxta mensuram ac perfectionem luminis. Sed cum hoc non satis explicet istam causam, melius sic exponitur : illa visionis diversitas proxime oritur ex majori vel minori, non specifica, nec intensiva, sed individuali perfectione ipsius entitatis visionis beatificæ, effectæ a lumine clariori vel minus claro, et a specie intelligibili, seu potius a concursu immediato divinæ essentiæ per modum speciei, juxta luminis exigentiam dato. Unde manente eadem entitate visionis, non possunt nunc hæ, postea aliæ creaturæ videri. Si autem Deus novas manifestet, tunc non manet eadem visio ; non enim potest privare formam suo effectu formali, si remaneat in suo subjecto ; cumque creaturæ videantur in Deo ut in causa ac tanquam in primario objecto, et medio cognito : ergo ut aliæ et aliæ videantur in Deo tanquam effectus in causa, debet Deus aliter et aliter videri. Denique cæteris paribus, eo perfectius videtur Deus, quo plures et meliores creaturæ videntur in eo ; quia eo perfectius penetratur et cognoscitur causa, quo plura et meliora in ea videntur effecta.

CAPUT XXVII.

An in Deo viso, videri possint creaturæ ut actuales, sive secundum suam exsistentiam actualem.

Nota 1 : Nonnulli dixerunt omnes beatos videntes Deum necessario videre præterita, præsentia et futura, id est omnia quæ Deus scit scientia visionis : supponunt enim eos videre in Deo omnes res possibiles ; ergo et exsistentes. Quam opinionem licet quidam moderni hæreticam putent, quia videtur Scriptura dicere angelos non omnia scire, v. gr. diem judicii : *De die autem illa et hora nemo scit, neque angeli, nisi solus Pater* (*Matth.* XXIV, 36). Deinde interrogant : *Quis est iste qui venit de Edom?* (*Isa.* LXIII, 1.) *Quis est iste rex gloriæ?* (*Psal.* XXIII, 8.) Ignorabant ergo id quod interrogabant. Tamen ista non sufficiunt ad faciendam certam fidem ; non est enim de fide angelos nescire diem judicii. Siquidem Marci XIII, 32, dicitur Filius etiam illam nescire sic : *De die autem illa vel hora nemo scit, neque angeli in cœlo, neque Filius, nisi Pater.* Id est, sicut Filius nescit ad dicendum, aut nescit a se, sed a Patre, vel nescit scientia humana et naturali ; ita posset dici de angelis, uti et de ista interrogatione posset dici interrogare non ignorando, sed admirando, vel potius non sunt angeli qui ista interrogant, aut forte sunt mali angeli

Porro videtur certum non omnes beatos videre in Deo omnia futura contingentia, neque omnes omnium cordium cogitationes, neque omnia quæ de rebus omnibus Deus facere disposuit. Scriptura enim docet angelos ab aliis instrui : *Angelus clamavit voce magna ad quatuor angelos*, etc. (*Apoc.* VII, 2). Unus angelus resistit alteri, nesciens Dei voluntatem. Angeli superiores illuminant inferiores, juxta sanctos Patres. Dein diximus supra non necessario videri omnia possibilia ; ergo nec futura.

Nota 2 : Ockam, Gabriel, Durandus et alii negant videri posse in Verbo creaturas ut exsistentes ; quia, inquiunt, cognitio exsistentiæ creaturæ est per visionem illius intuitivam : intuitiva visio non fit per medium cognitum, sed fit in re ipsa visa : jam vero creaturæ videntur in Verbo ut in causa seu ut in medio cognito ; ergo videntur ut possibiles tantum, non ut actuales seu exsistentes. Actuale enim eorum *esse* pendet a libera Dei voluntate, quæ potuit nil facere : imo actus pravi futuri pendent a voluntate creata se determinante cum Dei concursu ; ergo illorum exsistentia non potest videri in Verbo ut in causa, sed videri debent in seipsis. Ad hoc tamen sic respondetur. Sicut Deus in se ipso continet et perfectissime comprehendit creaturas non solum cognoscendo earum essentias et virtutes, sed etiam earum causalitates et determinationes quæ vel futuræ sunt, vel futuræ essent si crearentur, aut permitterentur tali modo operari ; ita potest communicare intellectui creato talem tamque perfectam creaturarum in se ipso visionem, ut illæ per eam videantur cum omnibus suis virtutibus, causalitatibus, determinationibus ; nam si Deus, ut apparet, potest per creatam scientiam infusam manifestare hujusmodi res secundum suas exsistentias, uti creditur Christus per hanc cognovisse clare futura contingentia in se ipsis ; multo magis id potest per scientiam beatam, quæ est altioris ordinis, utpote participans modo perfectiori Dei scientiam et æternitatem. Quare :

Dico 1 : Beati et possunt et de facto vident creaturas in Verbo, non tantum ut possibiles, sed etiam ut exsistentes, vel futuras in aliqua temporis differentia : ita D. Thomas et alii. Beati enim vident mysteria fidei in Verbo (nempe facta), et curant res nostras, juxta sanctos Patres ; ergo vident earum exsistentias ; deinde anima Christi videt in Verbo omnia quæ Deus videt scientia visionis. Non videtur

tamen convenire cuilibet visioni beatæ, ut dum per eam videtur creatura tanquam possibilis, statim etiam videatur ut exsistens si futura est, vel ut operans, si operatura est : perfectior enim est visio, qua cognoscitur creatura in Deo intuitive et ut exsistens, quam alia qua cognoscitur tantum ut possibilis, etiam si sit habitura exsistentiam. Unde visio, qua videntur illa duo simul, est distincta ab ea, qua videtur tantum alterutrum, magisque perfecta per suam ipsam entitatem individuam ; perfectiusque Deum et creaturas in Deo cum suis virtutibus, determinationibus, exsistentiis repræsentat.

Dico 2 : Beati ista omnia simul, et a principio suæ beatitudinis vident, et non successive, ita D. Thomas et alii contra Scotum, etc. Visio enim beata juxta D. Augustinum est invariabilis, utpote beatitudo ultima, ultimus meritorum terminus, adeoque non admittit in objecto successionem, alioquin ipsa mutaretur ; non enim potest fieri mutatio in effectu formali, nisi fiat etiam in forma. Dum autem Deus aliquid novum revelat angelis vel animabus beatis, id fit per revelationem extra visionem beatam ; quia cum non videant omnes omnia, sunt capaces revelationum et illuminationum circa multa contingentia.

CAPUT XXVIII.

Quæ res de facto videantur in Deo a beatis circa rem satis incertam.

Dico 1 : Beati vident in verbo mysteria fidei ; quæ in via crediderunt ; contrarium reputatur quasi erroneum.

Probatur ex I Cor. XIII, 9 : *Ex parte cognoscimus ; cum autem venerit*, etc., quia visio correspondet fidei ; ergo quæ per fidem credidimus, per visionem beatam videbimus. Item II Cor. III, 18 : *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes*, etc. Hæc tamen testimonia non satis id probant, possunt enim aliter intelligi.

Ratione igitur probatur. Quia talis visio est præmium congruens fidei ; fideles enim cupiunt videre quæ credunt ; ergo Deus faciet illos voti compotes. Non tamen omnes æquali claritate ea videbunt, utpote non omnes æquales in fide, sed æquali extensione seu numero mysteriorum ; quia omnes omnia saltem generaliter aut confuse aut implicite crediderunt. Deinde mysteria, quæ in uno individuo exsistunt, v. gr. in Deo, Christo, B. Virgine, hæc in individuo videbuntur : quæ autem exsistunt in multis individuis, v. gr. in Eucharistia, resurrectione, etc., hæc partim sub communi ratione, partim in aliquibus individuis videbuntur.

Dico 2 . Omnes beati videbunt in Deo totam mundi machinam cum suis omnibus partibus ac ordine, et cum omnibus speciebus, quibus constat, vel quæ aliquando in ea factæ fuerunt ; ita D. Thomas. Quia beatus appetitu quodam elicito, rationabili et consentaneo suæ naturæ (supposito ordine a Deo constituto in suis operibus), naturaliter appetit hæc omnia scire ; sed beatitudo explet omnem ordinatum appetitum etiam naturalem, perfectiorique modo expleri potest per ipsammet visionem beatam quam per aliam scientiam ; ergo, etc. Quare videbunt non tantum omnes species perfectas, sed etiam imperfectas : nec tantum naturales, sed etiam supernaturales (harum enim cognitio est maxima intellectus perfectio, et appetitui naturali consentanea), imo, v. gr. Christi anima, et B. Virginis. Videbunt aliquas ex possibilibus quæ nunquam erunt, sed continentur in potentia earum rerum, quæ factæ sunt, si nempe comprehendant has res factas, et earum potentiam. De aliis possibilibus, quæ in solius Dei potentia continentur, an videantur, incertum est. Nec tantum vident species, sed etiam aliqua individua, v. gr. hos cœlos, hos homines, etc. ; quia hæc cognitio est distinctior ac perfectior, et appetitus sciendi ad has res maxime determinatur. Quænam autem individua videant, censeo in singulis speciebus videre ea individua quæ sufficiunt ad cognoscendam distincte naturam specificam, et proprietatum varietatem, ac ea quæ ad prudentiam et providentiam statui uniuscujusque convenientem necessaria et opportuna sunt.

Quoad liberos et contingentes creaturarum actus tam præsentes quam futuros, aliqui dixerunt beatos cognoscere illos ex relatione angelorum ; sed contra : nec ipsi angeli possunt virtute naturali cognoscere hominis cogitationes sine ejus consensu, nec multa externa ob defectum attentionis, et in hac re, animæ sunt illis pares, quæ juxta B. Hieronymum, « mira celeritate possunt esse ubique, » intelligendo de mentis celeritate per attentionem et præsentiam. Non constat enim eas extra cœlum incedere. Hinc videntur animæ beatæ habere sicut angeli, inditas omnium harum rerum species. Præter hunc autem modum cognoscendi res extra Verbum,

Dico 3 : Beati probabiliter vident in Verbo ex his actibus liberis, aut contingentibus effectibus omnia quæ spectant ad cujusque statum ; ita D. Thomas. Quia, ut supra, beati id appetunt ; ergo visio beata eum appetitum satiat, utpote satians modo perfectiori. Unde vident : 1° ea omnia quæ expediunt ad operandum prudentissime ac jucundissime, et ad exsequendum convenientissime suum ministerium : 2° ea quæ reliquerunt in vita, suæ olim curæ commissa, si adhuc censeantur habere specialem eorum curam ; v. gr. fundator, religionis suæ res non tantum præteritas, sed etiam præsentes et futuras ; vident, inquam, ab initio suæ beatitudinis : 3° item orationes quæ in ecclesia ad eos funduntur, id est vident in Verbo ; ideoque fortasse nunc potius orantur sancti quam in lege veteri, quando justi mortui Deum nondum videbant. Interdum quidem potest accidere, ut inferior beatus plura in Verbo videat, quam alius superior ; quia plura possunt ad ejus statum pertinere, aut plures preces ad eum fundi ; sed superior et clarius Deum, et ex aliis rebus plures, vel meliores res, imo forte ex abundan-

tia suæ beatitudinis, easdem etiam quas inferior videt, videbit. Deinde licet beatus infimum meritum aut nullum proprium habeat, v. gr. infantes; visionem tamen probabiliter accipiet cum perfectione necessaria ad videndum res fidei et naturales; quoad verò aliqua contingentia, vel ea juxta merita si quæ habeat, vel per novas revelationes videbit.

CAPUT XXIX.

Cur clara Dei visio non sit ejus comprehensio; et quo modo ab illa differat.

Juxta Augustinum : « Illud comprehenditur quod ita videtur ut nihil illius lateat videntem. » Hinc :

Dico : Beatos non comprehendere Deum. Quia licet totum Deum videant, non tamen eum vident *totaliter*, seu aliquid illius illos latet. Per illud *totaliter*, non intelligitur quod non videant omnem et perfectionem, et ejus modum in Deo formaliter exsistentem, alioqui nec vere Deum viderent, utpote summe unum et indivisibilem : nec quod Deus non videatur summa visione possibili ex parte videntis, nec quod non videantur distinctissime ejus partes; Deus enim non habet partes utpote summe indivisibilis : nec quod inter cognitionem et objectum non servetur tanta proportio, ut quantum objectum cognitum excedit in perfectione alia objecta cognoscibilia, tantum excedat ejus cognitio omnes alias cognitiones; ista enim proportionalis comparatio impertinenter se habet ad rationem visionis comprehensivæ : neque etiam quod sit necessarium cognoscere Deum sub omnibus prædicatis, quæ illi convenire possunt; alioquin omnes beati Deum comprehenderent, cum illa omnia prædicata in re sint ipse Deus : nec denique juxta Nominales (qui negant creaturas videri in Verbo), quod per visionem beatam non possit ita cognosci Deus, ut simul per illam et ex vi illius videantur cunctæ creaturæ quæ a Deo pendere et procedere possunt; quia licet hoc verum sit, quando in Deo ut in causa, vel ex causa cognosci potest totum id quod ab illa fit vel fieri potest, tamen juxta illos creaturæ non cognoscuntur in Deo ut in causa; atque ita cognitio creaturarum seu effectuum nil confert ad perfectam cognitionem et comprehensionem Dei sive causæ, ac tantum se habet ad illam concomitanter utpote non proveniens ex illa : imo scientia, ut aiunt, qua comprehendit se Deus, est absoluta a creaturis etiam possibilibus. Sed dico, ad comprehendendum Deum totum et *totaliter* oportere non tantum cognoscere totum id quod in Deo cognito inest formaliter; sed etiam ita totum cognoscere ut ex vi talis cognitionis comprehendantur ea omnia quæ quovis modo a Dei essentia emanant aut emanare possunt. Quia ergo visio creata hoc non habet, nec habere potest, ideo non est comprehensio; est enim finita, et a lumine essentialiter et intensive finito procedit, atque ita per illam Deus non cognoscitur quantum est cognoscibilis; quia Deus est infinite cognoscibilis, visio autem creata non est infinite cognoscitiva : videt quidem beatus Dei essentiam esse infinite cognoscibilem, sed simul videt eam a se non videri infinite; Deus est objectum infinite cognoscibile per hoc quod in eo videri potest quidquid est possibile vel cognoscibile, per finitam autem visionem non potest sic videri.

CAPUT XXX.

An Deus ita sit homini invisibilis in hac vita ut ei clara Dei visio non possit dari.

Dico 1 : Certum est fieri posse, ut homo in corpore mortali elevetur secundum mentem ad Deum clare videndum; Christi enim anima a primo creationis suæ instanti sic semper eum vidit : ergo etiam alteri id potest concedi. Quia unio hypostatica nec physice ad visionem concurrit, nec physicam illius capacitatem dat. Dein anima potest ad illam visionem elevari ope specierum per se infusarum et sine concursu phantasiæ.

Dico 2 : De lege ordinaria non conceditur clara divinæ essentiæ visio hominibus in hac vita. Est de fide : *Deum nemo vidit unquam* (*I Joan.* IV, 12); *sed nec videre potest* (*I Tim.* VI, 16). *Non videbit me homo, et vivet* (*Exod.* XXXIII, 20). Estque contra Anomœos, Begardos et Beghinos, qui asserebant Deum clare videri in hac vita. Probatur primo, quia hujus vitæ tempus est tempus merendi et pugnandi, post est præmium in visione Dei consistens : *Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino : per fidem enim ambulamus*, etc. (*II Cor.* V, 7). *Cum venerit*, etc. (*I Cor.* XIII, 10). *Cum apparuerit, similes ei erimus*, etc. (*I Joan.* III, 2). Quia anima in corpore nil potest intelligere nisi modo materiali seu instar rerum materialium.

Petes 1 : An illa visio communicata homini in hac vita, abstrahat animam a corpore?

Respondeo : 1° Non abstrahere ex natura sua, quia anima Christi videns clare Deum, remansit semper unita corpori. 2° Nec abstrahere quoad substantialem corporis informationem, ut patuit in anima Christi, et patebit in corporibus beatis; visio enim non repugnat unioni corporis etiam mortalis, cum sit eadem unio cum corpore mortali, et immortali. 3° Abstrahere juxta D. Thomam ab operatione sensuum; potest tamen etiam ab illa non abstrahere : ut patet in Christo et in sanctis post corporum resurrectionem. Anima enim non obstante visione quæ per lumen gloriæ et virtutem obedientialem, non naturalem, fit, potest suas naturales actiones exercere.

Petes 2 : An Deus in lege ordinaria non communicandi homini mortali claram suæ essentiæ visionem, aliquando dispensarit?

Respondeo : Nunquam pro tota vita (Christo excepto) dispensasse cum ullo, ne quidem cum B. Virgine. Jam vero quoad breve tempus quasi in transitu, controvertitur : 1° de Moyse, quem Augustinus, D. Thomas, etc., censent vidisse Dei essentiam, sed sine sufficienti Scripturæ fundamento; videtur enim habuisse tantum visionem imaginariam et sensibilem, in aliquo splendore, ac majorem cum

Deo familiaritatem per relevationes et apparitiones. Ita dic etiam de Abrahamo, Jacob, etc. 2° De sancto Paulo quem raptum ad Dei visionem in paradisum censent sanctus Augustinus, D. Thomas, etc., contra Dionysium, Nazianzenum, etc., certo id videtur intelligi de raptu ad visionem Christi humanitatis, beatorum gloriæ, etc., et probabiliter cum cooperatione phantasmatum. 3° De sancto Benedicto negatur; fuit enim tantum revelatio ei facta. 4° De B. Virgine pie credi potest.

CAPUT XXXI.

An Deus sit ineffabilis, seu innominabilis.

Dico 1 : Deus vere ac proprie dicitur et est ineffabilis; ita eum concilium Lateranense, Dionysius, Augustinus, etc., vocant, quia effari nequimus, nisi quæ noscimus ; sed qualis Deus sit non noscimus. Ergo. Dicitur autem *ineffabilis*, non quod nullum possit habere nomen, quo mediante possimus de illo loqui, sed quod nulla voce humana, seu nullis verbis vocalibus quæ totam vim suam habent in significatione ad placitum ab hominibus imposita pro manifestandis nostris conceptibus, possit vere et proprie exprimi ac significari. Unde :

Dico 2 : Nullum est nomen Dei quod ipsum quidditative significet aut repræsentet, sicque dicitur *ineffabilis* : Ita D. Thomas, Dionysius, Augustinus, etc. Nobis enim impossibile est in hac vita Deum cognoscere quidditative ; ergo nec habere nomen quod ipsum quidditative repræsentet. Quod ad beatos attinet, illi non humano, sed angelico more de Deo loquuntur, manifestando in se ipsis suos conceptus. Scotus quidem et quidam alii dicunt viatores posse nomen imponere, quod de se quidditative non sibi, sed beatis Deum repræsentet, quia ipsi clarius ejus significationem videbunt, v. gr. nomen *substantia* significat ex hominum impositione substantiam prout in se est, quamvis homines non eam cognoscant prout in se est. Sed contra istud nomen *substantia* sicut concipitur, ita imponitur, et ita significat ; nomen enim non ab audiente, sed ab imponente habet totam suam significationem, nec significatio excedit unquam mentem imponentis ; si autem audiens illam rem tali nomine expressam distinctius intelligat, id non oritur ex vocis significatione, sed ex aliis speciebus, et ex alio modo cognoscendi audientis : sola enim vocis significatio quæ est per se, et ex vi talis nominis, non quæ est per accidens, et aliunde provenit, ordinatur ab imponente ad audientes. Ideo dum beati audito aliquo Dei nomine ab hominibus imposito, distinctius aut quidditative Deum cognoscunt, id non provenit ex istius nominis significatione, uti nec eorum cognitio quia percipiunt nostros sermones esse conformes suæ visioni Dei quidditativæ, sed provenit ex Dei visione, quam aliunde habebant. Unde infero contra quosdam non tantum nos, sed nec beatos, nec ipsum Deum posse nomen sibi imponere quod ipsis beatis significet Deum quidditative et ut in se est ; quia omne nomen ex vi suæ significationis nunquam generat cognitionem intuitivam rei significatæ : immediate enim dat speciem sui ipsius, et mediante specie vel auditu dat menti cognitionem rei significatæ ; atque ita est cognitio intuitiva soni sensibilis seu speciei, abstractiva autem rei significatæ. Et licet Deus se cognoscat quidditative, non potest tamen imponere nomen se quidditative significans ; nominis enim significatio commensuratur non suæ causæ seu imponenti, sed audienti. Loquentes quidem aut utentes Dei nominibus possunt alia via habere quidditativam Dei cognitionem, sed non ex vi et significatione talium nominum.

Dico 3 : Possunt Deo imponi nomina quæ illum aliquo modo significent, et sic non est omnino innominabilis aut ineffabilis : *Omnipotens nomen ejus*. (*Exod.* xv, 3). *Dominus nomen est tibi* (*Judith* ix, 10). Deus enim non est omnino nobis ignotus in hac vita; ergo potest nominari.

Sed dicitur innominabilis seu ineffabilis non solum nomine adæquato quod quidditative ejus substantiam exprimat, ut jam dictum est ; sed etiam quia ejus excellentia et natura nullo sermone quantumvis prolixo potest satis explicari.

CAPUT XXXII.

De variis Dei nominibus nempe ut unus est, non vero ut trinus.

Dico 1 : Potest Deus habere nomen proprium ; ita D. Thomas. *Proprium*, inquam : 1° prout opponitur *metaphorico*, v. gr. attributa quæ proprie de Deo dicuntur ; 2° prout opponitur *communi*, v. gr. nomina quæ concipimus, Deo et creaturæ communia, facta per aliquam additionem soli Deo propria.

Dico 2 : Potest Deus habere nomen substantiale, seu ejus substantiam significans; ita D. Thomas. 1° Negativum, v. gr. *infinitus*, *incorruptibilis*, et similia, quæ quoad significatum materiale seu substantiam ista negatione indicatam, prædicantur de Deo substantialiter : quamvis quoad formale seu modum significandi prædicentur accidentaliter necessario, nempe secundum nomen, non rem ; quia negatio nihil reale est. 2° Relativum ad creaturas libere ponendas, v. gr. *Creator*, *Dominus*, et similia, quæ ut supra quoad materiale significatum prædicantur de Deo substantialiter, et quoad formale seu denominationem extrinsecam, et relationem ex tempore importatam, accidentaliter, contingenter. 3° Absolutum, v. gr. *bonus*, *sapiens*, et similia significantia absolutam in Deo perfectionem, id est, Dei substantiam quoad rem, quamvis quasi per modum qualitatis. Quoad vero nomina significantia liberos Dei actus immanentes cum relatione ad creaturas, v. gr. præscientia, prædestinatio, et cum directe Dei substantiam significent et connotative relationem, respectu directæ significationis dicuntur de Deo substantialiter : Significant enim substantialem actum immanentem ; respectu autem seu ratione connotati, quasi contingenter : quia illa relatio potuisset absolute non esse ratione sui termini qui contingens est. Hinc collige quædam istorum nomi-

num prædicari substantialiter et essentialiter, quædam non omnino substantialiter et essentialiter ratione connotati. Rursus prædicata substantialia, alia sunt absoluta sine *relatione* ad creaturas, etiam ut possibiles, v. gr. *Deus*, *qui est*, *beatitudo Dei*, etc.; alia cum *relatione*, v. gr. *omnipotentia*, *scientia simplicis intelligentiæ*, etc.; item alia prædicantur essentialiter in *quale quid*, v. gr. *justus*, *sapiens;* alia in *quid*, v. gr. *Deus*, *substantia*.

Dico 3: Sunt duo præcipua nomina quæ Dei substantiam significant seu quid sit.

1. Est *Deus*, Hebraice *el;* et licet derivetur vel a verbo θέειν currere, vel αἴθειν urere, vel θεᾶσθαι prospicere; tamen his non obstantibus, et sub istis etymologiis intelligimus summam propriam Dei substantiam, uti per nomen *angelus*, angeli substantiam. Istud nomen *Deus* est terminus non communis, sed singularis, significans naturam singularem incommunicabilem multis deis; et dum dicuntur sancti aut fideles dii : *Ego dixi, dii estis* (*Psal.* LXXXI, 6); id dicitur analogice, uti et de idolis gentium, sicut homo dicitur de vero et picto. Dum autem negamus idolum esse Deum, tunc *Deus* sumitur in propria singulari significatione.

2. Est *Qui est*, quo significatur Dei æternitas, immobilitas, asseitas, omnis essendi perfectio, juxta sanctos Patres varios varie illud exponentes. Addi solet nomen *Jehova* quod probabiliter non differt a præcedenti, quamvis aliter videatur supponere D. Thomas.

Alia nomina vel ad hæc reducuntur, vel relationem habent ad creaturas, v. g. *dominus*, *altissimus*, *fortis*, etc.

LIBER III.

De positivis Dei attributis, nempe scientia seu intellectu voluntate et potentia.

CAPUT PRIMUM.

De scientia quam Deus habet de se.

Dico 1 : Scientia Dei est clara et evidens rei cognitio, intellectualis, et immaterialis, abstrahendo ab accidentis, qualitatis, habitus, et cujuscunque potentialitatis ratione; adeoque in Deo non est scientia per modum actus primi, sed per se et connaturaliter in actu secundo : vel potius est ipse actus secundus per essentiam, ac per se subsistens, maxime illa scientia quam de se ipso ac sua natura habet, est comprehensiva objecti nobilissimi, actualissima, verissima, clarissima, summa, necessaria, invariabilis, simplicissima, sine discursu, judicativa, denique perfectissima.

Dico 2 : Ista scientia nec dicitur *scientia quia*, non enim Deus se cognoscit per effectus et medium extrinsecum, sed per se ipsum; nec *scientia propter quid*, quia Deus non habet sui causam.

CAPUT II.

De scientia quam Deus habet de creaturis ut possibilibus.

Non dubitatur, quin Deus harum scientiam habeat, et quidem secundum proprias earum rationes ac differentias, quibus inter se distinguuntur; alioqui non posset illas producere. Constat quoque quod nec hanc a creaturis accipiat, nec egeat principio externo, specie aut actu ad eas cognoscendas, cum omnia per suam substantiam, quæ sufficit ad ea intelligibiliter repræsentanda, cognoscat; sed de modo istam scientiam explicandi, controvertitur, et triplex assignatur :

Primus modus et verus sic : Deus cognoscit illas in se tanquam in causa, ita ut ipsamet essentia sit veluti medium cognitum, per quod creaturæ quoad suas essentias et exsistentias possibiles cognoscuntur; ita D. Thomas, Cajetanus, Durandus, Dionysius, etc. Probatur, quia modus cognoscendi est nobilissimus et perfectissimus, tum ex parte cognoscentis, tum ex parte objecti secundarii, seu creaturæ qua in se, et directe ac secundum respectum divinæ essentiæ tanquam causæ, immediate cognoscitur : nec potest opponi quod Deus cognoscat quidem creaturas possibiles immediate in se ipsis; sed non in sua essentia divina tanquam in causa; quia ista cognitio vel dependeret a Dei scientia tanquam a causa, et sic creaturæ cognoscerentur in Dei scientia tanquam in causa, seu in ipso Deo, vel se haberet tantum concomitanter ad scientiam Dei de se ipso, et sic nihil faceret ad hanc scientiam Dei, comprehensivam sui ipsius; non enim perfectius se cognosceret cum illa, quam sine illa concomitantia Deus per scientiam sui ipsius solius se comprehenderet : ergo illa nil adderet.

Ad id autem quod objiciunt Deum esse rem absolutam nec continere in se formaliter creaturas, jam responsum est supra, agendo de visione beata. Dein Deus non ideo est, nec ideo formaliter constituitur omnipotens quia cognoscit omnia possibilia, sed contra, quia est omnipotens, ideo scit omnia possibilia : non enim operatur per suam scientiam ut principium physicum effectivum, sed ut suæ operationis directivum tantum. Dumque sic cognoscit creaturas in se, ut in causa, non facit discursum virtualem, unum ex alio inferendo; non sunt enim duo actus in Deo virtualiter, sed unicus simplex, qui secundum nostrum modum concipiendi virtute, continet discursum per emanationem unius cognitionis ex alia, uti unum attributum ex alio indistincto; vel potius idem actus, quo Deus se intuetur, et in se creaturas, concipitur a nobis non ut duplex ratione distinctus secundum duos terminos, sed ut idem secundum suum utrumque terminum primarium

et secundarium, et sic sine ullo discursu virtuali.

Secundus modus : Divina essentia intelligitur esse de se eminens species intelligibilis tum sui ipsius, tum virtualis creaturarum, has omnes virtute et eminenter continens, ita ut intellectus divinus directe immediateque tendat et in sui, et in creaturarum impossibilium cognitionem tanquam in binum objectum quasi æque primarium, ita ut cognitio qua Deus se cognoscit, non sit ratio cognoscendi creaturas in se ipsis, sed æque tendat et in has et in se, cognitione concomitante ; ita Scotus, Ockam, etc. Quamvis iste modus non sit improbabilis, tamen a D. Thoma et aliis rejicitur ob illam duplicem scientiam seu cognitionem qua Deus et se et creaturas concomitanter cognoscit : prima enim qua Deus se cognoscit, sufficit, nec altera ponit perfectionem simpliciter, imo videtur esse imperfectio iste modus repræsentandi, et concurrendi speciei intelligibilis creaturarum. Deinde si neutra sit connexa cum alia, quomodo est comprehensiva ?

Tertius modus : Per reflexionem sic fit nostro modo intelligendi : prioritate rationis concipitur in scientia Dei esse quasi verbum seu conceptus expressus creaturarum ; deinde Deus intuendo se ipsum quatenus est talis conceptus, in se tanquam in imagine aut idea repræsentatas videt creaturas. Sed hæc scientia Dei non est illa prima et directa qua per conceptum essentialem repræsentat in se creaturas ; est enim tantum reflexa qua reflectit et scit se illas cognoscere. De prima hic agitur, non de hac.

CAPUT III.

De scientia quam Deus habet de creaturis aliquando futuris aut exsistentibus.

Dico 1 : De fide certum est Deum cognoscere clare, et sigillatim omnes creaturas, et earum actiones, quæ sunt, fuerunt, et erunt in quovis tempore aut duratione : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat* (*Gen.* I, 31). *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus* (*Hebr.* IV, 13). *Et novit omnia* (*I Joan.* III, 20 ; *II Paral.* VI, 30). *Qui intelligit omnia eorum opera* (*Psal.* XXXII, 15). Omnia enim Deus, etiam minutissima quæque in se continet, ergo ea videt ; nec ea efficere, iisque prospicere posset, nisi nosset. Dum autem Hieronymus videtur dicere quod Deus nesciat nasci et mori culices, etc., solum vult Deum non ita curare vilia et irrationalia secundum se spectata, sicut humana, et hominum salutem ; imo supponit Deum omnia ista minutissima scire.

Dico 2 : Deus non tantum ipsas res, sed etiam earum privationes et negationes scit ; *negationes*, inquam : 1° De omnibus entibus possibilibus, quæ nunquam erunt : scit enim per scientiam simplicis intelligentiæ earum essentiam et proprietates si fierent, et scit nec esse, nec fore ; 2° de entibus quæ nunc non exsistant, sed vel fuerunt, vel erunt : eorum enim exsistentiam in sua temporis differentia et actualem nunc eorum exsistentiæ negationem noscit per scientiam visionis ; 3° de entibus chimericis quæ nec sunt, nec esse possunt : id est, Deus cognoscit illas negationes prout sunt, aut esse possunt saltem objective in mente hominis, et judicium quo homo judicat aliquid non esse possibile, seu esse ens fictum ; sed Deus ipse nil fingit : item noscit mala *pœnæ* notitia approbationis, *culpæ* simplici notitia, non approbationis. *Privationes* quæ solum addunt ex parte subjecti capacitatem, vel debitæ formæ carentiam, eodem modo noscit ac negationes. Jam vero cum malum probabilius consistat formaliter in privatione debita bonitatis, et si sit morale, in carentia rectitudinis debita tali actui libero ; cumque bonitas alia sit formalis, quæ inhæret actui, et alia objecti, v. g. Dei, aut finis, in quem tendit, hinc Deus proxime et immediate noscit malum per cognitionem formalis bonitatis, seu rectitudinis qua caret ; remote, per objecti bonitatem : proxima enim ratio cognoscendi privationem, est per oppositum habitum, per quam etiam cognoscitur quo modo actus privetur debito ordine ad finem vel objectum. Sic etiam Deus falsitatem cognoscit.

Dico 3 : Omne ens creatum quod Deus cognoscit tanquam ens reale exsistens in aliqua temporis differentia, semper ab æterno cognoscit (*Dan.* XIII, 42 ; *Sap.* IX, 9), quia Dei cognitio est infinita, æterna, complectens omne tempus, immutabilis, invariabilis, in ea nec futurum nec præteritum. Unde ab æterno, v. gr. videt Adam ut exsistentem in tali tempore, in priori futurum, in sequenti præteritum, et hoc ab æterno videt semper sine mutatione, mutaturque tantum temporum coexsistentia. Ita dic de visione Antichristi futuri. Atque hæc scientia quamvis non sit simpliciter necessaria, quia creaturarum exsistentia potest non esse, postquam tamen terminata est ad talis objecti exsistentiam, et necessaria necessitate immutabilitatis.

Quomodo autem noscat futura contingentia antequam sint, et quomodo stet libertas arbitrii ac rerum contingentia cum scientia ; uti et quomodo cognoscat contingentia, quæ futura essent si talis conditio poneretur, alibi tractatur. An Deus cognoscat infinita ? pendet ex hoc : An Deus possit facere infinitum actu ? Sed hoc prætereo.

CAPUT IV.

De divisionibus scientiæ Dei, et an sit practica, seu causa rerum.

Dico 1 : Quamvis Dei scientia sit una et simplicissima in se, tamen juxta nostrum modum concipiendi inadæquate varie dividitur : alia enim scientia ipsius Dei ; alia creaturarum, nempe ex parte objectorum ; deinde alia visionis et intuitiva qua Deus videt res exsistentes in quavis temporis differentia, præteriti, præsentis, futuri. Hæc respectu Dei est absolute necessaria, respectu creaturarum, conditionate necessaria. Alia simplicis intelligentiæ, et abstractiva, qua cognoscit res possibiles abstrahendo ab actuali earum exsistentia : ideoque est abstractiva, et simul necessaria, quia earum possibilitas est necessaria. Alia speculativa, quæ in mera

veritatis cognitione sistit; alia practica, quæ est de re operabili, estque principium directivum operandi res cognitas. Hæc scientia non est practica prout est de Deo, quia sic non est de re operabili a sciente; et licet Deus sit amabilis a se, id tamen non est praxis, quia iste amor non est liber : praxis autem requirit liberum actionis dominum; et in Deo intellectus non est regula voluntatis ad intra, adeoque Deus non est operabilis a se; hæc ergo scientia Dei est practica tantum, quatenus versatur circa creaturas, per quam Dei voluntas ad liberam eorum effectionem dirigitur. Unde est practica tum per modum prudentiæ respectu divinæ voluntatis quoad liberos ejus actus, qui prius ratione ante liberam eorum determinationem præcognoscuntur et prudentissimi præjudicantur; tum per modum artis cognoscendo modum, quo res fieri debeant.

Dico 2 : An hæc scientia practica sit scientia simplicis intelligentiæ, an vero visionis, aut juxta quosdam approbationis controvertitur. Quoad scientiam approbationis, proprie est scientia visionis : approbat enim Deus res jam factas; sed respectu faciendarum et approbandarum si fierent, potest reduci ad scientiam simplicis intelligentiæ, et sic, ut hæc, erit speculativa et practica simul. Hæc enim prout speculatur naturas et proprietates rerum creabilium, est speculativa; prout est de re operabili a sciente et ostendit modum quo est facienda, ac ex se directiva est illius, sic est practica; est enim quædam rei intuitio jam factæ, vel ejus futuritionis jam statutæ. In ordine ad judicium de agendis aut vitandis libere, est tantum quædam conditio necessaria ad prudentiam. Denique Dei scientia, quatenus practica, est causa rerum, quia Deus operatur omnia per suam sapientiam : hæc quomodo causet dicetur cap. 6, agendo de Dei potentia. Nunc tantum dico istam scientiam concurrere ad rerum effectionem, et per modum prudentiæ, inducendo voluntatem ut hoc, vel illud operari velit; et per modum artis, ostendendo modum quo sit faciendum; pro qua arte sit adhuc caput sequens.

CAPUT V.

An in practica Dei scientia sint creaturarum ideæ.

Circa has ideas possunt sex quæstiones fieri :

1. *An sint?* — R. Certum est esse, et quidem increatas, æternas, immutabiles, invisibiles : *ut ex invisibilibus* (nempe ideis) *visibilia fierent* (*Hebr.* XI, 3). Cum enim Deus operetur ut supremus artifex, debet habere ideas seu exemplar ad cujus imitationem operetur. Quidam tamen *li ex invisibilibus* exponunt ex nihilo, seu ex non entibus.

2. *Ubi sint?* — R. In ipso Deo : *Quod factum est, in illo vita erat* (*Joan.* I, 3, 4). Contra errorem Wicleffo attributum, asserentem creaturas secundum suum *esse* ideale esse aliquid distinctum ab *esse* Dei, et æternum.

3. *Quid sint?* — R. Non sunt ipsæ creaturæ prout ante suam creationem ab æternitate præcedunt objective in mente Dei, idea enim distinguitur a re quæ fit; nec sunt Dei essentia cognita ut participabilis a creaturis, sed sunt ipsum verbum divinum, seu formalis conceptus essentialis, quem Deus habet de creaturis ut possibilibus : quia per ideam aliqua forma, quæ sit per modum imaginis et exemplaris cui artifex suum opus facit conforme, intelligitur; hoc autem convenit isti conceptui formali, adeoque ideæ pertinent ad Dei scientiam practicam. Idea, juxta D. Thomam, est vox communis et exemplare quod est ratio alicujus rei factiva, et rationi quæ est principium formale quo talis res cognoscitur.

4. *Quarum rerum sint ideæ?* — R. Omnium rerum et singularium quidem quas Deus per se ac proprie facit, vel facere potest. Affectio enim versatur circa singularia; ergo debent dari illarum ideæ. Non dantur autem ideæ specierum (contra D. Thomam et Augustinum, qui videntur eas admittere), quia species non fiunt nisi in individuis, ac proinde non fiunt nisi per solas individuorum ideas; nec Deus habet confusos objectorum universalium conceptus, sed singula, ut sunt, directe cognoscit. Imo nec tantum habet ideam singularum substantiarum completarum rerum, sed etiam incompletarum; v. gr. (contra D. Thomam), materiæ primæ; quia uti hæc habet proprium *esse* propriumque actum entitativum, ita proprio conceptu cognoscitur a Deo, licet cum habitudine ad formam; idem dic de accidentibus quæ per se fiunt et adveniunt substantiis jam productis.

5. *Quot sint?* — R. Licet Deus unico conceptu omnia concipiat, adeoque unicam realem habeat ideam suæ insitæ arti adæquatam, tamen per ordinem ad diversa objecta, possumus in Deo distinguere plures ideas, non re sed ratione distinctas; totque sunt quot res sunt possibiles ac futuræ : ita D. Thomas, et alii fere omnes. Per illam autem pluralitatem non significatur pluralitas rerum, sed rationem objectivarum, quæ correspondet nostris conceptibus inadæquatis, quos de idea divina formamus; et quia creaturæ sunt simpliciter plures, et unaquæque juxta suum modum peculiarem divino exemplari commensuratur, ideo illarum ideæ simpliciter plures nominantur; non autem ars et scientia, quia hæ non significantur per modum mensuræ, sed ut habitus.

6. *Quam causalitatem habeant?* — R. Reduci ad causam efficientem; exemplar enim est velut forma, per quam artifex operatur, et in ordine ad affectionem, est quasi principium agendi, et assimilandi sibi effectum. An autem hæc effectio idearum sit tantum per modum directionis, vel etiam per influxum physicum ad extra, vide *Metaph.*, disp. 30, et infra *De Dei omnipotentia.*

CAPUT VI.

De divina voluntat.

Dico 1 : Fide certum esse, in Deo esse veram et perfectissimam voluntatem; (Deus enim facit quæ vult, omnia in voluntate ejus sunt posita.[*Psal*

cxiii, 3; cxxxiv, 6]; est perfectio simpliciter, et sequitur intellectum) seu potius verum et perfectissimum velle; quia in Deo non est propria et formalis potentia secundum rem, sed purissimus actus volendi per essentiam.

Dico 2: Primarium objectum Dei voluntatis est ipsa Dei essentia, cui naturaliter ac necessario voluntas conjungitur per amorem. Primarius enim actus voluntatis est dilectio sui, primariumque bonum illi oblatum est propria bonitas, summa et summe amabilis; unde iste sui amor est necessarius, tam quoad specificationem quam quoad exercitium, uti amor beatitudinis in se ipsa visæ, non autem abstractæ, et in communi spectatæ. Hinc infertur quod divina voluntas habeat unicum actum secundum rem, et duos ratione tantum, distinctos circa ipsum Deum ut summum bonum suum propter se dilectum, nempe perfectissimum amorem quo vult Deus sibi perfectissimum bonum et gaudium de hoc bono suo et inamissibili, præter hos duos ratione distinctos, nullum alium habet: non spem, non desiderium, non intentionem, non electionem, etc.

Dico 3: Fide certum est divinam voluntatem versari posse non tantum circa Deum, sed etiam circa alia, ut objectum secundarium: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?* (*Sap.* ii, 26.) *Omnia quæcunque voluit, fecit* (*Psal.* cxiii, 3). Vult ergo creaturas secundum esse proprium, et non solum secundum *esse* increatum, quod habent in Deo; sic enim velle, esset velle se ipsum tantum. In illis igitur creatam bonitatem amat: *Sic Deus dilexit mundum*, etc. (*Joan.* iii, 16).

Petes 1: An voluntas Dei non solum circa creaturas actuales, sed etiam circa possibiles versetur; sive, An eas amet? Respondeo non dubitari quin eas amet necessario secundum *esse* eminentiale, vel ideale quod habent in Deo; est enim ipsa essentia creatrix. Sed dubitatur an etiam eas amet secundum esse proprium possibile quod habent objective, in scientia simplicis intelligentiæ, sine ordine ad exsistentiam? Pro hoc vide *Metaph.*, disp. 30, sect. 16; et infra, *De Trinitate*, dicit P. Suarez. Solum dico si eas sic amet talis actus est absolute necessarius et conjunctus amori sui ac suæ omnipotentiæ.

Petes 2: An Deus velit libere, an vero necessario creaturas? Respondeo eas velle libere; sed ex hypothesi quod sint, necessario eas vult necessitate non tantum conditionata, sed etiam immutabilitatis; quod enim semel vult, necessario semper vult.

Quid addat Dei actui necessario determinatio libera, etc. Vide, inquit iterum P. Suarez, *Metaph.*, disp. 3, item an Dei voluntas sit libera in actibus circa creaturas quoad speciem, et exercitium.

CAPUT VII.

De divinæ voluntatis actibus circa objecta creata.

Quamvis Dei voluntatis sit unicus et simplicissimus actus, tamen nostro modo concipiendi illum dividimus in multos ratione distinctos juxta triplicem nostrorum actuum ordinem. Itaque:

1. *Ordo actuum* juxta animi passiones. 1° Certum est in Deo esse amorem: *Sic Deus dilexit mundum* (*Joan.* iii, 16). Vult enim creaturis bonum. Licet Deus omnia velit propter suam bonitatem ut primam rationem volendi, et finem ultimum, omniaque propter se operetur, tamen in illis creaturis attendit majorem vel minorem bonitatem ad volendum; illasque quæ sunt rationales, vero benevolentiæ et amicitiæ amore prosequitur, utpote hujus capaces, volendo illis ipsummet proprium bonum, quod quidem ordinatur ad ipsius Dei gloriam: sed hoc non est contra rationem amicitiæ, quæ non excludit debitum ordinem ad Deum seu finem ultimum; irrationales autem creaturas Deus amat amore concupiscentiæ, eas volendo propter utilitatem rationalium.

2° Ex amore oritur in Deo verum *gaudium* de bonis creaturarum, maxime rationalium, et in primis de bono ad earum salutem spectante.

3° In Deo est *desiderium* non respectu sui, sed alterius boni. Ipse enim omnia bona possidet, creaturæ autem non: *Deus vult omnes homines salvos fieri* (*I Tim.* ii, 4).

4° Est etiam in Deo *odium*, non personarum, aut rerum quatenus sunt tales ab ipso creatæ, sed peccati, cupiens id destrui ob sui displicentiam (peccatum enim Deus nec facit, nec potest velle aut facere), et odium peccatoris non ut homo est, sed ut peccator est. Licet enim natura et forma hominis non displiceat Deo, juxta id quod ab ipso habet, displicet tamen peccator ratione peccati quod a se habet. Sicut gratia facit personam placere Deo, ita peccatum displicere, saltem ut peccator est.

5° Est etiam *fuga* mali culpæ per modum desiderii ut istud destruatur, et non fiat.

6° Non est tamen *tristitia* utpote imperfectionem involvens. Non potest enim tristari de suo malo, est enim ejus incapax: nec de malis pœnæ suorum amicorum, quia illa vult: nec de malis culpæ peccatorum, quia hos odit. Cumque nullo bono extrinseco, v. gr. honore, obedientia, etc., egeat, ita non tristatur de malo exstrinseco, v. gr. injuria, inobedientia etc.; imo ipse ea permittit cum posset impedire.

Et sic omnes sex affectus appetitus *concupiscibilis* vere et proprie, excepta tristitia, Deo conveniunt; *irascibilis* autem omnes quinque (excepta ira quam reor vere ac proprie Deo posse tribui), ipsi disconveniunt, utpote imperfectionem involventes: scilicet, spes, desperatio, timor, audacia.

Hinc collige Deum bona creaturæ per se et ex vi suæ bonitatis velle, mala autem pœnæ quasi per accidens, vel permittendo, vel etiam agendo ob majorem vel universaliorem boni rationem. Respectu possibilium, nullum est malum, quia malum supponit id in quo est; quoad mala culpæ tantum illa permittit.

2. *Ordo actuum* juxta deliberationum progressum,

nempe intentio finis, electio mediorum, et eorum exsecutio; hi actus etiam proprie divinæ voluntati conveniunt, non secundum illam causalitatem quam inter se habent in voluntate humana, in qua realiter distinguuntur, unusque manat ab alio realiter, sed secundum ordinem objectorum, nempe finis et mediorum, secundum quem proprie dicitur Deus velle unum propter aliud : *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus* (*Prov.* 16, 4). *Elegit nos in ipso ut essemus sancti* (*Ephes.* I, 4). Hinc varia signa rationis, in quibus dicitur Deus, prius unum velle quam aliud, assignantur, etiamsi sit unicus et simplex actus.

3. *Ordo actuum* juxta omnium virtutum genera actus divinæ voluntatis est per se honestus, adeoque ejus libertati non repugnat necessitari ad honestatem seu quoad specificationem; et dividi potest juxta varias honestates per analogiam ad nostræ voluntatis virtutes; vide *Metaph.*, disp. 30, etc. De justitia quidem controvertitur, sed misericordiam sine passione seu compassione, quæ tantum materialiter ad illam se habet, omnes consentiunt in Deo vere reperiri. Porro ex vi formalis conceptus est perfectior in Deo misericordia, quam justitia; quia illa immediate ex Dei bonitate provenit : hæc præsupponit aliquid ex parte hominis, imo ipsam misericordiam.

CAPUT VIII.

De Dei voluntate signi beneplaciti, antecedente et consequente.

Dico 1 : Voluntas signi non est proprie vera voluntas, sed externum ejus signum, indicans tamen aliquam veram voluntatem; alias enim non esset verum signum, neque nomen voluntatis mereretur, etiam secundum analogiam : sicut homo pictus, etsi verum hominem repræsentet, nec analogice nec metaphorice homo dici potest. Et hæc voluntas est quintuplex; nempe *præceptum* quod indicat voluntatem absolutam jubendi, et obligandi ut res præcepta fiat, cum affectu simplicis desiderii ut ita fiat; *prohibitio*, quæ indicat in Deo voluntatem præcipiendi et obligandi ne aliquid fiat cum affectu ut non fiat *consilium*, quod indicat judicium decernens melius esse id quod consulit; *permissio*, quæ indicat voluntatem non denegandi concursum ad rem permissam, licet illicitam; *operatio*, quæ indicat voluntatem aliquid faciendi vel concurrendi; omnia enim per suam voluntatem operatur Dominus.

Dico 2 : Voluntas beneplaciti, est vera voluntas, et versatur circa omnia objecta creata, adeoque circa ea quinque quæ jam dixi; item circa ea quæ in præcedenti capite dicta sunt.

Dico 3 : Voluntas antecedens et consequens sic explicatur : 1° Juxta quosdam dicitur *antecedens*, quæ terminatur ad aliquam rem antecedentem ex qua sufficienter potest alia fieri tanquam ex causa. Hinc peccatum non fit ex voluntate Dei antecedente, quia non fit ex permissione Dei tanquam ex causa. Sed contra. Sic non essent in Deo duæ voluntates, antecedens et consequens, at tantum una; quia eadem diceretur antecedens prout terminata ad objectum immediatum, et consequens respectu alterius in illo causaliter contenti. 2° Juxta alios dicitur antecedens et prima, dum versatur circa aliquid quod Deus vult ex sola sua bonitate, v. gr. *misereri*, *benefacere*, *creare;* consequens et secunda, dum versatur circa aliquid quod Deus vult ex suppositione et præscientia nostri operis, v. gr. *punire*, *damnare;* non est mala hæc expositio. 3° Juxta D. Thomam antecedens est absoluta, et inefficax, (nempe interdum, non semper); consequens est conditionata, sive stipata certis circumstantiis, et efficax. Hinc, ut vides, dividitur etiam in inefficacem et efficacem; efficax autem, an sit præveniens, præfiniens, concomitans, et quomodo stet cum libertate hominis : vide alibi in tractatu *De gratia.* Inefficacem vere dari in Deo, v. gr. *vult omnes homines salvos fieri* (*I Tim.* II, 14); id est quæ non semper impletur, de qua post, nunc suppono.

CAPUT IX.

De Dei omnipotentia.

Omnipotentiam esse vere Dei attributum quoad rem est de fide : *Ego Deus omnipotens* (*Gen.* XVII, 1). *Non erit impossibile apud Deum omne verbum* (*Luc.* I, 37). In quo duo includuntur, nempe potentia effectrix, et ejus objectum quod est omne possibile. Quare :

Dico 1 : *De potentia effectrice*, videtur hæc esse speciale attributum ratione distinctum ab attributo scientiæ et voluntatis, contra asserentes voluntatem ipsam esse Dei potentiam activam ad extra : quia, inquiunt, Deus per suum velle habet efficacitatem producendi id quod vult; sed censeo probabilius istam efficacitatem immediate omnipotentiæ convenire, quæ nihil est aliud quam ipsummet divinum esse ut est per se, et per summam actualitatem efficax ad extra, etiamsi subordinata sit scientiæ et voluntati ut dirigenti actionem. Hæc potentia effectrix est infinita, simpliciter loquendo : *Magnitudinis ejus non est finis* (*Psal.* CXLIV, 3). *Quis investigavit*, etc. (*Eccli.* XVIII, 3). Infinita, inquam, dupliciter : 1. intensive, id est, in se est perfectionis infinitæ, quia non est solum activa per modum immediati principii *quo* sicut calor respectu ignis, sed est etiam principale principium per se immediate operans, sicuti forma ignis; et tale quidem, ut sine dependentia ab omni alio suam actionem perficere possit, utpote agens per essentiam, et ipsum esse independens. Unde Deus in omni sua actione vel minima, agit per suam potentiam, ut est infinita simpliciter.

2. *Extensive* sive in objectis suis habet infinitam extensionem; in latitudine enim suorum effectuum non habet terminum, non solum in motu velociori et velociori corporis sine termino aut in pluralitate successiva faciendi plura, et plura ejusdem perfectionis (sol enim si semper duraret, hoc posset facere); sed in multitudine effectuum perfectiorum et perfectiorum,

secundum totam entis latitudinem, et ejus species sine termino; et ideo hoc potest, quia est infinita intensive, quæ extendit se ad omne possibile.

Dico 2. *De objecto omnipotentiæ.* Cum omnipotentia sit vera realis potentia, habet aliquid per modum objecti, sed non ab illo specificatur aut ad illud ordinatur, uti potentiæ creatæ; habet enim tantum cum illo necessariam causalitatis, non realis relationis connexionem, quia nempe ab illa necessario habent res ut sint possibiles; unde proprium ejus objectum est omne id quod potest habere rationem entis, utique possibilis. Quoad vero non ens, sic dico : non ens, prout dicit negationem possibilitatis seu capacitatis ad *esse*, excluditur ab ejus objecto: et hoc non est limitatio, sed excellentia omnipotentiæ; sed non ens, prout dicit ens possibile cum negatione actualis exsistentiæ, est ejus objectum, et prout est non ens actu, carendo ejus influxu, videtur quoad illam negationem potius pertinere ad objectum voluntatis, quam omnipotentiæ.

Dico 3 : *De actionibus omnipotentiæ.* Harum nulla est ex necessitate, quia omnipotentia primo et per se versatur circa creaturas, et in Deo consideratur in actu primo, in quo differt ab intellectu et voluntate qui primo et per se versantur circa Deum, et ex necessitate circa ipsum Deum sunt in actu secundo, seu potius sunt ipse actus secundus. Dupliciter sumitur Dei potentia : 1° præcise, secundum se spectata; 2° prout conjuncta est liberæ voluntati. Ideoque dividitur in absolutam et ordinatam seu ordinariam : prout concipitur soluta ab omni lege seu decreto voluntatis, dicitur absoluta, prout est illi conjuncta, dicitur ordinata; conjuncta, inquam, vel universali, vel speciali legi circa singulas res. Hinc oritur duplex actionum illius ordo; aliæ enim sunt possibiles quæ nunquam erunt, aliæ quæ vel fiunt, vel factæ sunt, vel fient, v. g. creatio, conservatio, gubernatio, justificatio, glorificatio, incarnatio, etc. Quoad possibiles, illæ omnes sunt quæ non involvunt repugnantiam, non tantum in genere entis, sed etiam cum Dei bonitate, qualem cum divina bonitate habent repugnantiam mentiri, peccare, etc. Cum enim potentia non agat nisi applicata per voluntatem, et Dei voluntas necessario sit determinata ad volendum justa, et suæ bonitati convenientia, ideo ejus potentia non potest his contraria agere.

An autem possit Deus facere, ut non sit præteritum quod est præteritum? Respondet D. Thomas fieri non posse ut factum infectum sit in sensu composito, licet maneat in Deo integra potentia qua factam aliquam rem potuisset non fecisse in sensu diviso.

Petes, inquit P. Suarez, 1 : An Deus possit plura et alia facere quam quæ fecit? Respondeo affirmative. De fide, contra Wiclefum et Abailardum. Quot sint autem ista plura quæ potest facere Deus; sintne finita an infinita categorematice in individuis speciebus, gradibus, etc.; an facere possit simul omnia, quæ novit ut possibilia, et quibus creatis jam non posset plura facere? Pro his vide *Metaph.*, disp. 30.

Petes 2 : An Deus potuerit facere meliora iis quæ fecit? Respondeo : Multa quidem non potuit facere meliora, v. g. qualis est unio hypostatica, dignitas maternitatis Dei, ultimus finis qui est Deus, formalis beatitudo hominis; licet aliqua alia in particulari potuerit facere meliora aut perfectiora, v. g. cœlos perfectiores, et alia similia; an autem quoad ordinem et concentum rerum, in quo bonum universi consistit, potuerit aliquid melius facere, incertum : tamen videtur potuisse, v. g. aliter homines prædestinare, in majori gratia, conservare in innocentia, etc

CAPUT X

De divina providentia.

Dico 1 : De fide certum est dari in Deo providentiam, estque ratio æterna gubernationis intra ipsum Deum exsistens, ad quam requiritur actus intellectus et voluntatis : *In omni providentia occurrit illi* (*Sap.* VI, 17). *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia* (*Sap.* XIV, 3). Dividitur in *physicam* seu naturalem, quæ est de rebus omnibus, etiam hominibus et angelis, quatenus habent commune esse ac operari; et in *moralem*, quæ est propria hominum et angelorum, utpote qui sunt soli capaces actionum moralium et earumdem finis.

Dico 2 : Ad *physicam* providentiam spectant hæc duo : rerum conservatio, et Dei cooperatio sive concursus simultaneus; earum autem dispositio pertinet ad creationem seu creandi voluntatem. Hanc providentiam vel ipsi infideles noverunt, nisi forte ii qui non putarunt omnia a Deo creari vel conservari, vel qui putarunt necessario creari et conservari; quia providentia dicit agens liberum. Si non lumine naturali, saltem fide certum est providentiam Dei posse immutare, impedire, juvare cursum causarum naturalium : *Nonne duo passeres asse veneunt, et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro?* (*Matth.* X, 29.) *Qui præcipit soli, et non oritur, et stellas claudit quasi sub signaculo*, etc. (*Job* IX, 7). Ad *moralem* autem providentiam spectat moralis gubernatio, quæ consistit in legibus positivis, præceptis, consiliis, promissis, minis, præmiis, suppliciis; et de hac pauca subodorati sunt antiqui philosophi.

Dico 3 : Deus habet generalem et particularem, physicam et moralem, creaturarum rationalium operationumque, liberarum tam bonarum quam malarum providentiam, quæ sita est tum in perfecta scientia quam Deus habet de omnibus liberis effectibus, tum in voluntate procurandi illa præceptis, consiliis, aliisque mediis, si bona sint; vel prohibendi, impediendi, permittendi, puniendi, condonandi, si mala sint. Ita passim loquuntur sacræ Scripturæ et sancti Patres; scit enim Deus omnia, vultque bonum et odit malum sine ulla sui mutatione, estque supremus Dominus ad quem spectat leges, præmia, pœnas dare Quomodo autem hæc

providentia concordet cum libertate hominis, vide in sequenti tractatu, et in alio, *De auxiliis*.

Dico 4 : Deus supposita voluntate creandi et conservandi hunc modum universum, non potuit non tantum destituere sua providentia *naturali* res irrationales, sed nec morali homines, relinquendo eos sine præceptis, præmiis, pœnis, quia non potuit illas non illuminare lumine naturali, seu non concurrere cum eis ad recta legis naturalis dictamina, ac proinde non potuit sine lege eos relinquere; lex enim naturalis est lex divina. Deinde Deus præscit omnia et ea vult vel permittere, vel impedire, vel promovere ; quoad hoc autem necessaria est providentia. Imo quia creaturas intellectuales ordinavit ad finem supernaturalem, debuit non tantum providentiam naturalem et moralem ordinis naturalis, sed etiam habere supernaturalem ; mediis proportionatis ad istum finem eos dirigendo, aliasque omnes res quæ hominibus inserviunt. ad illius consequendi cooperationem evehendo. Hinc boni in hac vita affliguntur ut probentur, et in altera compensentur : mali prosperitate fruuntur, ut in altera puniantur ; hinc miraculosæ mutationes, angelorum custodia, dæmonum impugnatio, etc.

TRACTATUS SECUNDUS.

DE DIVINA PRÆDESTINATIONE, ET REPROBATIONE.

—

LIBER PRIMUS.

De prædestinationis necessitate et natura.

—

CAPUT PRIMUM.

Necesse est ponere in Deo prædestinationem.

Dico : De fide est convenire Deo prædestinationem, contra fati assertores tollentis arbitrii libertatem. Sic eam vocat sanctus Paulus, uti et *electionem, propositum, præscientiam;* significatque hæc vox *prædestinatio* juxta suam etymologiam, transmissionem in vitam æternam, mente conceptam. Præcedit ergo in Deo vel simpliciter vel cum ordine prioritatis actuum divinorum conceptio et voluntas istius transmissionis quæ fit in tempore.

Itaque prædestinatio significat rationem ordinis seu transmissionis infallibilis creaturæ rationalis in vitam æternam. Solus autem Deus potest ordinare hoc modo rem creatam in finem, propter et excellentiam finis et infallibilem prædestinationem, quæ postulat infinitam sapientiam, et omnipotentiam ; ergo prædestinatio et in Deo datur, et illi soli convenit.

CAPUT II.

An prædestinatio sit actus immanens, ab æternitate Deo conveniens.

Dico 1 : Prædestinationem esse actum immanentem, quo Deus intrinsece denominatur prædestinans, et esse aliquid reale, veramque causam realem multorum effectuum, licet a nobis non possit concipi aut explicari, nisi per modum respectus rationis.

Dico 2 : Prædestinationem esse actum æternum, et secundum totam suam rationem ab æternitate Deo convenire : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, etc. (*Ephes.* I, 4). Illa enim particula *præ* significat antecessionem (nempe æternam, quia nil potest Deo convenire ex tempore, nisi per denominationes extrinsecas) divinæ prædestinationis ad effectum ejus qui est in gloriam transmissio, quæ per gratiam fit in tempore ; abstrahit ergo ab exsistentia rerum prædestinatarum : imo et ipsa providentia formaliter sumpta prout est in Deo ratio et voluntas gubernatrix, etiam abstrahit. Prædestinatio est quidem præparatio, sed interna et æterna in mente et voluntate Dei gubernatoris, externa autem præparatio, v. g. in hominis creatione aut alio Dei opere, est temporalis. Deinde est differentia inter Deum et agentia creata, quod hæc egeant materia externa ad agendum, Deus autem non; sua potentia et voluntas sola sufficiunt.

CAPUT III.

An prædestinatio libere vel necessario Deo conveniat.

Nota : Distinguitur in Deo duplex necessitas : alia absoluta, alia ex hypothesi seu conditionata ; absoluta, alia absoluta simpliciter, v. g. Deum esse sapientem, justum, etc. ; alia absoluta ex congruitate, v. g. necessariam fuisse Incarnationem ad redemptionem hominum. His positis :

Dico 1 : Prædestinatio non convenit Deo necessario necessitate absoluta et simpliciter, sed est actus liber. Est de fide : *Secundum propositum vocati sunt sancti* (*Rom.* VIII, 28) ; nempe propositum liberum. *Secundum consilium voluntatis suæ* (*Ephes.* I, 11) ; prædestinati vocantur electi. Quæ enim Deus agit ad extra, agit libere ; et licet prædestinatio sit æterna, dicit tamen respectum ad res temporales, et pro sua libera voluntate hunc potius quam illum prædestinat. Unde in hac vita nemo absque revelatione potest certo scire, an sit prædestinatus, sed tantum conjecturaliter.

Dico 2 : Supposito quod aliqui homines sint revera consecuturi vitam æternam, tunc ad talem

effectum necessaria est in Deo prædestinatio præscindendo a modo prædestinandi : v. gr. utrum ante prævisa merita, an vero post. Non potest enim talis effectus aliquando evenire, nisi Deus ab æterno illum præsciverit ac voluntate illum præparaverit; ergo si futurus est, necessario in Deo præcedit ejus præparatio, adeoque prædestinatio.

Dico 3 : Licet prædestinatio non fuerit necessaria, simpliciter et necessitate absoluta, tamen fuit necessaria necessitate congruentiæ, et convenientiæ cum divina bonitate et sapientia; illi enim conveniens fuit creare speciem humanam, ordinare eam ad finem supernaturalem, et providere ut aliqua ejus individua istum finem obtinerent, ne videretur vel impotens, vel frustra creasse; et sic providit ut ex omnibus angelorum ordinibus aliqui eum obtinuerint, seu ex speciebus, posito quod sint plura in una specie individua, tunc enim species individuo æquivalebit. In statu quidem innocentiæ nullum hominem prædestinavit ad illum statum conservandum, quia non erat finis, ad quem erat creatus, sed hominem per alia media prædestinavit ad gloriam; et si status innocentiæ duravisset, etiam tunc aliquos homines istius status prædestinavisset, et pro illis fuisset etiam necessaria in Deo prædestinatio.

CAPUT IV.

Quænam res proprie dicantur prædestinari.

Dico solam personam creatam, vel creabilem esse proprium objectum prædestinationis, de qua nunc loquimur; sive esse rem, quæ proprie prædestinari dicitur. Prædestinatio enim proprie significat efficacem alicujus ordinem in ultimum finem supernaturalem; atqui soli personæ creatæ id convenit, ergo. Hinc sequitur :

1. Quod nec Divinitas, nec persona divina ut talis est, possit prædestinari, utpote essentialiter beata, et prædestinatio sit actus liber. Posset tamen persona divina non in sua propria, sed in extranea natura, v. gr. in humana assumpta, dici prædestinata, non tantum ad exsistendum, v. gr. Verbum esse prædestinatum, ut caro fieret; sed etiam ad gloriam : porro cum hæc gloria illi esset connaturalis, ista prædestinatio est superioris ordinis.

2. Quod rei prædestinatio ad exsistendum, seu ad fieri, non sit proprie prædestinatio de qua loquimur; per hanc enim res non ordinatur ad aliquid quod superet naturam ejus, seu ad aliquid supernaturale, sed id vocatur melius prædefinitio; sic fides posset dici improprie prædestinata. Dumque dicitur homo prædestinatus ad gratiam, vel gloriam, ibi *homo* est objectum prædestinationis, gratia ejus effectus immediatus, gloria ultimus, seu finis ultimus et terminus.

2° Quod prædestinatio sit substantiarum, non accidentium, saltem proprie; accidentia enim sunt vel media, vel instrumenta, per quæ substantia finem consequitur, vel ad summum sunt ipsa formalis consecutio finis.

4. Quod solæ substantiæ rationales, seu intellectuales proprie prædestinari dicantur. Alia enim sunt beatitudinis incapacia, et ad illum ordinantur ut media tantum; v. gr. aqua baptismi licet ordinetur ad effectum supernaturalem, non tamen ipsa ad beatitudinem.

5. Quod proprie solæ personæ prædestinentur, non naturæ ut sic : ac proinde Christi humanitas, prædestinata est ad unionem hypostaticam, non ad beatitudinem, contra Scotum; sed persona in illa humanitate subsistens ad beatitudinem est prædestinata. Angeli licet nunquam peccarint, dicuntur prædestinati, non quatenus liberati a miseria peccati, sed quatenus ordinati ad bonum.

CAPUT V.

Quis sit terminus prædestinationis

Dico 1 : Non est malum culpæ; est de fide. Deus enim non vult peccatum fieri, ergo illud non prædestinat : nec hominem ad illud prædestinat, peccati enim permissio, non est prædestinatio

Dico 2 : In aliquo sensu Deus aliquos homines prædestinare dicitur ad malum pœnæ æternæ : quia Deus vere dicitur prædestinare illa, quæ absoluta et efficaei voluntate ab æternitate ordinavit, et facere decrevit, intelligendo per particulam *præ*, antecessionem æternitatis ad tempus; atqui sic decrevit punire quos in suo peccato morituros præscivit, ergo, non potest tamen hoc dici in proprio et rigoroso sensu prædestinare; quia Deus proprie dicitur prædestinare hominem quando ex se, et ex sua benevolentia eum ordinat efficaciter ad finem ei commodum et convenientem. Unde :

Dico 3 : Terminus prædestinationis est semper aliquod bonum, et quidem supernaturale, ad quod homo ex peculiari Dei affectu ordinatur efficaciter, et decreto absoluto. Hoc tamen bonum potest esse malum pœnæ medicinalis, v. gr. Passio Christi. Dicitur autem bonum supernaturale, quia bona naturalia, naturæ debita et ex ejus viribus orta cadunt potius sub communem providentiam quam sub prædestinationem.

Aliqui dicunt solam gloriam esse terminum, et proximum, et ultimum prædestinationis, quia vi illius decreti, homo est sufficienter ordinatus ad gloriam infallibiliter consequendam. Sed falso, si excludant media, nempe vocationem et justificationem : homo enim etiam ad gratiam prædestinatur (*Rom.* VIII; *Ephes.* I; *Act.* XXII). Quia prædestinatio etiam involvit media. Alii dicunt istum terminum esse solam gratiam, quia providentia cujus pars est prædestinatio, est de mediis, non de fine. Sed ipsi etiam falluntur : prædestinatio enim ultra providentiam, quæ procurat media, etiam continet ordinationem ad ipsum finem, seu ad gloriam juxta sanctos Patres. Hinc quidam distinxerunt duplicem prædestinationem : unam ad gratiam, aliam ad gloriam circa eumdem hominem, sed etiam male. Solum circa diversos homines, v. g. unum reprobum voca-

tum ad gratiam, et alium ad gloriam, duplex potest dari prædestinatio. Itaque :

Dico 4 : Prædestinatio perfecta et simpliciter dicta est unica quæ prout est in voluntate, est decretum dandi gratiam et gloriam; prout in intellectu, dicit unam complexam rationem omnium mediorum ad gloriam efficaciter consequendam : quia juxta Aristotelem ibi est unum tantum, ubi est unum propter aliud. Ergo prædestinatio complectitur et gratiam, et gloriam : illam ut terminum proximum, hanc ut ultimum, sicut unus est motus ad ultimum terminum et ad omnes intermedios, gloriæ, est unicus terminus, gratiæ, plures : v. gr. vocatio et justificatio, atque his adjuncta

CAPUT VI.

Quæ scientia in Deo sit necessario supponenda ante omne decretum prædestinationis.

Nota : Actus circa materiam prædestinationis jam explicatam possunt reduci ad tres ordines : alii prædestinationem antecedunt, alii constituunt, alii sequuntur. Iste tamen ordo plurium actuum est tantum secundum rationem et conceptum cum fundamento *in re;* in re enim est tantum unus simplicissimus actus æternus. Cumque prius concipiatur intellectus quam voluntas, et in horum actibus totus stet prædestinationis ordo, ideo prius agimus de actibus ad intellectum spectantibus. Itaque :

Dico 1 : Ante omnia debet supponi in Deo scientia qua vel dirigat prædestinationem, vel Dei voluntatem quasi ad eam faciendam invitet, proponendo res et objecta quæ prædestinare possit : *Quos præscivit et prædestinavit* (*Rom.* VIII, 30); ibi præscientia præcedit prædestinationem, quam, juxta hunc sensum, Augustinus dicit esse *præscientiam et præparationem beneficiorum Dei.* Ratio est quia cum prædestinatio consistat in Dei actu voluntario et libero, debet præcedere cognitio; nihil enim est volitum nisi præcognitum.

Dico 2 : Ad prædestinationem debet supponi in Deo scientia simplicis intelligentiæ, qua cognoscuntur res possibiles, et quæ necessario antecedit omne Dei decretum liberum; prædestinatio enim consistit in aliquo Dei actu libero.

Dico 3 : Nulla scientia quæ sit de rebus absolute futuris in persona prædestinanda, necessario præsupponitur ad totam illius prædestinationem; quia Deus præscit aliquid absolute futurum vel in præsentia objectiva suæ æternitatis, in qua videt omnes rerum causas harumque determinationes, vel in decreto suæ voluntatis quo vult illud fieri absolute; ergo res quæ per decretum prædestinationis ordinatur ut sit, non potest ante tale decretum præsciri ut futura : res enim non est futura, quia præscitur (nempe scientia speculativa de qua hic agitur), sed præscitur quia futura est. Imo loquendo de decreto prædestinationis, et si quis dicat prædestinationem formaliter esse ipsam præscientiam, tamen cum ista præscientia sit libera sive scientia approbationis, supponit decretum seu voluntatem approbantem; ergo est posterior saltem hoc decreto effectus absolute futuri. An autem prædestinati unius rei vel effectus : supponat necessario absolutam præscientiam alterius rei vel effectus futuri, ut videtur sentire D. Thomas, id pendet (si agatur de tota prædestinatione) a causa prædestinationis, de qua post. Hic tantum dico quod nostra prædestinatio præsupponat absolutam præscientiam futurarum rerum ad Christum spectantium utpote causam nostræ prædestinationis, seu meritorum ejus; sed non aliarum rerum quæ vel ad ipsum prædestinatum, vel ad alios spectant.

Petes : An tota alicujus hominis prædestinatio necessario supponat saltem præscientiam, quod talis homo futurus sit in rerum natura? Respondeo negative. Quia licet gratia supponat naturam in genere causæ materialis seu subjecti, et in ordine exsecutionis, in ordine tamen intentionis et prædestinationis hoc non requiritur; sed potest per modum unius vel per quamdam habitudinem cum illa conjungi. Si vero non de tota prædestinatione, sed de uno alterove ejus effectu agatur, sic potest hominis prædestinatio ad unum effectum aut beneficium supponere præscientiam absolutam alterius effectus, v. gr. unius modi ad aliud. Denique præscientia futurorum quæ est in decreto prædestinativo, habet eumdem cum ipsis decretis ordinem quem ipsa decreta inter se, ratione distincta habent; sed præscientia futurorum in se ipsis, secundum præsentiam objectivam æternitatis, una unius medii prioris in exsecutione præcedit alteram sequentis in exsecutione, juxta ordinem voluntatis exsecutivæ divinæ.

CAPUT VII.

Quomodo se habeat, et quam necessaria sit ad prædestinationem scientia conditionata effectuum contingentium.

Hanc scientiam in Deo haberi supponitur ex Scripturis et sanctis Patribus, etc.

Dico : Quamvis hæc præscientia nec sit prædestinatio, utpote antecedens liberum Dei decretum; nec ejus pars, utpote nec libera, nec supponens actum liberum; neque ejus effectus, cum sit æterna; neque ejus causa, cum decretum Dei intrinsecum nullam sui habeat causam : tamen est omnino necessaria ad prædestinationem et præfinitionem liberorum effectuum, qui ex vi prædestinationis absolute et infallibiliter futuri sunt, si Deus hoc vel illud auxilium præbeat. Hanc autem præscientiæ necessitatem varii varie explicant sic :

1. Qui decretum prædestinationis explicant per præfinitionem tum gloriæ tum ejus quantitatis, talibus, et talibus actibus infallibiliter comparandæ, et per absolutam præparationem omnium auxiliorum ad eos efficiendos necessariorum, uti et nos, sic dicunt : Nemo prudens potest absoluto suæ voluntatis decreto statuere, ut aliquid fiat, et velle infallibiliter consequi aliquem finem, nisi sciat certo se id

posse, et habere media ad id necessaria; ergo Deus volens absolute talem effectum seu finem consequi, debet præscire, si det talia, et talia media, se infallibiliter eum obtenturum; ac proinde debet illa præcognoscere, nempe juxta quosdam, se dederit talem tali voluntati motionem physice prædeterminantem, sed juxta nos si dederit tale auxilium congruum, præscit se obtenturum istius voluntatis consensum. Hæc autem præscientia est conditionata adeoque et necessaria ad præfinitionem ejusmodi actuum: cum auxilio physice prædeterminante difficilius, cum auxilio congrui movente, facilius conciliatur hominis libertas, qua de re agetur postea.

2. Qui negant ponendam in Deo prædefinitionem actuum liberorum in particulari spectatorum, dicunt requiri scientiam conditionatam non ut Deus præeligat homines efficaciter ad gloriam ante prævisa merita, nec ut præfiniat actus liberos; sed ut ex certa scientia ac mera voluntate per media certa et efficacia dirigat hominem in vitam æternam; quia sine hac præscientia non potest velle dare aliquod auxilium ut efficax, et infallibiliter habiturum effectum, cum nullum sine illa cognoscat ut efficax et infallibile: dum enim videt ejus efficientiam per scientiam visionis, prius jam habuit decretum illius dandi, ante quod debuit esse aliqua scientia, quam videtur non admittere Catherinus, sed male.

3. Alii dicunt prædestinationem fieri per efficacem intentionem Dei, qua ex se eligit ad gloriam omnes salvandos ante prævisa eorum merita; et quamvis in illo signo rationis nesciat quodnam auxilium in particulari futurum sit efficax; tamen scit in communi, si nec hoc nec illud fuerit efficax, se habere multa alia, quorum aliquod certo erit efficax, et cui hominis voluntas consentiet, sicque infallibiliter salvabitur. Sed hæc confusa tantum præscientia auxiliorum efficacium videtur Deo tribui non posse; adeoque nec hæc opinio tribuenda D. Thomæ, qui probabiliter voluit tantum dicere, quod si Deus non potest per hoc, possit per aliud auxilium habere humanæ voluntatis consensum; non quod non præsciat quodnam futurum sit inefficax, sed quod ob suavem providentiam suam velit adhibere inefficax ante efficax. Ex his patet præscientiam istam conditionatam ordine rationis esse priorem decreto prædestinationis.

Nota: Donec intelligatur Deus aliquod decretum liberum quasi elicere, non intelligitur prædestinationem inchoare, nedum perficere, ideoque ista præscientia quæ ex parte Dei necessaria est, licet ex parte objecti sit contingens, non intrat intrinsecam prædestinationis constitutionem quæ est actus liber, nec supponit decretum liberum de objecto conditionato; estque conditio necessaria tantum ex parte Dei, non ex parte hominis, quem Deus prædestinat per et non propter talia et talia merita; nec est propter effectum quem homo sine præfinitione perinde ac sine præscientia, potest ponere cum concursu Dei requisita seu naturali seu supernaturali; sed propter istam prædestinationem, ut ex ipsa effectus ponantur.

CAPUT VIII.

An voluntas absoluta dandi gloriam electis sit primus actus quem Deus habet erga homines, qui salvantur.

Post actus intellectus, nunc de actibus voluntatis dicemus.

Dico 1: Circa positam quæstionem variæ sunt opiniones:

Prima opinio dicit Deum unico decreto absoluto velle prædestinato et gratiam et gloriam, nec prius ratione gloriam quam gratiam, seu prius velle finem quam media gratiæ; quia Deus vult illa omnia simul cum connexione necessaria. Sed contra negatur voluntatem dandi gloriam esse necessario conjunctam cum electione talium mediorum: alia enim electio sufficeret ad complendam illam intentionem, et licet in illa intentione dandi gloriam virtualiter includatur voluntas mediorum, non tamen formaliter, quod satis est ut sit prior ratione; ideoque istud decretum ut terminatum ad gloriam non est conditionatum, sed absolutum, quia licet effectus gloriæ non sit conferendus nisi posita tali conditione seu causa, tamen ista conditio est etiam absolute saltem virtualiter volita per illum intentionis actum; itaque hæc opinio non nititur firmo fundamento. Cum enim non neget signa et rationis in intellectu et voluntate Dei, utpote admittens Christum prius esse ratione prædestinatum, quam homines, debet ergo admittere, quod prius ratione intelligatur finis esse intentus, quam media sint electa; quia finis est propter se, media autem propter finem: sive quod prius sit intelligenda voluntas Dei prout versatur circa gloriam, id est finem, quam prout versatur circa beneficia gratiæ, id est media; cum enim per scientiam conditionatam cognoscat plurimos mediorum ordines quibus perducere possit electum ad talem gloriam, voluntas seu decretum hanc dandi non dependet ab isto, vel illo ordine mediorum, adeoque est prius illis. Ut autem intentio finis sit prior secundum rationem electione mediorum, non est necesse inter utramque intercedere inquisitionem aut consultationem, sed sufficit ut isti duo actus liberi possint ratione distingui cum fundamento in re ob objectorum distinctionem, et virtualem inclusionem. Nec obstat quod finis sit volitus dependenter a mediis, quia ista dependentia non est in intentione, sed in exsecutione tantum; et licet non acquiratur finis nisi per media, prius tamen in se intenditur, quam media ad illum accipiantur, idque accidit in cujuslibet finis intentione aut saltem potest accidere. Alioquin sequeretur quod Deus non prius voluisset Christum esse hominem quam B. Virginem esse matrem Dei, et similia. Nec etiam impedit conditionata futurorum scientia, quominus finis sit ratio volendi talia media, qualiacunque illa sint et cognoscantur, imo licet intercederet aliqua scientia inter voluntatem finis et mediorum, *finis* tamen intentus

etiam, vel sic adhuc esset ratione prior quam media.

Secunda opinio docet absolutam voluntatem dandi gloriam tantum esse post voluntatem dandi gratiam et post prævisa ex gratia merita. Quod quidem attinet ad voluntatem dandi gloriam post prævisa merita, est communis sententia : ista enim voluntas est actus justitiæ seu commutativæ, seu distributivæ, quæ prærequirit prævisa merita, uti voluntas puniendi est actus justitiæ vindicativæ prærequirens prævisa demerita; sed displicet quod supponit Deum non posse absolute prædefinire effectum, seu actum libere vel per media libera efficiendum in tempore, nisi prius ratione Deus videat absolute illum effectum esse futurum, contra omnes fere theologos. Nam 1°, Deus in signo rationis quo prædestinavit Christum ut hominem Deum, prædestinavit illum gloriosum in corpore et anima; et tamen non habuit corporis gloriam sine suis meritis. 2° B. Virgo electa fuit ante prævisionem omnium ejus meritorum, ut esset mater Dei, et tamen illam dignitatem obtinuit suo libero consensu, et merito de congruo; deinde Deus ante præscientiam meritorum B. Virginis absoluta voluntate prædestinavit Verbum carnem sumere, et ex tali quidem femina, est enim opus ex sola sapientia et charitate Dei. Denique Deus in sua æterna præscientia habet media, quibus potest in tempore efficere, ut id quod vult definite, fiat et infallibiliter et libere; ergo non repugnat, et priusquam absolute videat aliquid esse futurum, velit definite ut illud et sit et libere sit. Illa autem Dei voluntas non necessitat hominis voluntatem, quia non per se, sed per media congrua quibus præscivit libere consensuram, eam movet; adeoque non est simpliciter antecedens, sed supponit præscientiam conditionatam liberi hominis consensus, si hæc vel illa media illi applicentur. Deinde licet Deus gratis eligat hominem ad gloriam, non tamen illam gratis dat, sed etiam ut præmium meritorum confert, uti v. g. gloriam corporis Christo contulit.

Tertia opinio docet Deum in primo signo rationis habuisse propositum efficax dandi gloriam aliquibus salvandorum, v. gr. B. Virgini, apostolis, etc., quos prærogativis et particularibus gratiis cumulavit, sed non omnibus qui vere salvantur. Docet enim aliquos etiam salvari qui non fuerunt præelecti, quia ista præelectio non est simpliciter necessaria ad salutem consequendam; ita Ockam, etc. Sed istam rejiciendam ducimus opinionem, ut non satis conformem Patribus. Quapropter :

Dico 2 : *Quarta opinio* quam sequimur, docet primum actum voluntatis divinæ circa salvandos homines, fuisse dilectionem qua voluit illis dare gloriam voluntate efficaci et absoluta ; ita D. Thomas, Scotus, etc. *Elegit nos in ipso*, etc., *ut essemus sancti*, etc. (*Ephes.* I, 4) ; id est electione absoluta ante absolutam præscientiam futurorum, elegit nos ad sanctitatem consummatam in perseverantia finali, seu ad gloriam. *Propter electos breviabuntur dies illi* (*Matth.* XXIV, 22). *Ego scio quos elegerim* (*Joan.* XIII, 18). *Salvum me fecit, quoniam voluit me* (*Psal.* XVII, 20). Ita etiam sanctus Augustinus, juxta quem electio ad gloriam seu ad gratiam consummatam per gloriæ adeptionem fit ante prævisa merita. Dein rationibus probatur : 1° Intentio finis prior est saltem secundum rationem voluntate mediorum, et absoluta quidem atque efficax; ergo electio ad gloriam procedit ab istius finis absoluta intentione : cumque hoc non possit negari de aliquibus specialiter electis quos Deus efficaciter prævenit a pueritia, vel ante usum rationis, vel conservat, vel convertit, v. gr. sanctum Joannem Baptistam, bonum latronem, etc., eccur negabitur de aliis omnibus, *qui secundum propositum vocati sunt sancti* (*Rom.* VIII, 28), id est, vocati sunt post scientiam conditionatam futurorum actuum liberorum quam Deus habet prius ratione, quam illos eligat, et quidem eligat ex speciali providentia, ut videre est in parvulis sine ullo merito electis? Nam aliqui moriuntur sine baptismo et non salvantur, alii cum baptismo et salvantur. 2° Solus electorum numerus futurus est ex absoluta Dei intentione : ergo hanc debuit facere ex se circa omnes illos; terminus enim rei solet esse primum objectum cum proponitur voluntati, et media, v. gr. gratiæ, proponuntur propter illud.

Objicies 1 : Ista Dei delectio qua voluit absolute et efficaciter salvare homines, vel est necessaria, vel non; si sit ad salutem necessaria, ergo ii, quos Deus non sic elegit, salvari non possunt, utpote non habentes ex parte Dei omnia necessaria ad salutem; si non sit necessaria, ad quid ponenda est? Respondeo licet hoc decretum Dei efficax dandi gloriam, non sit intrinsece ac physice necessarium ut homines vere salvari possint, tamen est Deo valde conveniens, imo et necessarium ad perfectum modum operandi ac disponendi ac præparandi omnia quæ ad cœleste regnum pertinent.

Obj. 2 : Deus circa salvandos homines habet necessario voluntatem dandi illis gloriam ob merita præcisa ; ergo iste alius actus dilectionis seu decretum antecedens præscientiam meritorum, est superfluum. Respondeo : Nego consequens. Quia decretum exsecutionis non excludit decretum intentionis; isti enim duo ordines intentionis et exsecutionis, etiam in divina voluntate sunt ratione distincti.

Obj. 3 : Nullus potest esse actus liber in divina voluntate nisi per aliquam creaturæ mutationem; atqui per istum dilectionis actum nulla fit in creatura mutatio ; ergo ille est impossibilis. Respondeo : Distinguo minorem. Nulla fit in creatura mutatio physica, concedo ; objectiva, nego. Ex vi enim istius actus, effectus est infallibiliter futurus, et Deus est immobiliter determinatus ad efficiendum, ut fiat; atque hæc mutatio objectiva ad novam rationis relationem sufficit.

CAPUT IX.

An supradicta absoluta Dei voluntas dandi electis gloriam non tantum de hominibus, sed etiam de angelis intelligatur.

Dico 1 : Eam intelligendam esse de omnibus inter se angelis salvandis, contra quosdam, qui dicunt Deum voluntate efficaci ante præscientiam absolutam futurorum, elegisse ad gloriam quosdam angelos ; alios vero sola voluntate conditionata, si nempe in gratia perseverarent. Sed contra : Non potest afferri ratio hujus discriminis, neque ex parte Dei, quia per scientiam conditionatam potuit omnes eodem modo ordinare ad gloriam : neque ex parte angelorum, quia licet sint inæquales creati in perfectione naturæ et gratiæ quoad gratiæ gradum, tamen in modo operandi, merendi, perseverandi habent uniformem æqualitatem.

Dico 2 : Eam etiam esse intelligendam absolute, non tantum de omnibus hominibus, sed etiam de omnibus angelis, qui de facto salvi facti sunt ; nempe fuisse a Deo prædilectos voluntate efficaci, quia illis voluit gloriam priusquam alia gratiæ dona illis dare decreverit, aut in eis per scientiam absolutam præviderit merita, contra Gabrielem, Ockam, etc., qui dicunt Deum voluisse omnibus angelis gloriam voluntate antecedente conditionata tantum, si nempe perseverarent in gratia ; quam gratiam voluntate efficaci præparavit illis pro primo creationis instanti cum aliis sequentibus auxiliis : visa autem perseverantia, vel non perseverantia, tunc voluisse illis gloriam vel pœnam, et juxta illos idem dicendum de hominibus in statu innocentiæ prædestinandis. Discrimen autem inter homines et angelos hoc ponunt, quod angelorum perseverantia finalis consistat in unico actu et instanti ; hominum autem in multis et difficilibus quidem ac per longum tempus. Sed contra : ex D. Thoma prædestinatio est communis tum angelis tum hominibus : gratia ac gloria eodem modo est illis supernaturalis, nec hi, nec illi possunt operari nisi adjuti auxilio supernaturali ; ergo eodem etiam modo prædestinantur, vel auxilio gratiæ physice prædeterminantis, vel juxta nos congruæ. Unum enim est ex angelis et hominibus constans cœleste regnum, idemque terminus, adeoque et eadem in Deo voluntas seu intentio. Idem dic de hominibus si in justitia originali permansissent ; quoad differentiam vero perseverantiæ in angelis et hominibus quam ponit D. Augustinus, potest dici quod hominibus lapsis majora dentur auxilia ad perseverandum, quam angelis, et quam darentur hominibus in statu innocentiæ.

CAPUT X.

An decretum Dei gratuitum dandi gloriam pluribus angelis et hominibus fuerit definitum quoad personas et quoad gratiæ et gloriæ gradus.

Nota 1 : Aliqui dixerunt Dei decretum non fuisse definitum quoad tales personas, nisi post prævisam earum liberam cooperationem cum gratia antecedente. Sed hoc non potest dici, quia Deus non præfinit aliquid confuse, sed distincte ; nec esset verum : *quis te discernit?* ut ait sanctus Paulus (*I Cor.* IV, 7).

Nota 2 : Alii dixerunt fuisse definitum quidem quoad tales personas, sed non quoad gradum gratiæ et gloriæ, timendo ne tolleretur hominis libertas : sed hi videntur non agnovisse præscientiam conditionatam cum qua stat illa libertas. Hinc :

Dico istud Dei decretum fuisse determinatum quoad singulas personas et quoad gradus gratiæ, et gloriæ mansiones : quia iste modus electionis et intentionis nec hominis libertati (sive explicetur per gratiam congruam, sive per aliam), nec gratiæ quam Deus dat omnibus, etiam reprobis, nec justitiæ qua Deus Dominus dat cuique quod debitum est, repugnat. Imo id intellige etiam de gradu gloriæ accidentali non supponente peccatum. Homo in hac vita potest semper crescere in gratia, licet ejus gradus sit definitus , et continue sanctior fieri ; non enim id impedit prædestinatio, seu potius juvat præparatis semper auxiliis.

CAPUT XI.

An hoc decretum dandi gloriam, sit prædestinatorum dilectio vel electio.

Dico 1 : Esse veram Dei dilectionem qua Deus vult illis maximum bonum, diligere enim est velle bonum. Sed duplex amor Dei est : unus quo ordinat hominem ad bonum seu gloriam, alter quo id confert, unus ab alio ratione distinctus ; prior est amor propositi seu intentionis, et hoc amore amat prædestinatum, etiam quando non est justus, imo majori simpliciter, quem reprobum quando est justus, quia vult illi majus bonum, nempe gloriam, reprobo autem non. Posterior est amor exsecutionis, seu collativus talis boni, quo non amat pro tunc prædestinatum exsistentem in peccato mortali.

Dico 2 : Dilectionem et electionem prædestinatorum esse in Deo unicum voluntatis actum, connotantem tantum diversas habitudines juxta quas intelligendus D. Thomas, dum distinguit electionem a dilectione : nam duplex electionis est acceptio : nempe electio unius præ alio et unius propter aliud ; et utraque habetur in hac Dei dilectione prædestinante ; dum enim prædestinat, diligit unum præ alio, et propter aliud, id est ad communicandam suam bonitatem seu propter se. Etiam inter homines, dum quis eligit, v. gr. amicum, eligendo jam diligit eum, quamvis hanc dilectionem ad majorem ordinet.

CAPUT XII.

An electio omnium salvandorum tum angelorum, tum hominum facta fuerit in eodem signo rationis.

Dico 1 : Electio omnium tum angelorum tum hominum salvandorum post Christum (de quo non disputo) , facta est simul in eodem signo rationis. Deus enim simul et uno simplici actu omnia vult, et ex parte objectorum nullum prædestinatur propter aliud, sed omnia propter gloriam Dei et Christi. Deinde Deus intendit regnum electorum per modum unius corporis ; ergo simul omnia membra.

Dico 2 : Homines fuerunt electi ad gloriam ante

prævisum peccatum angelorum, adeoque non fuerunt electi istius peccati occasione, sed per se æque ac angeli; ita D. Augustinus, lib. XII *De civit. Dei*, cap. 1, 9, etc., quia natura humana æque est capax supernaturalis beatitudinis ac angelica, et æque spectat Deum ut suum finem ultimum; imo Christus primus electorum elegit humanam naturam præ angelica. Nullus ergo ordo rationis, inter electionem hominum et peccatum angelorum.

Dico 3 : Omnes homines salvandi electi fuerunt ante prævisum Adæ peccatum, ut absolute futurum; imo ante voluntatem permittendi istud; ita videntur sentire D. Thomas, Scotus, etc. Quia electio hominum nulla in re pendet a permissione aut prævisione peccati, sicuti angeli non fuerunt electi occasione peccati, sed per se, ita et homines.

Negatur igitur quod homines fuerint electi post præscientiam peccati angelorum; dum sancti Patres aiunt homines creatos ad restaurandas ruinas angelorum, intelligendi sunt de effectu et exsecutione. non de prima electione et intentione; sicque intellige : *Instaurare omnia in Christo* (*Ephes.* I, 10); in psalmo autem CIX, 6, dum dicitur : *Implebit ruinas,* non agitur hac de re. Deinde Adam, ut ipsi admittunt adversarii, fuit electus ante prævisum originale peccatum, ante quod similiter Christus; ergo etiam alii homines. D. Thomas et sanctus Augustinus loquuntur de mediis prædestinationis, non de prima electione. Nullus est inter alios homines ordo electionis ad gloriam, licet fuerit ordo temporis ad exsistendum; nec prius fuerint prævisi futuri quam electi, sed potius ipsa electione ordinati sunt ad exsistendum; nec ullus electus occasione perditionis alterius, sed Deus ex se et per se primo elegit quos et quot voluit. Dum autem dicitur : *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam* (*Apoc.* III, 11); id intelligitur de exsecutione mediorum, non de primaria electione. Id est, tene seu conserva gratiam, quæ tibi jus ad coronam dat; dum autem eam non conservat, quasi ei succedit prædestinatus jam ante illius lapsum.

CAPUT XIII.

Quomodo Deus præparavit media quibus electi infallibiliter salvantur.

Hactenus de fine, nunc de mediis prædestinationis.

Nota 1 : Media alia sunt *communia*, v. gr. gratia pro angelis in instanti creationis, baptismus, prædicatio Evangelii, etc., pro lege nova; justitia originalis pro statu innocentiæ : hæcque sunt primo definita; et licet pro omnibus, tamen principaliter pro prædestinatis.

Alia sunt *particularia*, quorum quædam fiunt a solo Deo : v. gr. gratia præveniens; quædam autem cum libera voluntatis cooperatione, v. gr. actus liberi supernaturales; et de his tantum agitur.

Nota 2 : Aliqui dicunt hæc media ante præscientiam eorum ut absolute futurorum, a Deo præparari confuse, id est illa vel ista absque præfinitione talium et talium actuum in particulari, ne noceant hominis libertati; sed cum hæc salvetur per scientiam conditionatam, quæ præit Dei voluntatem dandi illa, ideo iste modus confusus præparandi media rejiciendus est. Alii autem dicunt talia et talia media, et actus in particulari a Deo absolute disponi; sed quomodo id fiat, non solvunt difficultatem. Deinde addunt ista omnia simul esse præordinata, ita ut nec secundum rationem unum sit prius definitum quam aliud, et tamen juxta Augustinum, inter illa talis datur ordo, ut Deus velit prius ea quæ sunt viciniora fini, quam quæ sunt remotiora : v. gr. prius justificationem quam vocationem, id est prius intentione, non in exsecutione. Denique quidam asserunt Deum habere primo voluntatem universalem absolutam dandi huic homini omnia media, postea aliam quasi conditionatam et inefficacem dandi talia in particulari, ne lædatur ejus libertas. Sed jam sæpe diximus absolutam Dei voluntatem non lædere libertatem actus in particulari, adeoque inutilis ista duplex Dei voluntas. Igitur :

Dico : Deus voluntate absoluta præparat prædestinatis etiam media omnia quæ ab ipsis libere vel exercenda, vel comparanda sunt : ita sanctus Augustinus et D. Thomas; quia hic modus congruit Dei providentiæ et speciali amori quo prædestinatos prosequitur. Deinde Deus intendens finem efficaciter, prius secundum rationem vult dare media fini, seu gloriæ propinquiora (nempe quæ fiunt libere ab homine cum gratia, seu actus meritorios) quam quæ sunt remotiora : v. gr. vocationem et alia antecedentia; et quidem quoad actus bonos qui non dependent a peccato : v. gr. actus fidei, spei, charitatis, eos absolute et per se primo vult; qui autem dependent a peccato : v. gr. contritio, etc., eos vult etiam absolute, sed post prævisum peccatum; prius tamen ratione illos præfinit, quam auxilium efficax ad illos exercendos.

CAPUT XIV.

An absoluta voluntas intentionis circa media prædestinationis distinguatur a voluntate exsecutionis.

Dico voluntatem exsecutionis qua Deus exsequitur id quod ordine intentionis circa electos præfinierat, esse ratione distinctam a voluntate intentionis et electionis. Deus enim ordine intentionis vult quidem prædestinato gloriam ex sola sua liberalitate seu gratia, sed eam dat ex meritis; ergo voluntas qua eam dat seu exsequitur gloriæ donationem etiam ex meritis, ratione distinguitur a priori voluntate qua gloriam istam intendit; id similiter in nobis proportionate fit, sed per actus realiter distinctos. Ista autem virtualis distinctio duplicis voluntatis circa idem objectum petitur tum ex diversis motivis (motivum enim prioris voluntatis est sola Dei bonitas, posterioris sunt insuper merita), tum ex modo diverso tendendi in objectum : prior tendit in objectum ut amabile, posterior ut factibile; potestasque exsecutiva distinguitur ratione a voluntate. Deinde ista duplex voluntas intentionis et exsecutionis est necessaria diverso

modo respectu actus boni et mali : respectu actus boni est necessaria ex parte effectus et agentis; respectu mali, tantum ex parte effectus : id est, Deus vult dare concursum necessarium ad actum bonum, et ipsemet intendit illum, utpote bonum, sed respectu actus mali, dat tantum necessarium concursum ad illum, et ipse non intendit illum utpote malum.

CAPUT XV.

An intentio efficax Dei, et mediorum exsecutio necessario afferant in prædestinato mutationes.

Dico posse Deum per decretum efficax ordinare unam rem ad aliam ut ad finem extrinsecum seu non connaturalem, nulla mutatione facta nec in tali re, nec in fine : v. gr. Deus immittit pluviam, nunc ut puniat, nunc ut benefaciat, sine ulla mutatione in pluvia; sic permissio peccati intenditur interdum ut alter salvetur, et illa non mutatur propter hoc : sic Deus potuit creare hominem cum eadem natura, non ordinando illum ad finem supernaturalem. Deinde Deus præter voluntatem, qua confert media ad consequendam gloriam, habet specialem actum intentionis et quidem liberum, quo vult omnibus hominibus istam gloriam voluntate saltem inefficaci : et tamen per istum actum nulla realis mutatio fit in nomine. Atque hoc est perfectio in Deo, quod possit unum ordinare ad aliud sine mutatione, quando hæc non est necessaria : sic Deus reatum pœnæ remittit, v. gr. ob missam aut propter alterius satisfactionem, etc.; vel ob preces dat favorem, sine reali mutatione in homine. Et licet nos fingamus aliquem rationis respectum in isto actu Dei libero, tamen in Deo revera non est : respectus enim rationis non est aliquid intrinsecum actui Dei libero, sed mutatio objectiva vel moralis in creatura, v. gr. res ex possibili mutata in futuram, remissio pœnæ in peccatore, etc., sufficit ad fundandum respectum rationis in intentione Dei.

CAPUT XVI.

An præter enumeratos actus intellectus et voluntatis sit necessarius ad prædestinationem aliquis imperii actus, ab illis ratione distinctus.

Nota : Quidam theologi putant his superioribus actibus addendum esse alium, quem *imperium* vocant; et post omnem actum scientiæ, judicii ac voluntatis eum ponunt in intellectu tanquam necessarium ad operationem externam, quæ, ut aiunt, immediatius ab actu intellectus quam ab actu voluntatis prodit. Hic autem actus intellectus seu imperii juxta illos, non est illa cognitio, et judicium quod antecedit voluntatem, sed est impulsus quidam practicus, hac voce : *fac hoc*, expressus, quo potentia exsequens applicatur ad opus. Sed :

Dico : Sine fundamento fingi in intellectu istum intellectus actum mere impulsivum alterius potentiæ vel personæ præter cognitionem seu judicium; adeoque ad prædestinationem ultra scientiam quæ ante voluntatem necessaria est, nec requiri, nec intervenire istum impulsivum actum, sed solum haberi judicium de agendis jam factum juxta voluntatis electionem, et hujus electionis cognitionem, rationis ordine subsequentem.

Ratio est, quia cum intellectus sit potentia essentialiter et adæquate cognoscitiva, nullum potest habere alium actum, nisi cognitionem, id est apprehensionem vel judicium; duplex est enim tantum imperandi modus, et in neutro requiritur iste actus impulsivus distinctus a cognitione et judicio : primus est imperare alteri, ut aliquid faciat, estque intimatio suæ voluntatis, quæ illum ad id potest obligare, et hæc obligatio oritur a voluntate; secundus est imperare sibi respectu propriarum potentiarum, et harum actionum, in quo præter voluntatis actum quo vult efficaciter usum potentiæ sibi subditæ, et præter cognitionem aut judicium, quod talem volitionem præcedit aut subsequitur, nullus alius actus impulsivus ex parte intellectus concipi potest; quia ante intensionem et electionem sufficit judicium practicum de bonitate finis et utilitate mediorum : et post electionem in exsecutione, etiam sufficit practicum judicium cum illius et circumstantiarum cognitione ad dirigendam voluntatem quæ ipsamet applicat potentiam exsequentem ad opus. Jam vero in Deo quoad tum imperii erga se, clarum est nil aliud esse quam ac voluntatem exsequentem; et si referatur ad intellectum, nil aliud esse, quam vel judicium practicum quo Deus movetur ad volendum, eligendumve aliquid libere, vel scientiam qua cognoscit suum decretum electionemque jam factam, judicando exsecutionem faciendam; adeoque non requiritur iste alius actus impulsivus quem vocant *imperium*, sive ad determinationem liberam voluntatis, sive ad applicandam proxime impellandamve potentiam exsequentem ad agendum. Quoad actum imperii erga alios, non quo Deus imponit leges hominibus (de hoc enim alibi, et in hoc est etiam tantum voluntas obligandi, vel dictamen intellectus ad obligandum), sed quo physice efficit quascunque res ad extra, etiam in animas, v. gr. confert accessorios prædestinationis effectus, nil est aliud ut supra, quam voluntas exsequens, qua Deus definite vult istam rem facere vel movere; nec proprie dicitur imperium, quia non fit rei intellectuali obedientiæ capaci : v. gr. dum dicitur : *Legem ponebat aquis* (*Prov.* VIII, 29); *Fiat lux* (*Gen.* I, 3) : *Mandavit et creata sunt* (*Psal.* CXLVIII, 5); ista enim et similia tantum significant vel voluntatem Dei efficacem, vel judicium practicum indistinctum a scientia ac cognitione : et sic iste imperii actus intellectualiter impellens, nunquam est a volitione et cognitione distinctus vel virtualiter in Deo, vel realiter in nobis.

CAPUT XVII.

In quo actu intellectus aut voluntatis Dei consistat prædestinatio.

Nota 1 : D. Thomas et Thomistæ eam ponunt in actu intellectus juxta hæc : *Non repulit Deus plebem suam, quam præscivit* (*Rom.* XI, 2); id est præde-

stinavit. Et juxta Augustinum, prædestinatio est præscientia, etc. Deinde prædestinatio est quædam specialis providentia, sed providentia est actus mentis ; ergo. Istum autem actum intellectus, quidam dicunt esse scientiæ actum, qui præcedit voluntatem ; alii actum imperii, qui sequitur voluntatem, alii judicium practicum quo Deus profert veluti sententiam definitivam de æterna salute salvandorum ; alii scientiam per decretum approbatam.

Nota 2 : Scotus, Bonaventura, etc., eam ponunt in actu voluntatis juxta hæc : *Elegit nos in ipso*, etc., *prædestinati secundum propositum* (*Ephes.* I, 4, 11) ; propositum est actus voluntatis, et juxta Augustinum prædestinatio est gratiæ præparatio. Deinde providentia seu cura providendi practica spectat ad voluntatem : præterea prædestinatio est determinatio Dei efficax, determinatio autem procedit a voluntate ; ergo, etc. Jam vero quis sit hic voluntatis actus, etiam controvertunt : hi dicunt esse electionem ad gloriam, isti præparationem mediorum, illi conflatum quoddam ex omnibus voluntatis actibus supra enumeratis.

Nota 3 : Alensis, Marsilius, etc., eam ponunt in utroque actu intellectus et voluntatis simul ; hæc enim, et ille simul videntur requiri ad perfectam prædestinationem, *quæ manus tua* (scilicet voluntas) *et consilium tuum decreverunt fieri* (*Act.* IV, 28). Quare :

Dico quamlibet harum opinionum posse sustineri, cum sit fere quæstio de nomine. Sed nota : si prædestinatio referatur ad intellectum, non est ponenda in isto actu imperii, seu impulsu supra refutato, sed in cognitione, vel judicio practico de mediis ut acceptato per voluntatem, et includente scientiam approbationis ultra antecedentem ad illam voluntatem ; si tribuatur voluntati, tunc ponenda est in tota præparatione gratiæ et gloriæ.

CAPUT XVIII.

An prædestinatio sit pars providentiæ, et quomodo ab ea distinguatur.

Dico 1 : Prædestinatio ex parte actus, est pars subjectiva providentiæ, seu species respectu generis ; providentia enim ut genus dividitur in naturalem et supernaturalem : supernaturalis in sufficientem, respectu non electorum, et in efficacem, respectu electorum ; atque hæc species est prædestinatio.

Dico 2 : Est etiam quasi pars integrans ex parte objectorum, seu materiæ : materia enim providentiæ complectitur omnes res rationales et irrationales, naturales et supernaturales, media, sufficientia et efficacia ; prædestinatio autem complectitur tantum aliquam partem totius istius materiæ, nempe finem supernaturalem consequendum per efficacia media. Cum tamen prædestinatio sit finis ad quem omnia alia referuntur, sic potest dici includere omnem providentiam tanquam objectum primarium et quasi adæquatum.

Dico 3 : Prædestinatio distinguitur adhuc a providentia, in hoc quod prædestinatio semper habeat infallibilem consecutionem finis particularis ; providentia autem non semper, uti videre est in hominibus qui non salvantur seu non assequuntur finem ad quem Deus eos creavit, et ordinavit, et circa quos habet providentiam supernaturalem. Ita D. Thomas, cui repugnat Cajetanus dicens providentiam in hoc non differre a prædestinatione. Sed probatur : Providentia non semper habet consecutionem finis particularis, quia primo Deus eum non vult semper absolute, sed sub conditione pendente a creatura, aut vult tantum simplici effectu. Dein quia vult dare media quæ prænoscit fore inefficacia vel ob dissensum liberi arbitrii, vel ob impedimentum causarum particularium, hoc tamen non provenit ex impotentia, aut ex ignorantia, sed ex libera Dei voluntate. Cæterum providentia assequitur semper suum finem universalem, et ultimum, scilicet bonum universi, Deique gloriam.

Dico 4 : Hæc rursus est differentia inter prædestinationem et providentiam, quod providentia ordine rationis in mente aut voluntate Dei supponat exsistentiam rei cui providetur ; prædestinatio autem istam non supponit, sed secum affert seu includit. Hinc nec terminum, nec objectum suum supponit futurum, sed possibile tantum, et per ipsammet ordinatur ut sit ; beatitudo enim propter quam prædestinati creantur, est eorum finis intrinsecus, primarius et proprius ; ideoque unica Dei voluntas illos et creandi, et eligendi. Nec prius in æternitate amatur et intenditur beatitudo, quam illorum personæ. Aliud est de fine et mediis quæ non constituunt intrinsece ipsum finem, sed sunt extrinsecæ causæ, seu ejus consecutionem efficientes ; hic enim ex persona prædestinata et ex beatitudine constituitur intrinsece unus totalis finis.

CAPUT XIX.

Quomodo se habeat prædestinatio ad gratiam seu gubernationem supernaturalem.

Dico juxta Augustinum se habere ut causa ad effectum : unde exsurgit duplex differentia :

1. Prædestinatio est æterna ; gratia est temporalis. Sicut providentia dicit causam seu rationem æternam per quam Deus gubernat, gubernatio effectum seu ejus exsecutionem quæ fit in tempore, ita prædestinato dicit causam præcise, nil formaliter ponendo in prædestinato ; gubernatio autem supernaturalis ponit effectum in tempore, id est gratiam. Prædestinatio quidem est gratia, si hæc sumatur pro amore gratuito, sed non est, si gratia sumatur pro dono gratuito ab isto amore distincto, et ab eo procedente, ac extra Deum transeunte, quod modo intrinsece inhæret prædestinato modo est beneficium extrinsecum. Hoc autem donum seu singularis beneficentia est temporalis, potestque dici gubernatio Dei passiva extra eum transiens ; si autem de activa agatur, in hac possunt tria considerari : 1° actio transiens, per quam Deus gubernat, et fiunt effectus gubernationis, hæcque est in crea-

turis, adeoque temporalis ; 2° ars divini intellectus, quæ illam actionem dirigit, estque ipsa actualis activa gubernatio, quæ ab arte tantum distinguitur in hoc quod connotet actuale artis exercitium ; 3° actus voluntatis movens ad illam actionem, qui ordine intentionis pertinet ad prædestinationem, ordine exsecutionis ad gubernationem, et sic ratione distinctus : æternus tamen et increatus.

2. Prædestinatio est increata ; gratia est creata. Potest tamen dici etiam aliqua gratia esse increata, v. gr. æterna Dei dilectio, ipsa persona Spiritus sancti data in justificatione, Deus ipse per se ipsum interdum juvans nostram facultatem ; sed hæc gratia increata datur semper cum dono creato.

CAPUT XX.

An et quomodo distinguatur prædestinatio a libro vitæ.

Nota : Hic liber modo dicitur *liber* sine addito : *Inventus fuerit in libro* (*Dan.* xii, 1). *Dele me de libro* (*Exod.* xxxii, 32). Modo dicitur *liber vitæ*, (*Apoc.* xx, 15). Et *liber vitæ Agni* (*Apoc.* xxi, 27). Modo *liber justorum* (*Josue* x, 13). In plurali semper dicitur *libri* sine addito (*Dan.* vii, 10). *Libri aperti sunt* (*Apoc.* xx, 12). *Vidi libros apertos*, etc. Jam vero quid intelligatur per istum librum, sic varii varie :

1. Aliqui volunt intelligendum proprie de libro materiali, v. gr. de sacra Scriptura. Sed non videntur omnia judicandorum opera, ac pœnæ illis debitæ esse ibi scripta. Burgensis intelligit de libro, in quo erant insignia gesta illustrium hominum de populo Israel : sed hic non est a Deo scriptus. Alii de libro metaphorico in quo Deus apud se recensuerat duces ac principes istius populi, et in cujus capite erat Moyses, unde dum ait : *Dele me de libro*, id est, aufer a me hoc munus.

2. Alii melius et verius sumunt istum librum vitæ metaphorice non quidem pro sanctis, in quorum vita videbitur legis Dei observantia, et per illorum comparationem mali condemnabuntur in extremo judicio ; nec (licet sat probabiliter) pro singulorum judicandorum conscientia, sed pro divinæ mentis notitia ac præscientia. Dicuntur autem *libri* in plurali, quia licet in re sit unus, seu una et simplicissima Dei notitia, virtute tamen et ratione est plures, quatenus omnium hominum et angelorum facta continet : *In libro tuo omnes scribentur* (*Psal.* cxxxviii, 16). Et duo assignantur ; unus bonorum seu vitæ, in quo boni cum suis bonis operibus scribuntur ; alius malorum seu mortis, in quo mali cum suis peccatis ; et uterque in Deo exsistens contra sanctum Hieronymum, qui videtur ponere librum mortis in dæmone ut accusatore. Sed non dubium est, quin Deus habeat præscientiam tam reproborum quam electorum. *Liber scriptus proferetur in quo totum*, etc. (Seq. *Dies iræ*). Interdum tamen iste liber absolute dictus significat præscientiam electorum. *Salvabitur populus tuus omnis, qui scriptus fuerit in libro* (*Dan.* xii, 1). Ideoque sæpius dicitur *liber vitæ*, id est æternæ tanquam termini, seu essentiæ Dei in cœlo. Et dum additur : *in libro vitæ Agni* (*Apoc.* xxi, 27), non restringitur ad solos homines, sed etiam angelos videtur comprehendere ; cum ibi sit sermo de tota cœlesti civitate. Sed dum dicitur præcise *liber*, nunquam peculiariter intelligitur de reprobis, qui potius dicuntur nesciri a Deo : *Nescio vos* (*Matth.* xxv, 12) ; et : *Recedentes a te in terra scribentur* (*Jerem.* xvii, 13) ; cum contra nomina justorum *scripta sint in cœlis* ; vel Deus, illos reprobos tantum scit scientia reprobationis. Dum dicitur Apoc. xx, 12 : *Libri aperti sunt*, *et alius liber*, etc., ibi agitur de omnibus mortuis bonis et malis. Dein alii sunt libri distincti a libro vitæ ex parte objectorum, scilicet, liber personarum, liber operum, liber conscientiarum. Nunc ad quæstionem.

Dico : Quandoquidem iste *liber vitæ* sumptus metaphorice significet æternam Dei notitiam de omnibus salvandis, in hoc convenit cum prædestinatione, quod omnis qui est prædestinatus, sit in libro vitæ, et omnis qui est in libro vitæ, sit prædestinatus. Differt autem : 1° Si prædestinatio tribuatur soli voluntati, quod iste liber sit notitia, seu catalogus omnium salvandorum in mente Dei scriptus, adeoque actus intellectus, non voluntatis. 2° Si autem tribuatur intellectui, tunc vix differt, nisi quod liber vitæ sit solum notitia speculativa ; prædestinatio autem dicat judicium practicum dirigens exsecutionem. Dum dicuntur aliqui deleri de libro vitæ ; id est, non sunt in eo scripti : *Deleantur de libro viventium et cum justis non scribantur* (*Psal.* lxviii, 29). Vel intellige de libro vitæ gratiæ temporalis, non autem gratiæ perpetuæ, et æternæ, seu gloriæ : qui enim sunt scripti in hoc libro vitæ gratiæ æternæ sive sunt prædestinati, non possunt deleri.

LIBER II.

De prædestinationis causis.

CAPUT PRIMUM.

Status et sensus controversiæ.

Causa prædestinationis est duplex : alia physica, quæ per realem influxum dat esse effectui, v. gr. Deus prædestinans, et dans gratiam ; alia moralis, quæ causam physicam moraliter applicat vel inducit ad aliquid agendum, v. gr. ratione meriti, petitionis, satisfactionis, etc. Hic de utraque, sed maxime de morali agitur ; et hæc inquiri potest ex parte vel Dei prædestinantis, vel Christi, per quem et in quo omnes prædestinati sunt : vel ipsius hominis prædestinati, vel alterius personæ, quæ sit com-

membrum mystici corporis Christi. Hic præcipue agimus de causa prædestinationis ex parte hominis prædestinati. Quia vero effectus prædestinationis dupliciter spectari possunt: vel ut in tempore donantur, vel ut in æternitate præparentur, prius videbimus eorum causam ut in tempore donantur, postea causam quæ haberi potest ex parte actus divini prout ab æternitate præparantur.

CAPUT II.

De causis physicis prædestinationis quoad effectus suos.

Dico 1 : Prima causa physica effectuum prædestinationis efficiens et finalis est ipse Deus. De fide: ipse enim est auctor gratiæ et gloriæ. *Gratiam et gloriam dabit Dominus* (*Psal.* LXXXIII, 12). *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* (*Prov.* XVI, 4). Deus enim potest per seipsum dare suam gratiam et gratiæ dona, nec indiget alia causa efficiente, præter seipsum; quoad vitales tamen effectus, requiritur influxus hominis prædestinati ut causæ physicæ intrinsecæ : sed licet Deus non egeat alia causa extrinseca, potest tamen ea uti tanquam instrumento, v. gr. angelis, Christi humanitate, sacramentis ; et revera utitur, si hæc sint causæ physicæ, et non morales tantum.

Dico 2 : 1. Homo est causa materialis effectuum prædestinationis qui in ipso fiunt, sive sint habitus, sive actus, sive alia interna gratiæ auxilia. Omnia enim in anima aut ejus potentiis recipiuntur, et ex ejus capacitate quamvis obedientiali educuntur, atque ab illa in esse et in fieri dependent. Non ideo tamen ob hanc capacitatem debita sunt naturæ humanæ secundum se spectatæ, auxilia gratiæ sufficientis, multo minus efficacis ; ordo enim gratiæ est supernaturalis, seu supra naturam : quatenus autem elevatæ ad finem supernaturalem, debentur ei auxilia gratiæ sufficientis, sed non efficacis et congruæ.

2. Homo est etiam physica causa efficiens effectuum prædestinationis, qui consistunt in suis actibus vitalibus, seu in donis gratiæ actualis (habitualis enim a solo Deo infunditur, etc.), et quidem circa eos, qui sunt liberi, v. gr. actus fidei, charitatis, etc. Habet efficientiam non tantum physicam, sed etiam moralem ; circa autem eos qui non sunt liberi et liberum ejus consensum antecedunt, habet non moralem, sed physicam tantum efficientiam, seu physicum influxum, quatenus actus vitales sunt. Hic tamen influxus physicus secundum se tantum spectatus, non pertinet ad causam prædestinationis.

3. Non datur proprie in homine causa finalis prædestinationis, utpote quæ respectu omnium effectuum est semper supernaturalis; adeoque iste finis in homine non proprie causat finaliter, ut sit ab homine, sed est a gratia. Finis prædestinationis est Dei gloria, ad quam ipsa beatitudo, ut est prædestinationis effectus, ordinatur. Nil addo de causa formali ; quia hi effectus vitales sunt quædam formæ informantes animam vel ejus potentias.

CAPUT III.

De causa morali prædestinationis ex parte hominis quoad ejus effectus.

Nota : Agitur tantum de causa morali ex parte hominis adulti ; non Dei, aut Christi, aut alterius personæ. Et hæc causa moralis reducitur ad efficientem (non finalem), estque quadruplex, nempe meritoria de condigno vel congruo, satisfactoria, impetratoria, dispositiva. Ut autem possit causare, debet ejus actus esse liber, bonus, proportionatus effectui ; et talis causa debet esse saltem in præscientia Dei semper prior quocunque suo effectu, etiam primo. Nunc ad quæstionem.

Dico ex parte hominis adulti dari causam moralem prædestinationis quoad aliquos ejus effectus : unus enim ex illis effectibus est gloria, cujus causa sunt hominis merita, item peccati remissio, quæ habet causam saltem dispositivam ex parte hominis concurrentis moraliter cum gratia et per gratiam.

CAPUT IV.

An aliqua hominis prædestinati actio præcesserit ante hanc vitam quæ fuerit causa moralis prædestinationis ex parte effectuum.

Dico 1 : Hæretici qui negarunt in homine libertatem, nullam potuerunt causam moralem prædestinationis ponere : libertas enim est ratio moralitatis ; ideoque Manichæi ac Priscillianistæ negantes libertatem, pro causa prædestinationis ac reprobationis hominum, ponebant diversum corporis temperamentum, quo necessario trahimur ad hos vel illos actus, et temperamenti diversitatem revocabant ad diversas constellationes, et sic non moralem sed physicam causam assignabant ; imo quocunque se verterent, debebant semper redire tandem ad primam causam, id est ad Deum vel ut adimentem homini liberum arbitrium, vel ut alio modo moventem ejus voluntatem.

Dico 2 : Alii hæretici, ut causam moralem prædestinationis invenirent, finxerunt hominum animas jam exstitisse antequam unirentur corporibus, et in illo statu priori sine corporibus, habuisse merita, vel demerita ; homines qui acceperunt animas habentes merita, ex illis meritis præcedentibus ut ex causa morali, esse prædestinatos. Hic error damnatus est in concilio Lateranensi, definiente animas tunc creari, cum primum corporibus infunduntur, et non prius ; tribuiturque Origeni, qui non satis explicat, an animæ cum istis meritis fuerint sine ullo corpore ; in illo statu hanc vitam præcedente necne. Videtur illis tribuere corpora subtiliora, et quasi spiritualia, ac postea in hac vita corpora crassiora. Unde sequuntur varii errores : 1° non dari spiritus creatos pure incorporeos ; 2° non posse animas exsistere extra corpus ; 3° dari transmigrationem animarum ; 4° præcessisse merita vel demerita in nostris animabus prius quam generaremur, contra sanctum Paulum : *Priusquam aliquid boni vel mali egissent... non ex operibus sed*

ex vocante (*Rom.* IX, 11, 12). 5° Deum præmiari vel punire homines in hac vita ob merita vel demerita propria, quæ ante hanc vitam fecerunt, contra: *Neque hic peccavit, neque*, etc. (*Joan.* IX, 3). Et: *Vocavit nos non secundum opera nostra* (*II Tim.* I, 9). Denique idem Origenes æternam in præmiis ac pœnis durationem ac firmitatem ponit, sed innumerabiles statuum vicissitudines admittit, ita ut animæ ex miseris possint per pœnitentiam fieri beatæ, et contra ex beatis per peccatum fieri miseræ; sicque evertit prædestinationem, quæ est ad vitam inamissibilem. « Si non præcessissent, » inquit Origenes, « ista vitæ prioris merita, Deus non servaret justitiam. » Sed contra, illa merita facta sunt ex Dei gratia, alioquin non prodessent ad gloriam; Deus autem suam gratiam quibus voluit, dedit, et sic sine gratia non sunt causæ prædestinationis; deinde prædestinatio non est actus justitiæ respectu prædestinati, sed tantum justitiæ late respectu bonitatis et sapientiæ Dei, quia illi consentaneum est, aliquos prædestinare.

CAPUT V.

An opera quæ facturus fuisset homo, si in alio statu fuisset positus, v. gr. an infans cum baptismo vel sine baptismo mortuus, si diutius vixisset, quæ facturus fuisset bona opera, possint esse causa prædestinationis.

Dico 1: Semipelagiani dixerunt causam prædestinationis infantium, quibus remedia salutis applicantur seu baptizantur, esse bona opera, quæ Deus eos prævidit fuisse facturos, si diutius vixissent; uti referunt Prosper, Hilarius, Augustinus, nec solum in parvulis, sed etiam in multis adultis causam prædestinationis ad ejusmodi merita conditionata revocabant. Unde dicebant his non prædicari Evangelium, quia Deus prævidebat eos non credituros, licet prædicaretur; illis vero prædicari, quia prævisi erant credituri; et his quidem vel serius vel citius, prout erant prævisi, illo vel isto tempore credituri; ac proinde juxta illos ista Dei præscientia erat conditionata, non ab iis excogitata, ut quidam male putaverunt, sed ex sacris Scripturis habita. Verum illa præscientia conditionata abutebantur, dicendo quod bonus affectus moralis, seu conatus liberi arbitrii sine gratia factus, ad recipiendam fidem exterius annuntiatam, a Deo in æternitate prævisus, causa esset primæ gratiæ auxiliantis quæ homini tribuitur, seu causa prædestinationis ac initium salutis: sicque actionibus nunquam futuris, vel sub conditione tantum futuris veram meriti et causalitatis moralis rationem tribuebant; quem errorem refutant Augustinus, Hieronymus, Gregorius. Dicitur enim: *Referet unusquisque prout gessit in suo corpore* (*II Cor.* V, 10), non prout *gesturus*. Id est, Deus nec judicat, nec punit, nec præmiat homines ob opera conditionata; cum enim hæc nunquam sint futura, et præscita tantum conditionaliter ut futura, nil ponunt in homine: adeoque nec reddunt illum vel pœna vel præmio dignum. Ista quidem opera conditionaliter præcognita possunt movere Deum per modum finis ad dandam gratiam vel tollendam vitam, etc., v. gr.: *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus* (*Sap.* IV, 11); sed non per modum meriti aut demeriti ad dandum præmium vel pœnam. Hæc omnia revocanda sunt ad gratuitam Dei electionem, qui facit beneficium singulare prædestinato, nullam autem injustitiam non prædestinato; quia non denegat aliquid illi debitum. Dicere autem usum rationis infundi supernaturaliter omnibus infantibus, eisque fidem interius prædicari sine prædicante exterius, atque ita exercere actus liberos et morales, hoc non tantum absurdum, sed etiam contrarium est doctrinæ fidei, et Paulo dicenti de Jacob et Esau: *Cum nondum quidquam boni aut mali egissent* (*Rom.* IX, 12). Sancti Joannis Baptistæ exsultatio in utero fuit miraculum; potiusque effectus quam causa prædestinationis. Denique an parentes, tutores, amici, ministri qui infantes baptizant, sint causa eorum prædestinationis, seu potius effectus, dicetur postea.

Dico 2: Nunc de adultis: Semipelagiani etiam asserebant in iis posse dari aliquo modo causam prædestinationis ex meritis eorum sub conditione prævisis, saltem quoad externam fidei prædicationem, sic: quia Deus præsciebat hos homines, bono affectu naturalibus liberi arbitrii viribus elicito, suscepturos Evangelium, si illis prædicaretur, decrevit ut illis prædicaretur, et sic iste bonus affectus prævisus fuit causa meritoria illius gratiæ exterioris. Insuper postquam Deus decrevit illis prædicari Evangelium, præviso per scientiam visionis isto bono affectu ad suspiciendam sacram doctrinam, decrevit dare gratiam ad credendum sicut oportet; atque ita eidem operi attribuebant duplex præmium erronee. Ista enim fides eorum, quibus prædicandum erat Evangelium, ante Dei voluntatem, statuentem ut illis prædicaretur, non potuit esse ratio meritoria talis prædicationis, utpote nondum tunc absolute futura; nec incredulitas eorum, quibus non erat prædicandum Evangelium, potest esse demeritoria istius effectus, utpote nunquam futura. Deinde id repugnat Scripturæ: *Si ad eos mittereris, audirent te* (*Ezech.* III, 6); nunquam tamen ad eos missus est. Item: *Si in Tyro et Sidone*, etc. (*Matth.* XI, 21). Contra vero sæpe prædicatum est Evangelium iis, qui non erant credituri (*Matth.* X; *Luc.* IX; *Act.* XIII, XVIII). Quod dicit Rupertus Tyrios et Sidonios non fuisse veram acturos pœnitentiam, ideoque non illis prædicatum Evangelium, id omnino alienum est a textu; et quod alius ait eos in fide non permansuros, refutatur ut absurdum a sancto Augustino.

CAPUT VI.

Contra Pelagianos et Semipelagianos ostenditur nullam hominis actionem ex solis naturalibus liberi arbitrii viribus procedentem, virtute et merito sui,

posse esse causam prædestinationis quoad ejus effectus.

Dico 1 : 1. Hic fuit error Pelagii juxta Augustinum, Hieronymum, etc. Dicebat enim gratiam Dei non esse necessariam ad bene operandum, ad ponendam dispositionem pro remissione peccati, ad perseverandum usque ad mortem sine peccato, ad merendam gloriam ex justitia, quamvis admitteret esse utilem ad facilius operandum et interdum conferri, sed conferri juxta bona merita liberi arbitrii; et sic vel negabat prædestinationem, vel eam ponebat in sola voluntate dandi gloriam ex prævisis liberi arbitrii meritis vi naturali acquisitis. Infantibus autem negabat peccatum originale, licet diceret eos egere baptismo ad habendum regnum cœlorum, quod distinguebat a vita æterna. Hic error refutatur a sancto Augustino; vide postea tractatum *De peccato originali et gratia ;* nunc sufficit quod dicit sanctus Paulus, electionem Dei non haberi ex operibus nostris.

2. Faustus, Cassianus, aliique catholici rejicientes istum Pelagii errorem, dixerunt initium salutis, ut hæc sita foret in hominis potestate, haberi ex libero arbitrio, id est debere hominem incipere per aliquem bonum motum, quem Deus postea promoveat ac perficiat; huncque motum esse vel fidem seu voluntatem credendi, vel desiderium salutis, vel orationem ex propria libertate factam, etc. : in hoc ponebant primam causam salutis ex parte nostra.

3. Semipelagiani huic errori addiderunt alium, asserentes hominem non solum posse suo libero arbitrio solo velle credere, sed etiam in fide semel concepta semper perseverare : nempe in fide mortua seu non formata charitate, ut probabilius conjicitur. Sicuti tamen ad fidei initium, ita etiam ad ejus vel sic perseverantiam requiritur gratia, adeoque et in hoc male illi sentiebant. Quoad ipsum autem actualis perseverantiæ donum, non videntur totam perseverantiam attribuisse viribus liberi arbitrii absque ullo gratiæ auxilio, sed solum meritum initii totius perseverantiæ : id est asseruisse homines per naturalem voluntatem credendi, mereri non tantum fidem et ejus perseverantiam, sed etiam per naturalem voluntatem, desiderium, petitionem perseverandi mereri perseverantiam ex subsequentibus gratiæ donis habendam; ita ut non solum initium fidei, post quod requirebant gratiam ad bona opera, sed etiam initium spei, charitatis, pœnitentiæ, et aliarum virtutum, per quarum actus in gratia perseveratur, attribuerent naturalibus liberi arbitrii viribus. Nunc videamus quid intelligerent per istud *initium fidei et boni operis*, et quid per causam moralem et meritoriam. Itaque :

Dico 2 : *De initio fidei* seu salutis. Hoc duplex est : primum, intrinsecum et formale, quod est proximus et efficax credulitatis effectus, seu voluntas efficax et potens ad movendum intellectum ut credat sicut oportet; et si spectetur actus fidei ut est compositum ex voluntate et intellectu, iste affectus seu volitio est quasi prima pars intrinsece et formaliter constituens hunc actum compositum. Secundum extrinsecum et causale, quod est quidam simplex affectus inefficax quo incipit placere fides, et si hic sit causa cur incipiat esse in homine aut fides aut internum ejus initium, dicitur fidei principium extrinsecum, et causale, non autem pars. Jam vero non constat an Semipelagiani per *initium fidei* intellexerint ipsam fidem, quod est internum initium justitiæ, prout justitia complectitur fidem, spem, charitatem, non solam gratiam sanctificantem; et an ipsam fidem attribuerent merito liberi arbitrii prout eos redarguit sanctus Augustinus ratio est, quia distinguebant fidem ab initio fidei, nec videntur negasse fidem esse opus gratiæ, nec per initium fidei, quod tribuebant naturæ, intellexisse voluntatem illam quæ proxime imperat actum fidei infusæ, et movet intellectum ad credendum sicut oportet; cum ista voluntas sit etiam opus pietatis, ad quod requirebant gratiam ut proximum initium. Sed videntur ante actum veræ fidei prout includit voluntatem et intellectum, posuisse alium credulitatis affectum naturalem, aut fidem imperfectam et inferioris ordinis tanquam initium extrinsecum perfectæ fidei : hanc autem fidem imperfectam naturalis ordinis exerceri per vires liberi arbitrii sine ope gratiæ asserebant; in quo quidem non errabant, quia iste actus imperfectus moraliter bonus non excedit ordinem naturæ, et possumus per liberum arbitrium sine gratia facere bonum opus morale; v. g. hæreticus per propriam voluntatem et non per gratiam, multa credit fidei mysteria, et nos sæpe similes actus naturales facimus. Sed insuper addebant se per istam fidem imperfectam mereri auxilium gratiæ necessarium ad perfecte credendum, sicut oportet; quod est erroneum : *Sine me enim nihil potestis facere* (*Joan.* xv, 5). *Quid habes quod non accepisti ?* etc. (*I Cor.* iv, 7). *Non sumus sufficientes cogitare*, etc. (*II Cor.* iii, 5). Hæc autem dicta de initio fidei, applicari possunt cum proportione ad initium cujuslibet operis pietatis, totiusque salutis et ipsius perseverantiæ, uno ex his duobus modis sic vel tribuerunt libero arbitrio initium gratiæ ut proximum initium quoad fidem, et ut remotum quoad cæteros actus sequentes, utpote qui a fide pendent et impetrantur; vel initium intrinsecum et formale istorum actuum, v. g. spei, charitatis, pœnitentiæ, etc., tribuerunt gratiæ; extrinsecum autem et causale, quod extra gratiam ponebant et ante omnem gratiam prævenientem ut causam totius gratiæ subsequentis, tribuerunt libero arbitrio. Jam vero hic error sic refutatur : liberum arbitrium per se sine gratia Dei, ut patet ex Scriptura supra, nil potest efficere quod ad vitam æternam et veram justitiam per se conducat; atqui initium salutis sive intrinsecum et formale, sive extrinsecum et causale multum condu-

cit ; ergo non potest haberi sine gratia. Et concilium Tridentinum, sess. 6, asserit initium justificationis esse gratiam prævenientem ; nullumque aliud sine illa potest haberi.

Dico 3 : *De causa meritoria* initii salutis, quam Semipelagiani libero arbitrio attribuebant, triplex tantum datur causalitas moralis : 1° per modum dispositionis ; 2° impetrationis ; 3° meriti. 1° et 2°, ut patet, non tollit aut destruit rationem gratiæ. 3° potest tollere : quod enim datur ob meritum, jam non gratia, sed merces est, et actus justitiæ vel decentiæ. Meritum est duplex : aliud de condigno, quod justitiæ, quantum est ex se ; aliud de congruo, quod congruo, quod congruentiæ seu decentiæ rationem inducit. Jam vero Semipelagiani ad initium fidei vel salutis posito merito primæ gratiæ ex solis viribus liberi arbitrii habito ; qualecunque illud intellexerint sive de *condigno*, sive de *congruo*, semper rationem gratiæ destruxerunt. *Si* (enim) *ex operibus, jam non est gratia* (*Rom.* XI, 6) ; quidquid naturæ viribus tribuitur, sive vocetur meritum de condigno, sive de congruo, repugnat gratiæ. Ita sanctus Augustinus, et sancti Patres, et concilia. *Justificati gratis per gratiam ipsius* (*Rom.* III, 24) ; gratia enim, ut ipsa vox significat, est donum quod datur sine debito justitiæ (licet detur roganti, vel etiam bene merenti secundum aliquam congruentiam), quia gratia dicitur a gratis dando, uti habetur (*Rom.*, et XI). Hæc tamen gratia in Scripturis intelligitur de dono supernaturali quo prædestinati vocamur, justificamur et glorificamur, non de dono naturali, v. g., creatione ; aut de dono naturæ debito vel ob congruitatem, vel ob connaturalitatem sive physicam sive moralem ; nullam enim habet connexionem cum operibus naturæ ita ut propter illa detur, sed habet tres conditiones perfecti doni aut puræ donationis : 1° jam res donata fit statim accipientis. 2° Deus donatur, gratiam sanctificantem cum ejus donis dat irrevocabiliter quantum est ex se. 3° Eam dat ex pura sua liberalitate et voluntate propter nullam omnino remunerationem, etiam antidoralem : *Gratia enim estis salvati per fidem*, etc. (*Ephes.* II, 8). *Igitur non volentis*, *neque currentis*, etc. (*Rom.* IX, 16). Atque ita saltem prima gratia excludit omne hominis meritum, etiam de congruo, quia omne meritum, etiam de congruo, requirit proportionem, vel in operante, vel in opere, vel etiam Dei promissionem ; hic non est meritum in operante, qui supponitur homo cum peccato originali nondum justificatus, et adhuc constitutus in puro naturæ ordine ; nec in opere quod est naturalis et inferioris ordinis, nec ulla exstat promissio ; ergo nulla proportio. Denique *quoad meritum impetratorium*, etiam dico non posse haberi sine gratia, quandoquidem conferat multum ad vitam æternam, et fiat mediante oratione impetratoria, quæ fundatur in fide : ergo non potest impetrari prima gratia merito petitionis viribus naturalibus factæ. Deinde, si Deus eam det intuitu istius petitionis, jam non est gratia data ex pura liberalitate, et Deus nullibi promisit dare infallibiter gratiam ob tale meritum naturale ; ergo quando dat, eam dat prout vult ex sua liberalitate gratis. Jam vero istam Semipelagianorum opinionem, quoad meritum de condigno primæ vocationis fundatum in opere solis viribus naturalibus facto, omnes conveniunt damnatam esse ut hæreticam in multis conciliis ; sed quoad meritum impetratorium seu congruum aut minimum, ut vocabant, quamvis illa in sensu ab eis intento pertineat ad dogmata damnata in conciliis Arausicano et Tridentino. Non ausim tamen dicere horum definitionem ita esse intelligendam, ut cum dicunt initium justificationis nobis conferri sine meritis, excludere intendant non solum meritum de condigno, sed etiam omne meritum de congruo ; nam post hoc concilium multi graves theologi eam non damnant ut hæreticam, imo nec ut erroneam aut censura dignam : quia cum bonum opus morale sit Dei beneficium, meretur eo bene utens ex quadam congruentia juvari a Deo ut plus possit, majusque beneficium seu gratiam altiorem accipiat. Sed quamvis non foret aperte hæretica, censeo tamen omnino esse falsam : hoc videntur evincere Scriptura, sancti Patres et concilia Arausicanum et Tridentinum, negando nos justificari ex nostris meritis, et certe est contra rationem, ut actus naturæ seu inferioris ordinis ex se mereatur donum superioris ordinis etiam accedente Dei promissione ; si non mutetur operis qualitas vel dignitas. Sit ergo certum non dari causam meritoriam prædestinationis ex parte effectuum ejus, saltem quoad primam gratiam, ex qua cætera pendent.

Petes : in quo sensu concilium Tridentinum sumit hanc vocem *justificatio*, dum ait, sess. 6, c. 8 : *Gratis autem justificati ideo dicimur, quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, istam justificationis gratiam promeretur ?* Respondeo : Quamvis possit sumi pro tota mutatione peccatoris, quæ formalem justificationem, seu infusionem gratiæ habitualis antecedit, habita ex omnibus dispositionibus remotis et fide naturali (non autem infusa), excludendo omne meritum tam de condigno quam de congruo, fundatum in operibus liberi arbitrii sine gratia factis ; tamen potius sumitur pro ipsa justificatione formali seu pro infusione gratiæ sanctificantis, quæ dicitur gratis fieri, quia excludit omne meritum ortum ex interna hominis dignitate ; licet enim per opera auxilio gratiæ facta, aut per fidem supernaturalem dicatur homo mereri aliquid de congruo, tamen istud meritum non oritur ex interna hominis operantis dignitate, uti dum jam est justificatus, sed ex supernaturali gratiæ motione, quæ dignificat opus : et sic meritum non nititur in ipsa persona, sed in sola gratia participata. Deinde dici potest quod nullum opus etiam supernaturale et fidei quoque antecedens tempore justificationem formatam mereatur hanc de congruo, sed aliquid minus illa,

nempe auxilium ad dispositionem remotiorem et per hanc aliud successive usque ad ultimam, quæ natura tantum antecedit justificationem.

CAPUT VII.

An homo per opera moralia solius liberi arbitrii possit esse causa saltem dispositiva suæ prædestinationis quoad ejus effectus.

Nota : Varii theologi catholici varie aliquam causam positivam prædestinationis quoad ejus effectus per modum dispositionis posuerunt :

1. Gabriel ait sumpta prædestinatione prout versatur circa media, dari dispositionem congruam ex parte liberi arbitrii nec tollere rationem gratiæ, quia non est meritum de condigno : v. g. quando infidelis conformat rationi arbitrium suum, et quærit illuminari, merendo sic de congruo primum gratiæ auxilium ad fidem ; aut quando fidelis cum communi Dei auxilio juxta regulas fidei detestatur peccatum. Videtur id sentire etiam Durandus, qui dicit posse hominem se præparare ad gratiam sine interna speciali voluntatis motione a Deo, per actum naturaliter bonum, quem naturæ viribus potest elicere ; uti et pene Cajetanus, qui dicit contritionem naturalem esse ad minimum dispositionem non ultimam ad gratiam, fierique ultimam per hoc tantum quod Deus illa utatur, non intrinsece eam perficiendo sed extrinsece tantum per infusionem habitus vel per motionem specialem. Hinc sequitur quod ex duobus æqualiter dispositis, unus justificetur et non alter, id provenire non ex hominis dispositione, at ex sola Dei voluntate acceptantis dispositionem unius, et non alterius ; atque ita justificatio et salvatio unius, et perditio alterius æqualiter dispositi et facientis quod in se est proveniet ex sola Dei voluntate acceptantis vel perficientis dispositionem unius et non alterius. Si autem D. Thomas favit aliquando huic opinioni, postea mutavit sententiam.

2. Quidam alii dixerunt ; licet dispositio per actus morales et naturales liberi arbitrii regulariter non sufficiat ad obtinendam primam gratiam, tamen in casu extremæ necessitatis et raro sufficere non solum ad gratiam auxiliantem, sed etiam ad sanctificantem, et ad obtinendam peccati mortalis aut originalis remissionem, cum auxilio specialis providentiæ in ordine naturali, per meritum de congruo. Sed cum non sit hic locus id refutandi, supponendum est certo, actum naturalem intellectus aut voluntatis, non esse sufficientem dispositionem proximam ad obtinendam primam gratiam justificantem, ex conciliis Milevitano, Arausicano, Tridentino.

3. Alii licet non admittant dispositionem solis liberi arbitrii viribus factam esse proximam et sufficientem ad obtinendam gratiam justificantem, tamen pro obtinendo Dei auxilio excitante vel ad fidem, si actus bonus illam præcedat, vel ad pœnitentiam salutarem, si fides jam adsit, putant posse dari dispositionem ex parte liberi arbitrii bene operantis moraliter per vires suas. Ratio eorum est quia cum bonum istud opus morale cum generali Dei concursu illi debito factum non excedat vires naturæ, nec ullum meritum habeat de congruo (non enim est dignitas in operante, nec proportio in opere), ideo non facit injuriam gratiæ. Deinde convenit Dei æquitati, ut istos bonos actus morales præparantes naturam ad ordinem gratiæ, in tali homine acceptet tanquam dispositionem remotam et imperfectam. Facienti enim quod in se est, Deus non denegat gratiam : *Peccata tua eleemosynis redime*, ait Daniel ad Nabuchodonosorem (*Dan.* IV, 24). His tamen non obstantibus :

Dico 1 : Actus bonus, moralis ac naturalis, non est dispositio necessaria ad primam gratiam a Deo obtinendam ; est enim actus inferioris ordinis, nec ex ulla Dei lege præscriptus, neque Deus exspectat hominis voluntatem disponentem se, ad ipsius excitationem : *Inventus sum a non quærentibus me* (*Isa.* LXV, 1). Unde ille non est necessarius in infideli, ut primo vocetur, et excitetur ad fidem tam exterius, quam interius, ut patet in sancto Paulo ; nec in fideli nondum pœnitente de suis peccatis : ut enim eum Deus excitet ad pœnitentiam, non requirit bonum actum solius liberi arbitrii ; et quamvis infidelis ex iis quæ audivit, possit forte excitare naturale desiderium credendi, et fidelis ex iis quæ legit aut audiit, sensim se per naturalem affectum accendere ad dolorem, tamen dicimus istos actus naturales non esse necessarios, nec in jam justificato ad non peccandum, seu ad perseverandum ; quia ista omnia melius fiunt per internam spiritus motionem et gratiam. Unde Deus hunc vocat, alium non vocat, prout vult, et ubi vult spirat. Imo :

Dico 2 : Actus bonus moralis per solas vires liberi arbitrii factus, nunquam est sufficiens et prima dispositio ad impii justificationem, nempe effectum prædestinationis : est de fide definitum in conciliis Milevitano, Arausicano, Tridentino, quia ad illam requiritur fides infusa intellectui, et pia seu supernaturalis affectio in voluntate : *Sine fide impossibile est placere Deo* (*Hebr.* XI, 6).

Dico 3 : Nec est etiam sufficiens dispositio proxima ad primam gratiam auxiliantem, aut ad aliquod auxilium supernaturale quæ per se et directe in illud influat, ac proinde nec remota ad gratiam sanctificantem. Deus enim non dat gratiam intuitu istius operis. Probatur : Vel illam daret infallibiliter, vel non primum fieri nequit, quia illa infallibilis gratiæ consecutio nullo modo habetur ex intrinseca istius operis vi, utpote naturalis et improportionati, et tolleret rationem gratiæ, si ex se esset meritorium ; nec habetur ex ordinatione aut promissione Dei : promisit enim tantum operi per gratiam et fidem facto : *Quis prior dedit illi?* (*Rom.* XI, 35.) Si tale opus esset proxima dispositio ad primum gratiæ auxilium, Deus ad hoc dandum deberet exspectare istam dispositionem, id est hominis voluntatem, et gratia ratione illius daretur, at-

que ita non esset gratia gratuita. Cumque id intelligatur de omni prima gratia auxiliante, multo magis verum est de gratia efficaci, et de propria prædestinatorum vocatione, ut ait sanctus Paulus : *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei* (*Rom.* IX, 16). Nec secundum fieri potest, quia si Deus non dat infallibiter primam gratiam, cujus esse supponitur dispositio proxima, ergo perditio non venit ex homine, cui prima gratia non datur, sed ex Dei auxilio. Dein si ex illa dispositione sit fallibilis gratiæ consecutio, non potest inde sumi ratio prædestinationis quoad ejus effectum; præterea si interdum Deus illa moveatur ad dandam primam gratiam, ergo conducit ad salutem; et tamen Deus dicit : *Sine me nihil, potestis facere* (*Joan.* XV, 5). Denique omnis dispositio etiam remota debet esse proportionata et ejusdem ordinis cum forma ad quam est dispositio; atqui hic forma seu gratia est supernaturalis, et illa dispositio est naturalis; ergo, etc.

Hæc quæ diximus de homine infideli, in quo prima gratia auxilians est prima illuminatio et inspiratio ad fidem vocans, intellige etiam de fideli in peccato mortali exsistente, qui licet habeat fidem et spem infusam, non potest tamen, si non aliquo modo ex illis operetur per bonum opus morale se disponere vel ad fidei, speive augmentum vel ad nova supernaturalia auxilia recipienda, quibus ad pœnitentiam infusam se præparet : quia tunc fides et spes respectu talis operis solum se habeat quasi materialiter et concomitanter. Idem dic de homine nolente credere, aut deliberante an credere debeat, necne; de eo autem qui ob ingenii acumen naturaliter majori claritate percipit credenda, magisque est dispositus ad fidem, dico quod ista major dispositio sit tantum physica, non moralis in ordine ad nova supernaturalia : tantum enim physica facultas redditur expeditior ad istos naturales actus mentis. Denique de homine justo bene aliquid operante moraliter per solam naturam, non per justitiam, dicetur alibi. Et certe si quid meretur, non naturæ, ut sic præcise physica vi agenti, sed gratiæ tribuendum est.

CAPUT VIII.

Quid senserint antiqui Patres præsertim Græci, et inter hos Chrysostomus de initio gratiæ vel prædestinationis ex operibus naturæ.

Quidam putant antiquos Patres Græcos, præsertim Chrysostomum, sensisse initium gratiæ ex nobis oriri ob eorum quædam loca subobscura, unde Semipelagiani, quorum præcipuus auctor est Cassianus, Chrysostomi discipulus, dicebant, sancti Augustini doctrinam esse illis Patribus contrariam. Sed hoc falsum est. Hæc enim de re nimis clara est sancti Pauli doctrina; et Cœlestinus Papa dum confirmat Augustini doctrinam, asserit Semipelagianorum novitatem esse contrariam doctrinæ Patrum; id etiam probatur ex conciliis Arausicano et Palæstino, et ipse Augustinus ait eam, quam tradebat de gratia doctrinam, semper tenuisse Ecclesiam catholicam, probatque ex testimoniis antiquorum Patrum, et præter hos quos citat, multi alii idem tenent. Unde antiquos illos, Patres ne videantur sibi ipsis contrarii, explicandos esse censeo, sicuti explicatur sacra Scriptura, quæ interdum omnia gratiæ tribuit et interdum videtur initium boni operis a nobis exigere : *Exspectat Dominus, ut misereatur vestri* (*Isa.* XXX, 18). *Præparate corda vestra Domino* (*I Reg.* VII, 3). Nempe per hæc admonemur libertatis nostræ, aut excitamur, ut bene utendo una gratia aliam impetremus, vel ad aliam disponamur : non vero significatur initium salutis seu prædestinationis esse ex nobis. Cæterum sigillatim ad quasdam istorum Patrum antiquorum locutiones in specie contrarias, sic respondeo :

1. Dum dicunt quod Deus non præveniat nostras voluntates : id est non prævenit determinando ad unum, sive non præfinit necessitando. 2. Quod Deus exspectet ut incipiamus, ut ipse perficiat : id est vult nostram liberam cooperationem ad dandam gratiam sanctificantem, consentiendo nempe gratiæ excitanti, quæ antecedit nostram cooperationem; et hæc cooperatio est initium salutis, ut vocant ex parte hominis, sed non sine gratia præveniente et adjuvante. 3. Dum tribuunt multum rationi naturali et ejus operibus intellige, semper factis cum adjutorio gratiæ, vel Deum ex pura gratia et liberalitate, loco præmii temporalis quod aliqualiter merebantur ista bona opera naturalia, dedisse supernaturale, v. g. fidem. 4. Dum dicunt quod vocet Deus eum, quem scit cooperaturum : id est per vires gratiæ non solius naturæ consensurum vocanti, et fore dignum sequenti gratia. 5. Quod exigat ab homine pœnitentiam : id est supernaturalem quæ disponat eum ad infusionem gratiæ sanctificantis seu peccati remissionem. 6. Quod gratia supponat promptitudinem voluntatis a natura inditam : id est capacitatem naturalem et inclinationem ad bonum honestum; licet ista capacitas respectu gratiæ, sit proprie obedientialis. Denique isti Patres crebro loquebantur de libero arbitrio cui multum tribuebant, ob hæreticos, maxime Manichæos; interdum tamen etiam de gratia.

CAPUT IX.

Hæc objectio, Deus vult omnes homines salvos fieri (*II Tim.* II, 4), *proponitur contra superius dicta.*

Ex hoc loco sequitur, si quis, nulla gratia præventus, faciat bene quod potest, Deum esse paratum dare illi gratiam : salvari enim est in sua potestate; ergo per vires quas habet a natura, atque ita dispositive, vel meritorie de congruo obtinebit primum gratiæ auxilium, et cum hoc poterit obtinere reliquos prædestinationis effectus; ergo dabitur causa prædestinationis quoad ejus effectus, fundata in actu pure naturali moraliter bono. Hinc quidam putant sine gratia nil fieri posse per solum liberum arbitrium quod peccatum non sit, ut solvant istam objectionem. Sed D. Thomas et alii asserunt nullam dari infallibiliter gratiam homini, facienti quod

in se est, præcise quatenus id facit per suum liberum arbitrium, sed solummodo dari juxta motionem et intentionem Dei, aut ex puro ejus beneplacito. Et certe nisi hoc dicatur, incurritur in duos errores, nempe quod liberum arbitrium possit per se ipsum facere quod requiritur ad vitam innocentem, et suis solis viribus se præparare ad gratiam infallibiliter obtinendam.

CAPUT X.

Tres modi, quibus homo naturæ viribus absque gratia non potest facere bonum opus morale, tractantur seu exponuntur.

1. Est eorum qui cum Luthero asserunt nil boni hominem posse facere sine gratia sanctificante; unde sequitur Christianos peccatores, licet fidem habeant, in omnibus suis operibus, imo in actu fidei mortuæ, timoris, attritionis, etc., peccare; quod est hæreticum (*Trid.*, sess. 6, can. 7).

2. Est eorum, qui putabant fidem esse necessariam ad moralem cujuscunque operis humani honestatem; quod etiam est hæreticum. Hinc enim sequeretur omnia infidelium opera esse peccata, cum tamen dicat Christus de bono amore naturali absolute et quoad circumstantias : *Nonne et ethnici hoc faciunt?* (*Matth.* v, 47.) Cum autem dicitur : *Omne quod non est ex fide, peccatum est* (*Rom.* XIV, 23), id est ex conscientia, seu omne quod est contra conscientiam, est peccatum : non autem intelligitur ex fide supernaturali.

3. Est eorum qui ad singula bona opera moraliter bona requirunt Spiritus sancti motionem, quæ datur etiam interdum infidelibus, seu non credentibus; motionem, inquam, quæ sit vera gratia interior et supernaturalis ordinis, per quam Deus specialiter præmovet et inducit hominem ad bene moraliter operandum. Sed hic modus videtur antiquatus. Ratio est quia nec in objecto actus moraliter boni nec in substantia nec in modo tendendi quidquam reperitur quod naturæ vires superet, alioqui non posset cadere sub præceptum naturale, si solum fieret possibilis per gratiam : natura enim ut sic, nil dictat de gratia, atque ita sine hac nec in statu naturæ integræ esset possibile aliquod bonum opus morale; quod est contra Augustinum, et alios. Deinde si ista motio supernaturalis sit illuminatio, non est necessaria ex parte intellectus cui nihil supernaturale proponitur, nec ex parte voluntatis si sit inspiratio, quæ supponit illuminationem; nec est necessaria ob conjunctionem voluntatis cum appetitu inferiori ob peccati fomitem, obices, tentationes, etc. Quia licet sit necessaria ad perseverandum diu in bonis operibus moralibus sine admistione peccati, non tamen ad singulos actus, et momenta, v. g. ad benefaciendum parentibus pauperibus, etc.

Objicies. Inde sequeretur amorem Dei super omnia, ut auctoris naturæ, posse haberi sine interna ac supernaturali gratia æque perfecte et efficaciter, ac posset haberi in statu naturæ integræ. Respondeo negando *æque perfecte et efficaciter.*

1. Non *æque perfecte* : quia iste amor includit propositum servandi totam legem naturæ et nunquam peccandi contra illam. Homo autem ante lapsum potuisset constanter longo tempore per vires naturæ servare totam legem ; sed post lapsum non potest longo tempore, ob voluntatis inconstantiam in suo proposito. 2. Neque *æque efficaciter*, quia in statu naturæ integræ observantia legis naturalis proponebatur non solum ut possibilis absolute et quocunque tempore, sed etiam ut facilis : et hine voluntas poterat facile elicere naturalem Dei amorem cum affectu et proposito efficaci placendi illi omni tempore; in statu autem naturæ corruptæ, observantia illa mandatorum diuturna et constans, proponitur ut impossibilis per solas vires naturæ; et hinc voluntas non potest elicere naturalem Dei amorem cum affectu efficaci et proposito absoluto semper illi placendi per se solam, sed tantum sub tacita conditione, quantum in se erit.

Et licet per gratiam habitualem sanetur homo quoad culpam; non tamen illi redditur ea naturæ integritas, quam in statu innocentiæ habuit; possibilitas autem servandi mandata per vires liberi arbitrii in illo statu, non oriebatur ex sola culpæ carentia, sed maxime ex fomitis carentia, et ex debita potentiarum subordinatione, atque hinc fit ut homo justus in statu naturæ lapsæ non possit diu servare totam legem naturalem sine novo et speciali gratiæ auxilio, adeoque nec diligere super omnia Deum ut auctorem naturæ, actu omnino efficaci et absoluto, nisi nitatur spe auxilii sibi necessarii ad observandam diu totam legem naturæ.

CAPUT XI.

Proponitur quarta sententia eorum qui negant hominem posse sine aliqua gratia mox explicanda perficere bonum opus morale per vires naturæ.

Sic ergo hi dicunt : quamvis homo utens sola ratione naturali, sine gratia supernaturali possit bonum absolute actum moralem facere, tamen nunquam eum efficit sine vera præveniente gratia gratis data per Christum, quæ vera et interna Spiritus sancti illuminatio et inspiratio est, naturæ non debita, sed non ordinis supernaturalis, ac proinde aiunt esse effectum prædestinationis : illi enim supponunt ex Scripturæ promissionibus, v. g. : *Peccata tua eleemosynis redime*, etc. (*Dan.* IV, 24). Quædam opera moralia, adeoque et alia omnia similia impetrare a Deo gratiam per Christum; et hæc opera quæ impetrant eam vel ad eam disponunt, esse ex priori gratiæ auxilio, sic argumentando : omne opus morale quod ex se impetrat gratiam, fit ex gratia; sed omne opus morale bonum ex se impetrat gratiam, ergo fit ex gratia. Referuntur pro hac sententia graves auctores : v. g. D. Thomas. Sed hic per *auxilium divinum* intelligit generalem primæ causæ concursum, non gratiam supra dictam. Dein Alensis, loquendo de necessitate gratiæ ad bene operandum, agit de necessitate gratiæ ad actus supernaturales, et vitæ æter-

næ meritorios. Altisiodorensis *per gratiam gratis datam* intelligit divinam cooperationem naturæ consentaneam, vel influxum naturæ superadditum; ex generali tamen providentia aliquo modo illi debita, Sic etiam intelligendus Gerson, item Gregorius et Capreolus. Hæc gratia, quæ juxta illos dicitur necessaria ad actus bonos, est per modum præviæ excitationis quæ congrue et accommodate datur intellectui, ut inducat efficaciter voluntatem ad bonum actum perficiendum, qui non superat vires naturæ; et ob illam congruitatem, quæ non est debita naturæ, dicitur gratia intellectus respectu primæ cogitationis, quæ antecedit liberum arbitrium voluntatis, indifferenter movetur ab extrinseco; sicque illa provenit a principio extrinseco, nec est libera. Et voluntas ut bonum operetur, dependet a prævia intellectus cogitatione. Quod autem hæc prima cogitatio sit talis, ut excitet potius ad bonum quam ad malum, et quod ita congrue et convenienter in tali occasione, tempore, affectione, propensione excitet voluntatem ut eam efficaciter inducat ad bonum opus perficiendum, hoc non est penes arbitrium humanum, nec casu evenit; ergo talis cogitatio, ut a Deo est, et a speciali ejus providentia, est gratia : quia non est donum naturæ debitum, alioqui omnibus daretur juxta legem ordinariam. Atque hæc est gratia, quæ dicitur ad omne opus bonum necessaria. Ita etiam loqui videtur D. Thomas, et maxime Augustinus, ex Scriptura : *Sufficientia nostra ex Deo est* (*II Cor.* III, 15). *Sine me nil potestis facere* (*Joan.* XV, 5). *Qui cœpit bonum opus* (nempe per bonam cogitationem) *ipse perficiet* (*Philip.* I, 6), nempe per cooperationem. Sic etiam Prosper, Fulgentius : his etiam consonant concilium Arausicanum, Cœlestinus Papa, Innocentius, Leo, concilium Tridentinum, et juxta eorum mentem hoc sic confirmatur : opus est gratia ad orandum; at orandum nobis est, ut Deus nos juvet in singulis operibus, ut ea honeste faciamus; ergo ad singula opus est gratia. Dein non possumus, aiunt, vincere tentationem sine gratia; ergo multo minus facere bonum. Denique si homo posset bonum opus facere per solum suum liberum arbitrium, interdum initium gratiæ et salutis ex illo oriretur; quia omne bonum opus placet Deo, et aliquo favore ac mercede est dignum; ergo ex congruitate divinæ providentiæ ei debetur collatio alicujus gratiæ.

CAPUT XII.

Quinta et vera sententia, quæ docet hominem per rationem et liberum arbitrium posse bonum opus morale perficere, probatur ex Scripturis.

Communis ergo sententia docet hominem etiam in statu naturæ lapsæ, et in peccato vel infidelitate habitualiter exsistentem, sine vero ac proprio gratiæ auxilio, posse bonum opus morale virtutis acquisitæ cum suis debitis circumstantiis facere; quia licet non possit longo tempore hæc bona facere sine lapsu, potest tamen unum aliudve regulariter facere. Ita clare D. Thomas 1-2, quæst. 109, art. 2. Item Bonaventura, qui ponit exemplum de præcepto honorandi parentes, quod dicit quoad substantiam posse impleri per naturalem pietatem et devotionem, et hanc vocat gratiam gratis datam; et hominem posse sine ulla gratia vincere aliquam tentationem, sed non omnes; item posse perficere bonum opus morale sine ulla gratia. Ita etiam multi contra hæreticos hujus temporis, qui dicunt liberum arbitrium in natura lapsa esse rem cum solo titulo, et ita servum peccati ut sine gratia nil aliud facere possit, nempe quam peccare (Bellar., etc.). Probatur :

1. Ex Rom. II, 14 : *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt.* Id est gentes secundum se, et nondum ad Christum conversæ, lumine naturali ductæ, faciunt quædam bona opera legi naturæ consentanea, uti explicat sanctus Augustinus, licet ipse etiam alibi per nomen *gentes*, intelligat gentes Christi fide jam illuminatas; quæ expositio non sat congruit contextui et sensui Scripturæ. Intellige etiam ista bona opera legi naturæ consentanea fieri solo lumine naturali intellectus, non per auxilium gratiæ aut fidei. Quæ autem in eodem textu habentur sic : *Honor et pax omni operanti bonum*, etc. (*Ibid.* 10); et : *Factores legis justificabuntur* (*Ibid.* 13); intelliguntur de operantibus per gratiam et fidem. Sicque totam legem, quæ sane per solas vires naturæ servari nequit, observantibus, ut patet ex contextu.

2. Ex Rom. I, 18, 19, 20 : *Qui veritatem* (scilicet, sufficientem ad justitiam seu bonitatem naturalem) *in injustitia detinent.... invisibilia enim ipsius a creatura mundi*, etc., *intellecta conspiciuntur* (nempe per lumen naturale absque fide).... *ita ut sint inexcusabiles;* id est cum isto lumine naturali poterant recte agere.

3. Ex Matth. V, 46 : *Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Nonne et publicani*, etc., id est quamvis ista dilectio per naturalem inclinationem sit bona, non est tamen digna mercede, quia non fit ex fide nec ex gratia.

CAPUT XIII.

Eadem sententia probatur ex conciliis.

Concilium Tridentinum, sess. 6, can. 3, dicit hominem non posse sine gratia credere, sperare, diligere, pœnitere *sicut oportet*, id est ad justificationem obtinendam : *Si quis dixerit*, etc. Ergo supponit posse aliter sine gratia credere, aut diligere, fide nempe naturali aut amore naturali. Hinc ibidem canon .

1. Damnat qui dixerit hominem posse justificari operibus per humanæ naturæ vires vel per legis doctrinam factis, absque Christi gratia : *Si quis dixerit hominem suis operibus*, etc. Ergo supponit bona aliqua opera posse fieri, damnando Pelagium qui volebat per ista bona opera hominem posse justificari.

2. Concilium Arausicanum, can. 6 et 25, damnat idem quod supra, addendo semper particulam *sicut oportet*, nempe ad negotium salutis. Ergo in-

dicat bonum aliquod opus posse aliter fieri, id est sine gratia. Et ista boni operis ex gratia facti limitatio, habetur ex Augustino qui per bonum opus intelligit aliquo modo meritorium.

CAPUT XIV.

Eadem sententia probatur ex Patribus.

Multa loca reperiuntur in D. Augustino, quæ ostendunt dari duo genera bonorum operum, quæ ab homine fieri possunt : alia naturæ consentanea tantum, alia simul et fidei ; et illa quidem per solam rationem naturalem, quamvis ea dicat esse divinæ providentiæ beneficia, et interdum specialia dona, sed non ad dona gratiæ pertinentia. Habet quemdam locum, in quo peccatum accipit valde improprie, scilicet pro opere quod est peccato conjunctum, et in statu peccati et a gratia alienum, vel quod non est actus virtutis simpliciter. Sanctus Chrysostomus ait nullum tam malum esse, qui non interdum aliquid boni naturæ ductu operetur. Sanctus Hieronymus ait carentes fide, operari interdum aliquid sancte ; id est honeste et sine peccati macula, solo naturæ ductu. Similiter Basilius, Damascenus, Prosper, etc. : idque maxime confirmant Pius V et Gregorius XIII, in bulla contra Baium, de qua post.

CAPUT XV.

Eadem sententia probatur ratione.

1. Hæc sententia non declinat in errorem Pelagii aut Semipelagianorum asserentium hominem posse suis viribus gratiam mereri, et salutis, negotium inchoare, aut omnia præcepta implere ; nec in errorem Lutheri affirmantis liberum arbitrium post peccatum Adæ, ad nihil valere nisi ad peccandum ; sed media via incedit, estque consentanea naturæ secundum se et secundum quod a Deo habet, spectatæ, nec præjudicat Christi gratiæ.

2. Natura humana tam ex parte voluntatis, quæ ut causa physica realiter efficit actum bonum moralem, quam ex parte intellectus, qui ut causa moralis illum proponendo, movet et inducit voluntatem ad agendum, habet sufficientes vires ad talem effectum cum generali divinæ providentiæ concursu producendum ; vires enim tam voluntatis quam intellectus non sunt intrinsece imminutæ per lapsum naturæ, seu peccatum superveniens : quia illæ non sunt aliud quam ipsa entitas voluntatis et intellectus, quæ tota remansit et remanet. Et licet quandoque occurrat impedimentum vel ex appetitu sensitivo vel ex dæmonis suggestione, vires tamen istarum potentiarum intrinsece non minuit, nec resistentiam insuperabilem inducit, nec conditionem necessariam ad bonum opus morale aufert ; atque ita vel vincendo levem dæmonis tentationem, vel resistendo appetitui sensitivo, vel sine ejus resistentia (v. g. honorare parentes), potest homo pro uno alterove saltem actu ad breve tempus facere bonum opus morale per vires suas naturales. Nec dicas non posse facere ex omnibus circumstantiis bonum, defectu cognitionis, et ob ignorantiam impedientem, ne iste actus referatur ad Deum ut ad finem ultimum ; quæ relatio est necessaria ad actus honestatem. Respondeo enim quod relatio actualis fundata in ipsa actione operantis, non sit necessaria, sed sufficiat naturalis seu virtualis fundata in ipso opere, et intrinseca actui tendenti in objectum honestum ut sic ; eo enim ipso quod actus fit propter honestatem participatam, quæ in objecto est, statim de se tendit ad Deum ut ad finem ultimum. Dein licet actualis relatio foret necessaria, sufficeret relatio ad Deum ut auctorem naturæ, et ad hanc relationem habendam est sufficiens cognitio naturalis. Præterea si illa relatio omitteretur ex ignorantia Dei, vel hæc ignorantia esset invincibilis, et sic non redderet actum malum utpote non culpabilis, vel vincibilis, et sic vinci potest per vires naturæ. Denique cogitatio honesta et congrua, excitata sæpius per exteriorem objecti, v. gr. pauperis, cadaveris, libri lecti, etc., propositionem, potest fieri in homine per influxum causarum secundarum cum generali tantum Dei concursu tam interius quam exterius operante absque speciali gratia etiam ordinis naturalis ; ergo opus, quod ex sola natura cum viribus liberi arbitrii et generali causæ primæ influxu procedit, non fit necessario ex gratia.

CAPUT XVI.

Eadem sententia probatur ex incommodis alterius sententiæ contrariæ, seu quartæ.

Quamvis prima intellectus prævia cogitatio ad bonum voluntatis actum necessaria, non sit in potestate hominis, sed debeat ab extrinseco excitari : hæcque excitatio non fiat sine providentia Dei præparantis ejus causas, imo et præscientis quando et ubi talis cogitatio futura sit ita congrua, ut si in intellectu ponatur, infallibiliter habitura sit bonæ voluntatis effectum ; sitque ad hos actus necessarius actualis primæ causæ concursus, hincque fiat ut talis dispositio et ordo causarum sit peculiare Dei beneficium ; hos tamen censemus non transcendere cursum naturalis providentiæ, nec debere dici auxilium gratiæ, seu donum gratuitum ex gratia Christi concessum, ut volunt auctores quartæ sententiæ ; nec concilia loqui de hoc genere gratiæ, quando gratiam Dei ad bene operandum requirunt ; sed aliquid majus postulare, ideoque ad intelligenda concilia et Patres, et ad vitanda sequentia incommoda, in quæ incurritur ex isto modo loquendi, videtur res sigillatim exponenda. Itaque

1. *Incommodum.* Iste modus gratiæ non convenit proprietati verborum, quibus docent concilia gratiam, nimirum illuminationem et inspirationem Spiritus sancti, esse necessariam ad bene operandum ; iste enim modus gratiæ non est illuminatio et inspiratio Spiritus sancti.

2. Si dicas esse illuminationem et inspirationem Spiritus sancti, ergo sequitur ex conciliis quod nulla alia altioris ordinis gratia præveniens et adjuvans requiratur ad credendum, sperandum, amandum *sicut oportet*, seu supernaturaliter ; quia concilia ad

hos fidei, spei, charitatis, pœnitentiæ actus semper sine ulla distinctione requirunt illuminationem et inspirationem Spiritus sancti : quod dici non potest, si dicas requiri insuper adjutorium *divinum*, ut ait Tridentinum, sed *divinum* adjutorium etiam requiritur ad actus bonos morales; ergo remanet idem modus loquendi. Unde :

3. Datur occasio negandi gratiam physice adjuvantem, si dicatur gratia illuminationis et adjutorii Spiritus sancti, requisita ad bene operandum, sufficienter conferri per solam supra dictam cogitationem congruam ; quia concilia et sanctus Augustinus eisdem terminis requirunt gratiam ad actus fidei, spei, etc.

4. Ista sententia præbet occasionem errori Pelagii, qui admittebat gratiam esse necessariam ad credendum et bene operandum, sed dicebat istam gratiam nil aliud esse, quam prædicationem seu revelationem, vel Christi exemplum, doctrinam, legem, quæ intellectum instruunt, cujus cogitationem sola voluntas per suam libertatem posset vel sequi vel repellere. Sic illa cogitatio naturalis congrua, supra explicata, perinde se habet ac Christi lex prædicata, cum nil aliud sit quam objecti propositio et conscientiæ dictamen.

5. Sequitur non esse necessariam internam gratiam præviam, voluntati impressam ad actus fidei, spei, charitatis, etc., quia concilia et Augustinus, dum loquuntur de necessitate gratiæ ad singula bona opera, indifferenter loquuntur de omnibus. Nam certum est ad singula bona opera moralia non esse necessariam internam gratiam præviam, voluntati inditam ; quia proposito objecto per cogitationem, voluntas non eget speciali elevatione ad talem actum sibi ex se proportionatum.

6. Aperitur via ad negandum actus supernaturales, vel hos esse necessarios ad salutem : nam concilia loquuntur tantum universaliter de necessitate gratiæ excitantis et adjuvantis.

7. Sequitur necessitatem divinæ gratiæ ad bene operandum non oriri ex supernaturalitate actuum, fine supernaturali, infirmitate hominis lapsi ; sed ex indifferentia universali intellectus, et libertate voluntatis.

8. Sequitur non posse a Deo creari creaturam intellectualem sine gratiæ auxiliis, si juxta leges suæ providentiæ, eam velit regi : quia non potest eam creare convenienter, nisi ei provideat de auxiliis necessariis ad honestas aliquas saltem actiones faciendas ; sed hæ non possunt fieri sine gratiæ auxiliis ; ergo. Hoc autem absurdum est, quia gratia jam non esset gratia, utpote naturæ debita, quid enim magis debitum, quam id, quod Deus negare non potest juxta prudentem gubernandi modum ? Si dicas non posse quidem creari sine auxilio sufficienti, quod non est gratia, quia naturæ debitum, sed posse sine auxilio efficaci et congruo, quod non est debitum quoad istam congruitatem, contra hoc dico : Utrumque istud auxilium et efficax et sufficiens est ejusdem ordinis naturalis ; si efficax est vera gratia quia continet propriam illuminationem et inspirationem Spiritus sancti, ergo etiam eam continet sufficiens, adeoque et est gratia, licet minor. Deinde videtur a Dei sapientia et bonitate alienum posse creare unam integram speciem intellectualem, cui non sit debitum auxilium efficax ad honeste agendum respectu totius speciei universaliter sumptæ, licet id denegetur aliquibus in particulari ; ergo nec istud auxilium efficax est vera gratia, quia naturæ debetur.

9. Sequitur requiri gratiam non tantum ad actus bonos morales, sed etiam ad indifferentes ; quia actus indifferens, si dari possit, est etiam beneficium naturæ.

10. Sequitur hominem actibus elicitis per vires liberi arbitrii moveri aut impetrare supernaturalia auxilia, imo et primam vocationem ad actus supernaturales. Et hoc quidem illi admittunt, fatentes, quod initium gratiæ sumatur ab illa prima cogitatione congrua, quæ ad primum voluntatis actum moraliter bonum requiritur, et posita hac prima gratia (nempe naturalis ordinis), per primum actum bonum mereatur homo secundam ad alium actum meliorem, et sic consequenter usque ad actus proximos sanctificationis : utque se excusent a Semipelagianismo, non tribuunt naturæ, istius progressus initium, sed gratiæ ratione illius cogitationis congruæ. Verumtamen non obstante illa cogitatione congrua, et conditionate a Deo prævisa habitura effectum, talis actus bonus fit solis viribus liberi arbitrii, non secus quam Pelagius et Semipelagiani dicebant ; atque ita initium salutis isti actui naturali tribuendum est. Quanto magis quod ista cogitatio bona possit excitari et fieri sæpe per vires solas naturales cum generali Dei concursu.

11. Sequitur posse dici fidem non esse basim totius ædificii spiritualis Christiani hominis, quia illam præcedunt multa bona opera facta ex gratia, tanquam veræ dispositiones. Nec sufficit dicere fidem esse basim totius supernaturalis ædificii, et illa esse inferioris ordinis, quia omne quod pertinet ad istud ædificium, debet esse ejusdem ordinis ; alioqui actus naturalis ordinis sine gratia facti possent ad illud pertinere, sive esse dispositiones ad gratiam sanctificantem.

12. Sequitur hominem non habere ex se potestatem liberi arbitrii, nisi ad peccandum, qui est error in Baio damnatus ; quia eget gratia tanquam necessaria ad singulos actus moraliter bonos, ergo liberum arbitrium non habet vires, ut faciat bonum sine gratia.

13. Si juxta illos gratia ista non sit necessaria ut homo possit, sed tantum ut agat bonum opus morale ; ergo contra Augustinum gratia non erit necessaria ad singula bona opera, ut homo possit, sed tantum ut velit vel agat bonum.

14. Sequitur solam illam providentiam Dei, ex qua infallibiliter sequatur pravum seu peccatum opus

morale, esse homini debitam juxta naturam suam spectato; quia homini juxta naturam suam spectato debetur aliqua providentia, ut possit libere agere; atqui juxta illos non est illi debita ut bene agat, nempe illa cogitatio et excitatio congrua : est enim vera gratia; ergo est debita tantum ut male agat : quia ad actum indifferentem, si dari possit, erit etiam gratia; et licet dicatur istud providentiæ auxilium esse debitum tantum disjunctim vel ad bene vel ad male agendum, et respectu boni operis esse gratuitum beneficium, non respectu mali, tamen istud beneficium vel sic erit tantum naturalis ordinis, non vera gratia.

Denique sequeretur quod opus esset etiam vera et propria gratia ad cognitionem alicujus veritatis naturalis, v. gr. philosophiæ, quia intellectus est indifferens ad veram et falsam cognitionem; et licet, ut aiunt, non sit ista gratia quam Christus nobis meruit, nempe quæ datur ad recte et pie vivendum, tamen est vera Dei gratia juxta illos, nec gratia ideo dicitur gratia quia datur per Christum, imo juxta eosdem gratia data angelis et Adæ in statu innocentiæ, non est data per Christum. Et fuit tamen vera Dei gratia. Potest enim esse vera Dei gratia, et non dari per Christum. Fatemur quidem ad aliquod opus excellens et arduum, ad servanda omnia præcepta naturalia collective, ad exercenda frequenter opera bona moralia sine lapsu, esse necessariam gratiam; sed negamus hanc requiri semper ad singula bona opera moralia ob illam supra dictam congruam cogitationem, quæ haberi potest sine vera gratia.

CAPUT XVII.

Respondetur fundamentis contrariæ sententiæ positis cap. 10.

1. Quoad cogitationem congruam necessariam ad honeste agendum, dico 1° illam, sive sit debita naturæ, sive non, contineri intra terminos providentiæ naturalis, adeoque esse beneficium naturale; nec esse veram gratiam. Dein dico 2° illam esse debitam naturæ secundum se spectatæ; esto non sit debita huic determinato individuo, ideoque non esse veram gratiam; v. gr. sit summa pecuniæ debita pauperibus, is qui ex officio eam dat isti potius quam huic, non dicitur donare : est enim debita; sive non est vere gratia et donum, licet sit aliqua benevolentia. Ita cogitatio congrua, etc.

2. Dum D. Thomas ait voluntatem indigere ad omnem volitionem auxilio Dei moventis, intelligit ejus concursum generalem, non motionem gratiæ. Ista autem naturalis ordinis motio nil est aliud quam naturalis propensio voluntatis ad bonum suæ naturæ consentaneum. Deinde probabile est Pelagianos negasse etiam necessitatem concursus Dei generalis.

3. De sancta cogitatione ad quam sanctus Augustinus et alii requirunt gratiam, intelligunt de cogitatione conducente ad vitam æternam. Similiter de oratione, quæ fit ex fide, adeoque ex gratia.

4. Quoad tentationes dæmonis, varii varie. Aliqui dicunt leviores posse vinci sine gratia. Quod autem Deus non sinat esse graves, frenando dæmonem, quibus non posset resistere sine gratia, istud est gratia extrinseca impedimenta removens, non intrinseca per modum illuminationis, inspirationis divinique auxilii, quod sit per se et propria causa actuum, ad quos datur, et de hac gratia tantum est quæstio.

CAPUT XVIII.

Satisfit objectioni in cap. 9 propositæ.

Multi theologi censuerunt hominem ante omnem gratiam supernaturalem posse bonum opus morale facere; et sic facienti quod in se est per vires naturales, quas tunc solas habet, Deum conferre primam gratiam supernaturalem, quæ vocet ad fidem. Ita D. Thomas, agens de filio infidelium in silvis enutrito, qui perveniens ad usum rationis, sequitur ductum rectæ rationis, et quem asserit a Deo illuminandum supernaturaliter. Ita etiam multi alii theologi.

Sed quidquid sit de illa sententia, non dubito quin tot illi graves auctores senserint totam istam primam gratiam non dari propter meritum vel dispositionem talis operis boni, sed ex pura Dei gratia ac liberalitate; opusque illud bonum ad summum deservire, ut dum est, impediat peccatum : quod posset forte esse obex divinæ illuminationi. Nec sic tamen istud opus removens impedimentum est causa istius gratiæ, seu prædestinationis quoad effectum quasi per accidens : quia non propter illud datur gratia, quæ in prædestinato non est tantum sufficiens, sed congrua et efficax; et Deus eam dat non solum removenti obicem seu bene operanti, sed etiam peccanti, prout vult et quando vult ex puro suo beneplacito, et generali benevolentia, qua vult omnes salvos fieri.

CAPUT XIX.

Bonum opus morale naturalis ordinis seu virtutis acquisitæ, licet ex gratia extrinseca proveniat, non potest esse propria causa prædestinationis quoad aliquem ejus effectum.

Dico 1 : Opus morale factum ex gratia, manendo quidem in sua specie ordinis naturalis, sed recipiendo in se modum supernaturalem, potest esse causa alicujus effectus prædestinationis, v. gr. mereri saltem de congruo vel per modum impetrationis, aut dispositionis proportionatæ, ulteriorem gratiam pertinentem ad effectus prædestinationis. Non potest tamen esse causa omnium illius effectuum; quia hoc ultimum supponit præcedentem gratiam efficacem, qui est primus effectus prædestinationis : seu illuminationem fidei, et intentionem supernaturalem, quæ illud opus aliquo modo ad ordinem supernaturalem elevat. Sed :

Dico 2 : Opus morale factum a libero arbitrio per solas vires naturales adeoque nullum modum supernaturalem sive physicum, sive moralem in se recipiens ex dono supernaturalis gratiæ, non potest esse causa prædestinationis quoad aliquem ejus effectum supernaturalem, ac proinde nec primæ gra-

tiæ supernaturalis, aut primæ vocationis, illuminationis, inspirationis divinæ : contra eos, qui putant, v. g. opus eleemosynæ factum sine fide et ex puro motivo naturali esse meritorium de congruo, impetratorium et dispositivum supernaturalis vocationis, solum quia fit ex dono gratuito quo Deus offert homini congruam occasionem, seu dat congruam cogitationem naturalem, et concursum ad id opus faciendum, illam autem cogitationem naturalem congruam vocant gratiam. Probatur 1° ex concilio Tridentino, Augustino et aliis Patribus qui requirunt gratiam supernaturalem seu fidem supernaturalem ad hoc ut opus ex ea factum sit meritorium alicujus effectus supernaturalis. 2° ratione : Actus moralis natura sua pertinens ad virtutem acquisitam, non fit in se melior ex eo quod procedat a principio extrinseco specialiter auxiliante, vel tantum generaliter concurrente; quia istud auxilium est extrinsecum actui, nec eum immutat, et sic manet improportionatus ad meritum vel dispositionem supernaturalem, licet esset difficilis; et ideo concilia dicunt gratiam (nempe supernaturalem) ad bene operandum sicut oportet seu fructuose ad vitam æternam, esse necessariam.

Homo ergo ante fidem non potest ullam veram gratiam seu donum supernaturale promereri : et idem cum proportione dicendum de fideli exsistente in peccato, et præparante se ad veram pœnitentiam; nam in illo etiam non possunt ad hoc valere per se et directe opera solius liberi arbitrii, si ex fide et supernaturali gratia non procedant : quia tunc fides perinde se habet ac si non esset, quando quidem in actum non influat : et generaliter loquendo nullum opus sine gratia supernaturali potest conducere ad vitam æternam. Idcirco quando in Scriptura dicuntur hæc opera valere apud Deum ad supernaturalem mercedem vel peccatorum remissionem, semper indicatur illa debere fieri ex fide influente vel motivo supernaturali.

CAPUT XX.

Opera supernaturalia procedentia ex gratia supernaturali et gratiæ cooperatione non sunt causa prædestinationis quoad omnes ejus effectus.

Constat quidem opus supernaturale, quatenus a priori gratia procedit, posse esse causam sequentis gratiæ, seu alicujus effectus prædestinationis, et hunc adhuc esse causam sequentis, et sic de reliquis. Sed primum opus supernaturale cum procedat a gratia seu vocatione, quæ est primus effectus prædestinationis, hinc non potest esse istius gratiæ causa seu suæ causæ causa; ergo patet quod opus supernaturale non possit esse causa omnium effectuum prædestinationis, id est totius prædestinationis. Nihilominus hac super re diversimode sentiunt theologi, sed magis diversi quoad modum loquendi, quam quoad rem. Itaque :

1. Aliqui dicunt hominem per aliquod opus a gratia procedens, posse mereri omnes gratiæ effectus ad prædestinationem pertinentes; quia, aiunt, ista prima gratia non est effectus prædestinationis, utpote communis reprobis et prædestinatis. Item juxta illos qui volunt absolutam prædestinationem fieri post prævisa merita, gratiæ effectus qui illam præcedunt, non erunt effectus prædestinationis; imo hi nullum alium prædestinationis effectum, qui cadat sub meritum, præter glorificationem, videntur agnoscere, ita Ockam, Gabriel, etc. Sed rejecto illorum fundamento, si supponatur efficax Dei intentio salvandi prædestinatum, certum est omnia dona gratiæ, etiam primæ, quæ ab illa intentione procedunt et quibus reipsa prædestinatus salvatur, esse effectus prædestinationis; homo autem non potest mereri id primæ gratiæ donum, ergo non potest mereri omnes prædestinationis effectus.

2. Alii in bono opere, quod a prima gratia seu vocatione supernaturali procedit, spectant duo : gratiæ influxum, et cooperationem liberi arbitrii; et dicunt istud opus quatenus procedit a gratia, non esse causam prædestinationis, quia est ejus effectus : sed ipsam liberi arbitrii cooperationem prout concomitatur gratiam, esse aliquo modo causam prædestinationis quoad omnes ejus effectus, non ut proprium meritum, sed ut conditio sine qua non, id est sine qua nulla gratia esset efficax. At contra : Ista cooperatio positiva spectatur sub triplici respectu; spectata respectu *termini*, seu actus a se producti, qui potest esse meritum, vel dispositio ad alios gratiæ effectus, est illius causa physica, et sic potest esse causa seu concausa plurium effectuum prædestinationis. *Respectu influxus gratiæ actualis* cooperantis et adjuvantis, est conditio sine qua illa non daretur, sed nulla est ejus causalitas in influxum gratiæ; una est enim indivisibilis actio a gratia et a libero arbitrio procedens, suntque duæ simul concausæ actus. Respectu *gratiæ excitantis*, quæ præcedit tempore vel saltem natura influxum liberi arbitrii, non est illius causa, quia est ejus effectus; nec est conditio subsequens, quia est tantum ratio istius gratiæ, per modum finis et effectus, propter quem datur, non per modum dispositionis prærequisitæ ex parte hominis aut simul positæ : et sic ista cooperatio non est causa istius gratiæ, quæ est effectus prædestinationis non tantum ut est efficax, sed nec etiam ut est excitans, et secundum se præcise ut datur a Deo; unde nec omnium effectuum prædestinationis. Eodem modo ratiocinare de non resistentia voluntatis.

3. Alii dicunt Deum, priusquam det primam gratiam seu vocationem, prævidere an homo sit bene usurus illa, necne : et quando videt bonum usum futurum, ratione illius aut in præmium illius, dare homini vocationem; et ita primam rationem prædestinationis quoad primum ejus effectum supernaturalem consistere in bono usu libertatis futuro, non ut volebant Semipelagiani sine gratiæ auxilio, sed cum gratia simul concurrente. Verum negatur quod iste bonus usus prævisus moveat Deum per modum meriti, est enim tantum conditio necessa-

ria, ut possit Deus per tale vel talia media gratis intendere finem prædestinationis. Unde :

Dico 1 : Prima gratia seu vocatio supernaturalis, etiam congrua, non datur homini in tempore ob merita prævisa futura, licet supernaturalia. Prima enim gratia, juxta concilia Arausicanum et Tridentinum, gratis omnino datur, quia principium meriti non cadit sub meritum ; illa autem est principium seu fundamentum omnis meriti futuri ex bono ipsius usu ; verum enim meritum fundatur in gratia ; ergo est effectus gratiæ, non causa : id est non causa suæ causæ. De potentia quidem absoluta non videtur repugnare quod Deus possit dare primam gratiam intuitu meriti futuri, tanquam ejus præmium ; et tunc meritum esset causa moralis gratiæ, non autem physica, et ista gratia esset adhuc gratia, sed non omnino gratis data ; verum dicimus de facto nunc de lege ordinaria non ita dari, et esse puram gratiam omnino gratis datam.

Dico 2 : Non tantum primæ gratiæ datio in tempore non est ob merita prævisa, sed nec æterna Dei voluntas illa dandi, seu illius æterna prædestinatio est ob merita futura cum auxilio istius gratiæ et aliarum. Si enim datio non sit ex meritis, ergo nec voluntas dandi. Sanctus Paulus ait : *Elegit nos . . . ut essemus sancti* (*Ephes.* I, 4) ; non dicit quia eramus sancti. Item : ***Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem*** (*I Tim.* I, 16) ; non dicit, eo quod fidelis essem. Hinc :

Dico 3 : Licet ante prædestinationem præsupponatur in Deo præscientia conditionate operum futurorum ex gratia, si talis gratia detur ; ideoque illa opera sint causa prædestinationis quoad primum ejus gratiæ effectum per modum finis intenti, non per modum meriti, aut conditionis moventis Deum ad dandum talem effectum. Tamen non præsupponitur absoluta eorum præscientia, quia hæc absoluta præscientia supponit jam habitam voluntatem dandi gratiam, id est aliqua ex parte prædestinationem ; conditionata autem non. Imo ad illam præsupponitur, tanquam conditio necessaria, ut Deus possit præscire se per istud medium talis gratiæ seu vocationis, si adhibeatur, infallibiliter consecuturum suum effectum ; unde tunc sequitur infallibile prædestinationis decretum : sine illa enim præcognitione Deus ferretur in incognitum. Denique iste bonus gratiæ usus prævisus sub conditione futurus, est tantum conditio, sine qua Deus non eligeret tale medium, utpote non efficax, ad salvandum prædestinatum, movetque tantum suo modo Dei bonitatem ac puram liberalitatem ; nullo autem modo virtutem remunerativam.

Dico ergo 4 : Non potest ex parte boni usus gratiæ, seu cooperationis liberi arbitrii cum Dei gratia, dari causa aut ratio motiva totius prædestinationis quoad ejus effectus ; ita D. Thomas et sanctus Augustinus. Quia ista cooperatio præsupponit primam gratiam excitantem, qui est primus prædestinationis effectus, et cujus non est causa

CAPUT XXI

An ex parte Christi vel alicujus puri hominis possit dari causa alterius prædestinationis quoad omnes ejus effectus.

Vidimus neminem posse sibi mereri totam prædestinationem ; nunc videamus an aliquis possit alteri illam mereri.

Dico 1 : Certum est Christum meruisse electis omnia dona gratiæ, quæ sunt effectus eorum prædestinationis, sive sint positivi interni, v. gr. inspiratio, sive positivi externi, v. gr. prædicatio verbi ; sive privatim externi, v. gr. remotio tentationum, aut occasionum ; nec tantum ii qui circa ipsum prædestinatum immediate fiunt, sed etiam qui circa alios quatenus conferunt ad prædestinati salutem, v. gr. gratia intrinsece data sancto Stephano, id est ejus oratio conferens extrinsece ad salutem sancti Pauli. Ita Ephes. I conc., Milevitanum, Arausicanum, Tridentinum docent omnia gratiæ dona nobis dari per Christum.

Dico 2 : Purus homo potest alteri mereri non de condigno, uti Christus, sed de congruo, ejus prædestinationem etiam quoad primum effectum gratiæ, v. gr. oratio Stephani vocationem Pauli, et alia omnia sequentia gratiæ dona in radice, id est in gratia vocationis, a qua hæc ducunt originem, non tamen immediate et in se ipsis ; ideoque dicitur non mereri simpliciter totam prædestinationem quoad ejus effectus, uti Christus meruit, quia omnia et singula gratiæ dona, quæ post primam vocationem in vitæ decursu recipit prædestinatus, non ei dantur a Deo intuitu meritorum alterius hominis : quod etiam intellige de B. Virgine orante aut promerente pro aliis. Sed solus Christus ex certa et infallibili Dei lege, ita est totius aliorum hominum prædestinationis causa, ut omnes et singuli ejus effectus non solum in radice, sed etiam immediate et in se ipsis dentur intuitu ejus meritorum ; quin et ipsa gloria, quam quisque sibi de condigno meretur, etiam altiore ratione propter Christi meritum, proxime et immediate ei datur.

CAPUT XXII.

An possit dari causa prædestinationis ex parte actus divinæ voluntatis.

Hactenus de causa prædestinationis ex parte effectuum : nunc videamus an etiam possit dari causa ex parte ipsius actus manentis in intellectu et voluntate libera Dei ; in quo duo consideranda sunt : primum illius æterna, immutabilis, necessaria exsistentia ; patet quod hæc nullam possit habere causam ex parte creaturæ operantis ; secundum est libera illius terminatio et determinatio ad effectum creatum, et de hac quæritur, an habeat rationem motivam et objectivam ex parte hominis.

1. Ex parte intellectus. Deus enim præscit futura, quia futura sunt, ut aiunt Patres ; ergo ipsa futuritio est ratio objectiva, ob quam Dei præscientia terminatur ad talem effectum, et si hic sit prædefinitus in Dei voluntate, hæc voluntas erit ratio objectiva præscientiæ.

2. Ex parte voluntatis, potest etiam dari ratio objectiva liberæ Dei determinationis; sæpe enim Deus vult aliquid supposita conditione ex parte creaturæ, quod non vellet illa non supposita : v. gr. vult creare animam supposita corporis dispositione ; vult quidpiam concedere supposita oratione ; vult dare præmia, vel supplicia suppositis meritis vel demeritis. Ergo ista conditio est ratio objectiva, non necessitans, sed movens et inclinans Dei voluntatem.

3. Ista ratio motiva tum intellectus tum voluntatis divinæ, est consentanea infinitæ Dei perfectioni, imo et necessaria, v. gr. ad sapientiam, justitiam punitivam aut distributivam, fidelitatem, etc., in suis liberis actibus exercendam. Hinc :

Dico posse sæpe dari causam prædestinationis quæ sit ratio objectiva ex parte hominis, in ordine tum ad Dei præscientiam quatenus terminatur ad aliquem prædestinationis effectum, tum ad voluntatem exsequentem, quatenus determinatur ad dandam gratiam, vel gloriam. In hoc quidem generatim satis conveniunt theologi ; sed ulterius quæritur an ista ratio reperiatur in omnibus prædestinationis mediis, et an sit prima eorum ratio ; pro quo :

CAPUT XXIII.

An possit dari ex parte hominis prædestinati causa seu ratio prædestinationis quoad æternum et liberum actum, sive liberam determinationem divinæ voluntatis.

Nota 1 : Cum libertas formaliter consistat in proposito voluntatis, quo posito, cætera ad intellectum pertinentia necessario consequuntur, ideo hic agitur de actu voluntatis, sive de hoc proposito ; si enim propositum habeat causam motivam ex parte hominis, eamdem habebit prædestinatio prout est in intellectu.

Nota 2 : Non agitur hic de causa quæ fundatur in opere naturali viribus solius liberi arbitrii facto, quod cum non sit causa alicujus effectus gratiæ, ut supra diximus, nec potest esse causa propositi divini illum conferendi, seu ipsius prædestinationis.

Nota 3 : Nec agitur de opere ex gratia facto respectu divini propositi quatenus terminati ad dandam primam vocationem congruam ; quia cum illud opus non possit hanc mereri, seu esse causa hujus effectus, ut supra diximus, nec potest etiam esse causa propositi illam dandi. His prænotatis varii varie circa hanc quæstionem sentiunt, quamvis in re pene conveniant.

1. Aliqui, qui nomine prædestinationis intelligunt solam Dei efficacem voluntatem dandi gloriam, dicunt in omnibus prædestinatis, exceptis paucis singulariter præelectis, præcedere causam a Deo prævisam, ob quam Dei voluntas determinatur ut illos prædestinet.

2. Alii qui nomine prædestinationis intelligunt efficacem voluntatem dandi et gloriam et gratiam sanctificantem cum dono finalis perseverantiæ, excludendo a prædestinatione primæ gratiæ donum : docent dari causam prædestinationis ex parte omnium adultorum salvandorum, quia Deus non vult efficaciter dare illis gloriam, donec prævideat finalem eorum perseverantiam; nec hanc perseverantiam, donec prævideat bonum priorum gratiarum usum, quo illam merentur de congruo : et tunc volendo hanc perseverantiam cum gloria dare, eos prædestinat. (Bonaventura, Alensis, Albertus.)

3. Alii qui nomine prædestinationis intelligant voluntatem dandi et gloriam et gratiam, comprehendendo etiam primam gratiam usque ad ultimam vitæ, dicunt ex parte hominis non dari causam istius Dei voluntatis seu decreti : quia cum non detur causa decreti dandi primam gratiam, ergo nec cæterorum decretorum dandi sequentia dona, quia illud primum decretum radicaliter involvit alia omnia decreta. Vel dicunt non dari quidem causam primi decreti dandi primam gratiam, sed dari causam cæterorum decretorum dandi sequentes gratias et gloriam, nempe ob prævisa hominis merita.

4. Alii qui nolunt illam distinctionem multorum decretorum (quæ tamen distinctio rationis videtur admittenda, cum illa decreta habeant et objecta et proxima motiva distincta ob quæ aliud est actus justitiæ reddentis præmium propter merita, aliud congruitatis dandi formam propter dispositionem ultimam, aliud puræ liberalitatis), dicunt prædestinationem esse unum simplex decretum constituendi hominem in tali rerum statu ac ordine, in quo et vocationem congruam, et gratiam cum perseverantia usque ad gloriam inclusive adipiscatur, cujus decreti non potest dari causa ex parte hominis ; hoc quidem posset esse verum, si dicerent alia decreta pertinere non ad prædestinationem, sed ad ejus exsecutionem. Itaque :

Dico 1 : Prædestinatio nullam habet causam motivam ex parte prædestinati non solum quoad decretum Dei efficax dandi primam gratiam congruam, sed nec quoad decretum efficax dandi felicitatem et sanctitatem æternam, juxta Scripturas, et sanctum Augustinum, etc. Reprobus enim potest habere primam gratiam congruam, et non perseverare et licet prædestinatus possit mereri aliquem effectum prædestinationis, seu esse ejus causa meritoria; non sequitur tamen quod sit etiam causa motiva divini decreti seu voluntatis prædestinantis eumdem effectum : *Quis enim te discernit* (*I Cor.* IV, 7). *Elegit nos in ipso. ut essemus sancti* (*Ephes.* I, 4). Unde :

Dico 2 : Nulla ex parte prædestinati datur causa prædestinationis pro æterna prædestinatione ad gloriam, perseverantiam, gratiam sanctificantem, bonos actus supernaturales, quamvis talium prædestinationis effectuum, ut in tempore donantur, detur causa aut ratio ex parte prædestinati : D. Thomas, Cajetanus, Durandus, Scotus, Augustinus, etc. *Antequam quidquam boni aut mali egissent*, etc., *Jacob*

dilexi (*Rom.* IX, 11-15) : ubi S. Paulus juxta veriorem interpretationem, non loquitur de populo Israelitico et Idumæo, sed de personis Jacob et Esau ; nec de dilectione quoad bona temporalia, sed de dilectione quoad prædestinationem, seu electionem unius, et non alterius : et quidem ante prævisa absolute merita, ut ibidem loquitur de vasis iræ et misericordiæ : *Non est volentis*, etc., *sed miserentis* (*Ibid.* 16). Hinc patet quod dilectio ad gloriam, uti efficax finis intentio, præcedat omnia prædestinationis media ut prævisa absolute, adeoque nullam habere causam ex parte prædestinati. Deinde ex vi istius efficacis intentionis præparantur omnia media congrua ; ergo horum prædestinatio etiam præcedit absolutam eorum prævisionem ; ergo nec datur causa ex parte hominis. Hinc denique :

Dico 3 : Nullam ex parte hominis dari motivam causam actus Dei prædestinantis, quatenus terminati ad quemvis prædestinationis effectum ; ante enim omnia merita decrevit Deus salvare prædestinatum : et per decreta infallibilia præparavit primam vocationem, fidem, infusionem gratiæ sanctificantis cum habitibus supernaturalibus, perseverantiam finalem, omnia denique media a primo usque ad ultimum. Neque id est contra eos, qui communiter dicunt non dari quidem causam prædestinationis quoad totam collectionem effectuum ac primum effectum, qui in ea includitur, sed dari quoad singulos effectus præter istum primum ; quia illi loquuntur de prædestinationis exsecutione, nos autem de actu voluntatis Dei prædestinantis, seu prædefinientis, ac præparantis omnes illos effectus, etiam primum ante quodvis hominis meritum, impetrationem, dispositionem, prævisam absolute futuram. Quamvis enim ante hunc actum voluntatis præsupponatur scientia seu prævisio conditionata liberæ cooperationis hominis conditionate futuræ, si detur tale auxilium vel tale medium, tamen res conditionate futura nullum habet meritum, utpote nondum visa ut exsistens, nec elevata ad ordinem meriti ; atque ita ista cooperatio conditionate futura non potest movere Dei voluntatem sive ad vocationem, sive ad alios prædestinationis effectus per modum meriti, impetrationis, aut dispositionis congruæ, sed solum per modum finis intenti per talia media prævisa ut futura infallibilia, si assumantur.

CAPUT XXIV.

An purus homo, imo an ipse Christus potuerit mereri aliis prædestinationem quoad liberam divinæ electionis determinationem.

Dico 1 : Uti supra diximus, purum hominem non posse mereri alteri omnes prædestinationis ejus effectus, ita et nunc dicimus non posse ei mereri prædestinationem quoad efficax et absolutum divinæ electionis propositum dandi gloriam vel gratiam : ita D. Thomas, Durandus, Prosper, etc. *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos* (*Joan.* XV, 16) ; *Prædestinati secundum propositum ejus* (*Ephes.* I, 11) : tota ergo hominum electio est ex solo Dei beneplacito : unde non elegit, aut prædestinavit Paulum ex vi orationis Stephani, sed Stephanus ex consilio et inspiratione Dei voluntatis oravit, ut Paulus obtineret effectum prædestinationis, id est gratiam ad quam jam erat electus, alioqui posset dici quod B. Virgo et antiqui Patres meruissent Christi prædestinationem, et ejus humanitatis electionem ad unionem hypostaticam, quia suis precibus impetrarunt Incarnationem, et media ad illam, v. g. conceptionem B. Virginis, etc., imo quod B. Virgo meruisset sibi electionem ad dignitatem Matris Dei, etc.

Probatur sententia adversus asserentes contrarium. Oratio per quam unus alteri impetrat primam vocationem, est effectus prædestinationis et istius orantis, et maxime ejus pro quo oratur ; non est ergo causa totius prædestinationis. Nam prædestinatio seu electio est primus Dei voluntatis actus per quem in eodem signo rationis omnes simul prædestinatos elegit ad salutem æternam ; adeoque unus non potuit illam alteri aut impetrare aut mereri : quia facta est ante omnia omnium hominum opera prævisa, et sic quod unus alteri impetrat, est tantum effectus prædestinationis, non causa, tum oranti tum ei, pro quo oratur. Hinc quamvis unus alteri mereatur vocationis gratiam, non tamen meretur primam Dei determinationem aut propositum illam dandi seu divinam illius prædefinitionem, sed tantum meretur posteriorem ejus exsecutionem, et sic de aliis sequentibus prædestinationis effectibus, quos alteri meretur.

Dico 2 : Quamvis antiqui theologi, D. Thomas, Alensis, Bonaventura, Durandus, etc., quasi videantur dicere ipsum etiam Christum meruisse tantummodo hominibus prædestinationem quoad omnes ejus effectus, non autem quoad actum divinæ electionis prout terminatæ ad salutem talium hominum efficaciter volendum ; tamen cum nonnullis recentioribus censeo ipsam etiam hominum electionem a Deo factam fuisse ex prævisis Christi meritis, ita ut electio quatenus est electorum benevolum munus, illis tribuenda sit, non tamen eorum optio, qua hi potius quam illi prædestinantur, hoc reservando soli divinæ voluntati. Hinc facile explicantur hæc loca sancti Pauli : *Elegit nos in ipso*, etc. (*Eph.* I, 4); id est Christo. *Vocavit nos*, etc., *secundum... gratiam quæ data est nobis in Christo Jesu ante tempora sæcularia* (*II Tim.* I, 9) ; electio enim prædestinatorum facta est vel *post* prævisum originale peccatum separando illos ex massa perditionis, vel *ante*. Si *post*, facile intelligitur Christi merita fuisse prævisa ante hominum electionem, sive ponatur Christus prædestinatus ante præscientiam peccati originalis, sive post; quia utroque modo est primus omnium prædestinatorum in mente Dei, primus dilectus, electus, ideoque ejus merita potuerunt prævideri ante aliorum electionem. Si autem hominum et Christi prædestinatio, quod videtur probabilius, facta sit *ante* præscientiam peccati, tunc

id adhuc facilius explicatur. Nam Christi merita prævideri potuerunt vel simpliciter in opere talis personæ non includendo nec excludendo Christi Passionem; vel in ejus eximio amore erga Deum et homines, sive cum carne impassibili sive passibili. Hinc :

Dico 3 : Ut Christus vere et proprie dicatur meruisse nobis prædestinationem, non sufficit quod nobis meruerit vocationis primam gratiam congruam, quam recipimus, et liberam Dei æternæ voluntatis determinationem, qua Deus hunc effectum in tempore confert : sed oportet ut prima illa Dei intentio efficax salvandi et glorificandi electos, quam mere gratis habuit erga illos, habuerit respectum ad prævisa Christi merita; quia ad merendum quod est prius, non sufficit mereri quod est posterius, sed prima gratia congrua, et libera determinatio illam dandi, est quid posterius efficaci Dei intentione et electione, in qua formaliter, vel radicaliter consistit prædestinatio; ergo mereri illam non sufficit, ad hanc merendam : id est non sufficit mereri voluntatem tantum exsequentem, ut dicatur nostræ prædestinationis causa. Tamen :

Dico 4 : Non videtur prædestinatorum electio facta fuisse ex prævisis Christi meritis sub formali respectu, quo hi potius quam isti, electi, dilecti, et separati sunt in particulari de massa corruptionis; quia in illo signo non fuerunt prævisa Christi merita ut specialiter oblata, et applicata pro his potius quam pro illis eligendis ad talem vocationem congruam, sed tantum ut generaliter oblata Patri æterno pro salute hominum, propter quæ tales homines dilexit, et revera elegit Pater : peculiarem tamen determinationem ad hos potius quam ad illos eligendos non habuit ex Christi meritis, sed ex sola sua voluntate, non secus ac testator qui relinquit pro nubendis centum virginibus pecuniam et hæres has potius quam illas eligit, et ex illa pecunia matrimonio eas jungit; ita Christus et Pater æternus. Unde Christus cognita Dei voluntate, qua tales et tales eligebat ad gloriam, obtulit peculiari modo sua merita pro horum prædestinationis exsecutione, sic : *Non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi* (*Joan.* XVII, 9); *Rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua* (*Luc.* XXII, 32). Et sicut pro quibus non oravit, non est causa eorum reprobationis : *Perditio tua, Israel* (*Osee* XIII, 9); *tua*, id est ex te : pro quibus oravit, non est causa prima eorum prædestinationis sub isto respectu orationis, sed causa applicationis particularis, prius generaliter offerendo merita sufficientia pro omnibus salvandis, sed nullos in particulari determinando.

CAPUT XXV

An ex parte Dei detur aliqua causa aut ratio electionis prædestinatorum.

Prima ratio, ob quam Deus efficaci voluntate aliquos ad consecutionem gloriæ elegerit ex se, et ante prævisa absolute eorum merita, in statu naturæ lapsæ potuit esse, ut succurreret hominis imbecillitati, ne omnes aut quasi omnes perirent; et pro omni statu potuit esse, ut manifestaret divitias suæ gratiæ, suum supremum dominium, suam infinitam liberalitatem, suam infallibilem sapientiam : *Ut ostenderet Deus divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ* (*Rom.* IX, 23).

Secunda ratio, ob quam non omnes homines nec omnes angelos, sed tantum aliquos prædestinarit, fuit etiam ut ostenderet magis suam gratiam, misericordiam, liberalitatem, dominium.

Tertia ratio, ob quam elegerit tot et non plures, has et non illas personas, nulla scitur alia, nisi quia sic libere voluit; vel si sit alia, quod non putem, eam nescimus, seu homines latet.

LIBER III.

De prædestinationis effectibus, eorumque concordia cum libero arbitrio.

Post causas prædestinationis, nunc de effectibus, generatim, sigillatim, supernaturalibus, naturalibus, etc., breviter tractandum.

CAPUT PRIMUM.

An prædestinatio habeat aliquos effectus, et in quo causæ genere.

Dico 1 : Omnes conveniunt prædestinationem per actus divini intellectus et voluntatis causare multos effectus in prædestinato, v. g. multa beneficia, dona, etc.

Dico 2 : Prædestinatio ex parte effectuum, habet effectus in omni causæ genere, sive in ejus effectibus omne causalitatis genus intervenit; nam gloria respectu aliorum omnium effectuum, et justificatio respectu vocationis, est causa finalis. Merita sunt aliquo modo causa efficiens glorificationis, dispositio ad justificationem, est quasi causa materialis, etc.

Dico 3 : Prædestinatio quoad actum scientiæ et voluntatis Dei, est causa efficiens suorum effectuum : per actum, inquam, voluntatis, quatenus voluntas est præfiniens et exsequens simul; per actum scientiæ, quatenus hæc est dirigens voluntatem. Quamvis autem Deus efficiat effectum prædestinatum, ut suam impleat voluntatem, ista tamen impletio Dei voluntatis, non est causa finalis prædestinationis, sed est ejus effectus. Artificiosa causalitas pertinet ad actum scientiæ efficientis dirigendo.

CAPUT II.

Quænam conditiones requirantur ut aliquod beneficium sit effectus prædestinationis.

Dico 1 : Non potest esse effectus prædestinationis nisi sit effectus Dei; hinc peccatum, non est ejus effectus.

2. Debet pertinere ad supernaturalem Dei providentiam, et ordinem gratiæ.

3. Non est opus ut sit effectus mortis, Passionis. aut Redemptionis Christi, formaliter loquendo, sed sufficit ut sit ex merito Christi. Non enim solis iis quos redemit et pro quibus mortuus est, ut censeo, Christus meruit, sed ejus meritum se etiam extendit ad actus qui abstrahunt a statu mortali, v. g. ejus amor, oratio, misericordia, etc. Hinc potuit se extendere ad gratiam angelis datam, licet pro illis non sit mortuus; item ad gratiam Adæ datam in statu innocentiæ : et sic hæc in illis esse effectus prædestinationis. Quocirca

4. Agendo de actuali prædestinatione, probabilius est quod omnis effectus prædestinationis tam in angelis quam in hominibus sit non tantum Dei, sed gratia Christi, aut proveniens ex fide in Christum, atque ex ejus meritis : nempe ut Redemptoris quoad effectus reparationis, qui lapsis hominibus conferuntur; et ut capitis et universalis fontis justitiæ, quoad omnes. Quod autem attinet ad prædestinationem possibilem, certum est Deum potuisse homines vel angelos prædestinare, eisque dare effectus isti fini consentaneos ex mera sua voluntate sine ordine ad meritum Christi : imo in angelis, ita revera accidisse multi opinantur; et ut verius, censeo primam gratiam quam Adam habuit in statu innocentiæ fuisse effectum ejus prædestinationis, cum tamen controvertatur, an illa fuerit ex meritis Christi.

5. Non omnes effectus gratiæ seu supernaturalis providentiæ sunt effectus prædestinationis, sed oportet ut ex intentione efficaci perducendi talem hominem ad vitam æternam, illa conferatur. Unde effectus gratiæ in reprobo non oritur ex illa efficaci intentione, quæ est primum fundamentum totius prædestinationis; atque ita generalia media, beneficia, causæ gratiarum si non fiat eorum applicatio ex peculari illa intentione, v. g. Incarnatio, Passio, sacramentorum institutio, etc., quæ sunt prædestinatis et reprobis communia, præcise ut sic, non sunt effectus prædestinationis.

6. Ut sit effectus prædestinationis, debet efficaciter conducere aliquo modo ad adipiscendam vitam æternam, vel mediate vel immediate; unde collatio gratiæ in reprobo non est effectus prædestinationis. Cumque Deus per suam scientiam conditionatam omnia auxilia prævideat, hinc in prædestinatione, ex intentione absoluta finis obtinendi, dat media infallibilia et efficacia semper vel in se, vel in alio effectu.

CAPUT III.

An gloria et perseverantia sint prædestinationis effectus.

Dico 1 : Gloria essentialis cum suis omnibus bonis, adeoque et accidentalis, est effectus prædestinationis, licet ultimus in exsecutione, primus tamen in intentione; quin in omni consultatione, ipsius finis consecutio est ultimus effectus et maxime intentus per mediorum electorum exsecutionem. Ita D. Thomas, contra Durandum qui ponit prædestinationem in mediis, non in fine. Probatur ex Rom. VIII, 30 : *Quos prædestinavit, hos et glorificavit;* non, *magnificavit*, ut aliqui legendum voluerunt. Et dum quidam sancti Patres id exponunt de augmento gratiæ et divina adoptione, intelligunt de augmento gratiæ ac virtutum cum perseverantia usque ad glorificationem : id est de adoptione consummata, non inchoata.

Dico 2 : Gratia finalis, ut finalis est, seu ut usque ad finem vitæ perseverans, est effectus prædestinationis; est enim beneficium providentiæ supernaturalis, nec commune reprobis.

Dico 3 : Multo adhuc magis perseverantiæ donum est unus e potissimis prædestinationis effectibus; imo hic effectus habet etiam locum in infantibus. Licet enim non sint capaces internorum auxiliorum, ipsa tamen mors in gratia ex speciali Dei amore ac providentia procedens, habet in eis rationem perseverantiæ. Est enim medium supernaturale, efficax, et necessarium omnino ad salutem, conjunctum cum specialibus internis et externis gratiæ auxiliis.

CAPUT IV.

An prima justificatio, omnisque gratia habitualis, quæ datur prædestinato, sit effectus ejus prædestinationis.

Nota 1 : Qui ponunt prædestinationem in sola voluntate dandi gloriam post prævisam justificationem, quod supra rejecimus, clarum est hanc non esse effectum prædestinationis.

Nota 2 : Duplex est prædestinatorum justificatio : una est stabilis, quæ nunquam per peccatum amittitur, et de hac non est dubium quin sit effectus prædestinationis : est enim singulare, proprium et necessarium ad exsecutionem electionis prædestinatorum beneficium; altera temporalis, quæ post aliquod tempus amittitur cum ipsa gratia. Jam vero dum hæc tota gratia quoad intensionis gradum per pœnitentiam reparatur, licet ut reparata, sit effectus prædestinationis, tamen quæritur an ut perdita et ut præcessit, sit etiam ejus effectus. Ad quod :

Respondeo et dico totam illam gratiam, etiam ut præcessit peccatum, seu quæ habita est ante ejus amissionem per peccatum, dari ex prædestinatione et esse ejus effectum : *Quos prædestinavit, hos et justificavit* (*Rom.* VIII, 30). Quod Patres intelligunt de quavis justificatione, etiam baptismali. Et ratio est quia illa gratia, quæ præcessit, manet semper : vel in jure dato ad gloriam, quod non amittitur omnino, sed impeditur per peccatum, vel in meritis reviviscentibus, quorum fuit principium, et ipsamet ut præcedens, concurrit ad tantum gloriæ gradum consequendum. Imo ipsa posset esse effectus prædestinationis, licet non esset per pœnitentiam recuperanda; quia vel sic aliquid posset conferre ad consecutionem vitæ æternæ dando occasionem majoris doloris peccatorum, majoris fervoris, majoris gratitudinis, etc. Et dico non esse ne

cessarium ut non interrumpatur series mediorum prædestinationis, cum priora merita, quæ postea reviviscunt, per peccatum interrumpantur. Quoad primam Adæ gratiam in statu innocentiæ, diximus supra fuisse datam ex merito Christi, non prout Redemptoris, sed ut capitis et fontis justitiæ.

CAPUT V.

An omnes actus supernaturales meritorii, quos facit prædestinatus, sint effectus ejus prædestinationis.

Dico 1 : Omnes actus seu opera supernaturalia electorum, quæ vere aliquid conferunt ad consecutionem vitæ æternæ, sunt effectus prædestinationis quoad totum id quod in illis reperitur, sive ex parte liberi arbitrii, contra eos qui volunt actus humanos supernaturales non esse effectum prædestinationis. Probatur, quia non officit humanæ libertati, istos actus præfiniri a Deo, et probabilius præfiniuntur antecedenter absolute et efficaci decreto, etiamsi non omnino ; insuper sunt Dei dona ex speciali intentione et efficaci beatificandi hominem data. Unde

Dico 2 : Actus supernaturales sunt effectus prædestinationis non solum quoad influxum gratiæ seu Dei in ipsos, sed etiam quoad liberi arbitrii cooperationem contra Henriquez, qui hoc negat pro posteriori parte. Sed probatur : Illi sunt Dei dona secundum totum quod in eis est, et ipsum illorum meritum est Dei donum; meritum autem ut sic, includit liberi arbitrii cooperationem. Insuper hæc cooperatio a Deo per se efficaciter intenditur, præfinitur, ac præparatur, adeoque est effectus gratiæ quæ ad ipsam cooperationem et moraliter excitando et physice influendo concurrit, prioritate causalitatis excitando, simultanea actione influendo, ita ut istius cooperationis principale agens sit Deus; instrumentale et divina virtute elevatum, sit humana voluntas.

Dico 3 : Omnis actus supernaturalis, qui vere et efficaciter prodest prædestinato ad consequendam aliquam gratiam habitualem, est effectus prædestinationis, utpote probabiliter speciali voluntate prædefinitus, et media gratia habituali aliquid conferens ad vitam æternam; uti et omnes alii actus supernaturales qui aliquid ad gloriam conferunt. Hinc dispositiones remotæ contra quosdam ac proximæ et præcipue ultima ad justificationem, omnesque actus meritorii de condigno augmenti gratiæ, sunt etiam effectus prædestinationis.

Dico 4 : Bonus actus unius personæ, est interdum effectus alterius prædestinationis, v. g. oratio sancti Stephani respectu vocationis sancti Pauli; applicatio sacramenti per ministrum, respectu recipientis : *Omnia sustineo propter electos, ut et ipsi salutem consequantur* (*II Tim.* II, 10).

CAPUT VI.

Quænam vocatio, et auxilia prævenientia sint effectus prædestinationis.

Dico 1 : Vocatio, quæ est ex Dei proposito, uti ait sanctus Paulus (*Rom.* VIII, 28) : *Qui secundum propositum vocati sunt sancti*, id est ex proposito electionis seu dilectionis ad gloriam juxta probabiliorem interpretationem, sive ex proposito efficaci finalis gratiæ et gloriæ, est effectus prædestinationis. Ideo vocatio, quæ futura est congrua et efficax in reprobo, v. gr. Juda ad temporalem tantum fidem, pœnitentiam, justificationem, non est effectus prædestinationis.

Dico 2 : Omnis vocatio prædestinati, quæ est efficax in ordine ad aliquem actum aut consensum proximum, est pariter prædestinationis effectus, utpote proveniens ex proposito Dei præfiniente, et conducens saltem mediate ad gloriam; imo probabiliter etiam illa, quæ est inefficax in ordine ad obtinendum consensum aut actum ad quem prædestinatus vocatur : v. gr. vocatio inefficax sancti Pauli antequam efficaciter converteretur, et multorum Judæorum Christum prædicantem audientium, qui postea tantum conversi sunt, uti et eorum qui post multam resistentiam amplectuntur statum religiosum, est effectus prædestinationis. Hæc enim vocatio procedit ex proposito et intentione Dei efficaci dandi gloriam; et dum hæc postea per aliam vocationem efficacem redit in memoriam, fit incentivum humilitatis, gratitudinis, etc., et sic ad gloriæ consecutionem aliquid confert.

Dico 3 : Omnia auxilia supernaturalia prævenientia et excitantia, quæ dantur prædestinatis, sive efficacia sive sufficientia tantum et communia, sive interna, sive externa : v. gr. Evangelii prædicatio, miracula, exempla, sunt effectus eorum electionis, et prædestinationis; sunt enim beneficia, quæ aliquo modo, licet non proxime et immediate, aliquid conferunt ad salutem, saltem ordinarie, ut dicitur : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* (*Rom.* VIII, 28).

CAPUT VII.

Quænam bona naturæ, et quomodo sint prædestinationis effectus.

Dico 1 : Totum hominis prædestinati esse, quoad substantiam naturæ, creationem, generationem, etc., est effectus prædestinationis, non ut meritum sed ut subjectum, in quo alii effectus prædestinationis recipiendi sunt; eodem enim actu, quo Deus aliquem prædefinit ut beatus sit, etiam præordinat ut creetur vel generetur. Sic etiam alia creationis et gubernationis opera, mors, circumstantiæ, etc., possunt esse effectus prædestinationis electorum, ut dicitur : *Propter electos breviabuntur dies illi* (*Matth.* XXIV, 22). Dum Augustinus ait dona naturalia non posse esse prædestinationis effectus, intelligit de donis naturalibus ut sunt meritoria, contra Pelagium dicentem homines posse illis mereri, imo et vocabat illa, gratiæ dona, quia gratis a Deo data.

Dico 2 : Ad eumdem effectum prædestinationis reducuntur, seu concomitanter faciunt cum effectum naturales perfectiones et proprietates quæ ex tali anima et corpore sequuntur, v. g. intellectus.

voluntas, etc.; qui enim vult formam, vult consequentia ad illam; id est Deus eodem actu præordinat et personam et proprietates. Et hæ se etiam habent ut subjectum, non ut medium aptum ad finis consecutionem; sed ut conditio aut medium quo Deus utitur ad exsecutionem prædestinationis.

Dico 3 : Bona complexio seu dispositio naturæ, quæ non habetur ut proprietas, sed speciali Dei cura providetur licet in se naturalis, v. gr. complexio corporis Christi, B. Virginis, vel aliorum sanctorum, nativitatis qualitas, bona indoles apta ad virtutem, accommodata ad hanc educatio, et similia, sunt prædestinationis effectus non tantum per modum subjecti, sed etiam ut medium utile ad comparandum finem a Deo intentum, suntque specialis Dei providentiæ beneficia in ordine ad finem supernaturalem; non hinc tamen sequitur vocationem seu gratiam congruam dari tali homini propter bonam indolem, ingenium, etc., sed potius ingenium vel talem dispositionem dari ei, ut sit idoneus ad talem gratiam suscipiendam.

Dico 4 : Boni actus morales, non tantum ii qui sunt ex gratia, habentes se ad prædestinationis effectus per modum meriti, aut impetrationis, aut dispositionis, sed etiam alii, licet naturalis ordinis, qui aliquid vere conferunt ad consequendam vitam æternam, v. gr. impediendo actum malum, quo poneretur obex gratiæ, sunt effectus prædestinationis; possunt enim provenire ex speciali et supernaturali Dei providentia et efficaci intentione salvandi talem hominem : uti et mala temporalia.

CAPUT VIII.

An malum, et permissio peccati sit prædestinationis effectus.

Nota 1 : Certum est malum pœnæ posse esse effectum prædestinationis, v. gr. mors et passio martyris, remissio pœnæ peccatis debitæ obtenta per mala pœnalia ad citius eundum in cœlum, etc. Ista enim mala sæpe a Deo immittuntur ut utilia ad salutem.

Nota 2 : Certum est etiam malum culpæ seu peccatum non esse effectum prædestinationis : non enim est Dei effectus, nec peccati actum potest Deus intendere, aut præfinire. Quæstio igitur est de peccati permissione, pro qua :

Dico : Permissio peccati et potest esse et sæpe est effectus prædestinationis. Est enim effectus Dei tam prout dicit negationem gratiæ efficacis ad vitandum peccatum, quam prout etiam includit aliquid positivum : v. gr. applicationem talis objecti vel occasionis, qua præscit Deus male hominem usurum, non intendens ejus lapsum, sed præsciens tantum, et non impediens. Dein iste effectus ex providentia supernaturali est ordinatus ad gloriæ consecutionem, adeoque magnum beneficium; sæpe enim ista permissio est utilis ad salutem prædestinati, uti ait Damascenus, lib. II *De fide*, cap. 29. Deum aliquando velle permittere peccatum propter gloriam suam (v. g. Adæ peccatum ad manifestandam suam misericordiam); aliquando propter bonum alienum (v. gr. peccatum Semei propter exercitium patientiæ David); sæpe autem propter ipsiusmet peccatoris bonum : nec opus est ut hoc beneficium sit in sua entitate supernaturale ad effectum prædestinationis, ut supra dictum est, aut gratia aliqua supernaturalis.

Jam vero dum dicitur Deus non velle absoluta et prædefiniente voluntate bonum quod ex peccato potest elicere, nisi post prævisum istud peccatum : id quidem verum est, si intelligatur de prævisione seu præscientia peccati conditionata, non autem de absoluta. Deus ergo per suam scientiam conditionatam prævidet peccatum futurum conditionate; tunc si permittat, cum ista permissio sit quasi objectum indifferens, quod ex fine honestatur, vult absoluta voluntate bonum, non necessario pœnitentiam quæ supponit peccatum factum, sed quodcunque aliud, v. gr. humilitatem, odium peccati, propositum illud cavendi, etc., ad ostensionem suæ gratiæ, quæ licet supponat potestatem peccandi, non tamen peccatum actu factum; post istam scientiam conditionatam peccati, et voluntatem absolutam eliciendi ex illo bonum effectum, tunc per scientiam absolutam videt istud peccatum futurum. Et sic peccatum non est id quod Deus vult et intendit, nec medium ad suum finem intentum, sed interdum est occasio quædam, qua Deus utitur ad efficiendum bonum; non tamen intenta ac volita, sed prævisa tantum et ordinata ad talem finem.

CAPUT IX.

Non sequitur ex prædestinatione necessitas habendi aut conservandi gratiam sanctificantem

Si prædestinatio induceret hanc necessitatem, tolleret rationem meriti et præmii, quæ sunt media et finis prædestinationis, et sic seipsam destrueret.

Nota 1 : Wiclefus dixit prædestinatum semper ac necessario, dum hic vivit, esse in gratia. Est hæresis. Sequeretur enim infantem prædestinatum ante baptismum jam esse in gratia, nasci et concipi in gratia; et infidelem prædestinatum antequam credat, jam esse in gratia. Et licet diligatur ab æterno secundum Dei præordinationem et præscientiam, non tamen semper secundum actualem prædestinationis exsecutionem.

Nota 2 : Alia est hæresis Calvini dicentis, quamvis prædestinatus possit interdum esse in peccato, tamen postquam semel justificatus est, nunquam amplius gratiam amittere. Sed contrarium patet in Petro, Davide, etc.; justus enim cadens, potest resurgere, et sequeretur reprobum nunquam posse justificari. Dum dicitur : *Qui natus est ex Deo, non peccat nec peccare potest* (*I Joan.* III, 9); id est quandiu justitiam retinet.

Nota 3 : Quidam catholici, Ockam, Gabriel, Catharinus, etc., dicunt prædestinatos per dilectionem Dei absolutam et antecedentem salvari necessario, adeoque et justificari necessario, ac in justitia permanere; et videntur id intelligere de necessitate

consequentis, non consequentiæ; quam sententiam falsam reor. Idcirco

Dico 1 : Ex electione divina, seu prædestinatione, non sequitur vera necessitas habendi vel conservandi gratiam. Probatur, quia justificatio adulti, sine qua non potest salvari, acquiritur per liberam ejus dispositionem; ergo excludit necessitatem et quoad exercitium et quoad speciem.

Dico 2 : Prædestinatio infert infallibiliter gratiam, et gratia finalis perseverantiam in prædestinato per solam necessitatem consequentiæ, quæ nullo modo solam tollit libertatem hominis. *Infallibiliter*, inquam, quia Dei voluntas nequit frustrari suo effectu, et non tollit libertatem, quia ita movet hominis libertatem per auxilia aut media apta, ut illis et libere et infallibiliter consentiat. Dum autem objicitur sic : Supposita prædestinatione, non potest quis damnari; ergo supposita prædestinatione non habet potestatem ut damnetur, illa autem suppositio jam facta est; ergo nunc non habet hanc potestatem. Respondeo : Distinguo antecedens. Non potest in sensu composito, concedo; in diviso, nego. Non potest quidem componi simul prædestinatio et damnatio : sed in sensu diviso remanet potestas peccandi et damnationem incurrendi quæ sufficit ad veram libertatem. Sed pro hac re ulterius sit

CAPUT X.

In singulis actibus non sequitur ex prædestinatione necessitas bene operandi, aut peccandi.

Supposito juxta doctrinam catholicam contra Lutherum et Calvinum, quod prædestinatio non tollat libertatem, quæritur quomodo infallibilitas et immutabilitas prædestinationis cum hominis libertate concordet. Ut hanc igitur concordiam explicent :

1. Quidam dixerunt Deum non præfinire singulos actus seu media prædestinationis per absolutum decretum, quod absolutum eorum ut futurorum præscientiam præcedat, sed tantum velle absoluto decreto salvare hominem per media quidem infallibiliter futura efficacia; sed nondum prævidendo quænam ex illis in particulari futura sint talia, seu quibusnam in particulari sit consensura et cooperatura prædestinati voluntas. Iste modus confusus præfiniendi actus liberos indeterminatos est imperfectus, Deo indignus, ejus scientiam limitans adeoque rejiciendus.

2. Alii dicunt Deum non tantum singulos actus præfinire, sed etiam præordinate dare ad singulos præviam motionem ex se adeo efficacem ut humana voluntas physice prædeterminetur ad consentiendum hic et nunc et tali modo, tam quoad exercitium, quam quoad specificationem. Quomodo autem ista præmotio physica possit concordare cum libertate, varii varie difficulter conantur explicare; hinc illam rejicimus, maxime cum non sit necessaria, ut habeatur prædestinationis certitudo, quæ faciliori modo sic habetur :

Dico prædestinationem ideo non impedire libertatem in singulis actibus bonis etiam si illos præfiniat, quia in exsecutione ista ad illos movet voluntatem per gratiam efficacem modo congruo ex præscientia conditionata, ut et infallibiliter obtineat gratia suum effectum utpote efficax, et hominis voluntas libere ei consentiat utpote potens ei resistere : non resistit autem quia illi datur modo congruo ex Dei præscientia. Unde ista gratia nec secundum se est efficax, nec accipit suam efficaciam ab hominis voluntate, sed ex modo quo datur. Nota ergo efficaciam gratiæ sumi dupliciter : 1° Pro actuali ejus efficientia, seu actione quæ est eadem ac actio voluntatis humanæ; et sic ista unica actio efficitur et a gratia et concomitanter ab humana voluntate. Hæc tamen non dat illi causalitatem seu suam efficientiam, sed est concausa ejusdem actionis. 2° Pro virtute, quam ista gratia habet ad ita movendam voluntatem, ut et ipsam elevet ad agendum, et reipsa agat; sic autem patet non habere suam efficaciam a voluntate, sed ex modo quo datur a Deo ex tali proposito et præscientia conditionata, quia jam præviderat istam gratiam habituram effectum, si cum talibus circumstantiis daretur. Idem dic de perseverantia in bonis actibus sive admistione peccati mortalis, et de ipsa finali perseverantia; unde omnis prædestinatus non dicitur confirmatus in gratia pro aliquo tempore, quia confirmatio in gratia dicit aliquid ultra commune perseverantiæ donum : v. gr peculiaria Dei dona pro singulis actibus, occasionibus, etc., ne peccet.

LIBER IV.

De supernaturali Dei providentia circa salutem æternam reproborum seu non electorum.

CAPUT PRIMUM

An certum sit Deum voluisse salvare omnes homines, etiam non prædestinatos.

Gregorius quidem, cui videtur favere Augustinus, negat simpliciter Deum voluisse salvare quos de facto non salvat; sed :

Dico Deum simpliciter ab æterno voluisse omnes homines salvare, quos creare decrevit : *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire* (*I Tim.* II, 4). *Christus Jesus, qui dedit in redemptionem semetipsum pro omnibus nobis* (*Ibid.* 6). Non id intelligitur metaphorice de Deo faciente nos velle et cupere ut omnes salventur, uti alicubi explicat Augustinus, in quo tamen vel sic Deus etiam vellet idem quod nos : sed proprie de Deo ipso volente et cupiente omnium salutem, nemini negante ad hanc necessaria; ita alibi Augustinus, Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, etc. *Nolo mortem peccatoris*, etc. (*Ezech.* XVIII, 32). *Perditio tua* (*Osee* XIII, 9); *tua*, id est ex te. Deus enim universam na-

turam humanam (idem est de angelica) creavit propter finem supernaturalem; ergo voluit ut omnes illum consequerentur. An autem Deus habuerit istam voluntatem omnes salvandi ante vel etiam post prævisum Adæ peccatum, dicendum et *ante* et *post; ante*, quia tota natura humana ordinata fuit in illum finem, et Adam ut caput hominum recepit justitiam pro tota posteritate, per quam salvari posset; *post*, quia id convincit locus sancti Pauli jam citatus : et Deus post prævisum originale peccatum ordinavit Christum in redemptionem omnium hominum.

CAPUT II.

Qualis sit in Deo hæc voluntas salvandi omnes homines et quod objectum proprium habeat.

Dico 1 : Deum habere in se proprium et formalem actum seu affectum voluntatis, quo vult et cupit omnium hominum salutem; quæ voluntas, licet dicatur metaphorica seu signi, supponit tamen veram et propriam in Deo voluntatem, quam per signum externum manifestat, uti per præceptum manifestat voluntatem obligandi, ita circa salutem reproborum datur signum externum, quo indicatur Deus vere velle illorum salutem, licet inefficaciter.

Dico 2 : Hæc voluntas Dei non solum est de mediis, v. gr. justitia originali, redemptione, sacramentis, generalibus auxiliis, seu effectibus gratiæ, qui futuri sunt circa hos homines, uti quidam volunt, sed etiam de ipsa æterna beatitudine, licet illam non sint consecuturi; imo nostro modo intelligendi, prius versatur circa illam, quam circa alia: Deus enim confert his hominibus dona gratiæ propter hunc finem, ut per illa consequantur vitam æternam, quantum ex parte Dei est; ergo habetur in Deo intentio istius finis : intentio est vera voluntas, quæ circa finem versatur. Multa enim gratiæ dona seu media non tendunt ex se ad istum finem, sed voluntate Dei ad eum referuntur, v. g. Christi Passio, sacramenti institutio, etc., quæ Deus potuisset ordinare pro solis electis.

Quoad hanc vero Dei voluntatem omnes salvandi: 1. videtur esse actus Dei liber, quo talem finem huic homini vere intendit : nam ex se infert operationem ad extra; ergo est liber; non vero necessarius, ut aliqui volunt, dicentes istum actum nil aliud esse quam simplicem complacentiam circa hominis cujusvis beatitudinem apprehensam ut possibilem vel futuram, quæ cum bona sit non potest ei displicere, adeoque actus necessarius. 2. Talis voluntas est per modum persecutionis; et quantum est ex se, inducit operationem ordinaturque ad exsistentiam talis finis, seu beatitudinis; imo est efficax aliqua ex parte, in quantum Deus ponit media quæ ad ipsum spectant : non tamen omnino absoluta, sed conditionem includit in objecto sive homine, nempe si velit : non in subjecto sive Deo, in quo est vera voluntas actu exsistens, non tantum simplex complacentia de bonitate objecti sine illius intentione.

3. Incertum est, an hæc voluntas sit æqualis respectu omnium, in quibus non habet effectum, comparando juxta sanctos Patres Deum soli, qui ex se paratus æque est ad omnes illuminandos, medico æqualiter parato ad omnes curandos; vel an sit inæqualis, quia media quæ dantur his hominibus non sunt æqualia, et juxta communem sententiam, Deus dedit angelis gratiam proportionatam naturalibus, atque adeo eos probabiliter ordinavit etiam proportionate ad diversam gloriam.

CAPUT III.

An Deus providerit omnibus adultis non electis media sufficientia ad salutem consequendam.

Respondeo affirmative. Nam *Deus illuminat* (scilicet lumine gratiæ et fidei) *omnem hominem venientem in hunc mundum* (*Joan.* I, 9). *Nolens aliquem perire* (*II Petr.* III, 9). Ita Prosper, Chrysostomus, Cyrillus, Basilius, etc. Quia juxta Augustinum Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso; si Deus ergo non daret media sufficientia, ipse prius desereret hominem, quam desereretur ab ipso. De tribus autem hominum generibus quæritur maxime, an Deus iis det media sufficientia ad salutem.

1. De reprobis semel justificatis, quibus non datur perseverantiæ donum; sed Deus est semper paratus istud illis dare, si faciant quod possunt cum auxilio quod jam habent, et quod facere debent ad istud consequendum : habent ergo auxilium sufficiens ad vitanda peccata, adeoque ad perseverandum saltem brevi tempore, imo et longo si orent Deum qui semper dabit majus auxilium.

2. De peccatoribus, etiam fidelibus quibus non datur spiritus pœnitentiæ ut justificentur, v. g. obduratis. Sed licet Deus non det iis auxilium sufficiens quolibet instanti, est tamen semper paratus dare, et semper dat tempore opportuno; et si post ultimam gratiæ excitationem, sine alia intercedat aliquod tempus usque ad mortem, imputet sibi peccator quod datam tempore opportuno prius non acceperit.

3. De infidelibus ad fidem non vocatis. Circa quod varii varie sentiunt : quidam putant illos omnes nunquam recipere supernaturalem vocationem in seipsis propter impedimenta, sed Deum providisse tantum illis, sicut parvulis, remedia generalia, et per se sufficientia, quæ si illis non applicantur, Deus non tenetur miraculose eis subvenire. Sed videtur id convenire Dei providentiæ circa adultos, qui per proprios actus possunt et salvari et damnari. Alii dicunt omnes adultos ita aliquando illuminari, ut possint credere per fidem sufficientem ad salutem, nempe supernaturalem tam ex parte objecti materialis quam formalis; sed videtur certum multis hominibus non revelari tale objectum, cum id ignorent, nec post recordentur ejus revelationis : unde alii dicunt eos recipere interiorem gratiæ vocationem, ut possint credere supernaturaliter ea quæ de Deo naturaliter cognosci possunt, sicque disponi ut

de supernaturalibus objectis etiam illuminentur ad justificationem; sed quomodo quis potest elevari ad credendum supernaturaliter objectum nisi per supernaturalem ejus revelationem? Dein multi ignorant ea quæ de Deo naturaliter cognosci possunt: unde dicendum est multos infideles non recipere vocationem supernaturalem proxime sufficientem ad actum fidei supernaturalis, quia ponunt impedimentum peccando, dum resistunt divinæ providentiæ gratiæ, qua juvantur ad servandam legem naturæ, sicque fiunt incapaces altioris gratiæ; si ea bene uterentur, licet non mererentur vocationem supernaturalem, neque ad illam se disponerent, tamen eam non impedirent, et ita opportuno tempore daretur eis sufficiens vocatio vel exterius per homines, vel interius per angelos eos illuminando. (D. Thomas, Alensis, Prosper, etc.)

CAPUT IV.

An Deus providerit media sufficientia ad salutem infantibus omnibus etiam morientibus sine baptismo.

Respondeo Deum illis omnibus absque ulla exceptione providisse media aliquo modo sufficientia ad salutem, eamque illis ex parte sua voluisse. Nam dum dicitur : *Deus vult omnes salvos fieri et in agnitionem veritatis venire* (*I Tim.* II, 4), comprehenduntur etiam infantes, juxta D. Thomam, Scotum, Bellarminum, Prosperum, etc., qui per voluntatem parentum veniunt in agnitionem veritatis, ut habitu credant, si non actu. Ac proinde cum voluerit finem, voluit etiam media sufficientia ad illum, saltem eo modo quo voluit finem; nempe non tantum simplici affectu et complacentia, sed etiam voluntate includente hanc conditionem : *Volo quantum est ex me, seu ex parte mea*, id est, Deus ea media quæ a se solo pendent et possunt eis conferri, illis offert, et quantum capaces sunt, confert. Sic Christus pro illis mortuus est et mortem obtulit, baptismum instituit, et quantum in ipso est, confert; sed media quæ pendent a causis secundis, ut est applicatio baptismi, non impedit. Simili modo is qui projicit merces in mare metu mortis, non tantum habet simplicem affectum eas retinendi, sed etiam voluntatem conditionatam ponendi media ad eas retinendas, nempe si cum eis possit mortem evadere. Christus dedit *in redemptionem semetipsum pro omnibus nobis* (*I Tim.* II, 6): id non significat tantum quod pretium ejus Passionis esset sufficiens pro omnibus nobis; non enim hoc sufficit ut dicatur noster Redemptor, cum esset etiam sufficiens pro dæmonibus, quorum tamen non est redemptor, sed quod Passionem suam obtulit pro omnibus, etiam infantibus, remedium scilicet de se sufficiens ad habenda salutis media, ejusque voluntatem seu intentionem Pater acceptavit, cum semper esset Patris voluntati conformis. Quod autem baptismus interdum infantibus non applicetur nec possit applicari, propter quod Gregorius docuit absolute Deum ex se noluisse plures infantes salvare, id provenit ex generali Dei providentia, ordinarium causarum secundarum cursum nolente immutare aut impedire. Sufficit enim quod Deus quantum est de se, voluit et cupiit ut provisor generalis, illis applicari remedium *salutis per causas ordinarias licet non omni modo possibili.* Cajetanus quidem putat hos sine baptismo per preces parentum vel aliter posse salvari : quod et Gabriel et alii pene sentiunt; sed certum est de lege non salvari, ita D. Thomas, Scotus, Bellarminus etc.

LIBER V.

De reprobatione.

Agemus de actibus ad eam concurrentibus, et in quibus consistat, deinde de ejus causis et effectibus.

CAPUT PRIMUM.

Datur in Deo reprobatio, et quid est.

Uti dantur reprobi tum angeli, tum homines, id est privati æterna beatitudine, quamvis ista vox *reprobus* soleat in Scriptura sumi pro improbo, ita et datur reprobatio, quæ duplex est : alia exterior, quæ est separatio ab aliis ac rejectio, in judicio ultimo facienda; alia interior, quæ Dei judicio et voluntate fit. Hinc sequitur reprobationem eam esse æternam, et formaliter in Deo : quod enim Deus in tempore exsequitur, hoc ab æterno concepit et decrevit, imo est in Deo proprie non metaphorice tantum, ejus enim effectus sunt proprie a Deo; ergo supponunt propriam in Deo eorum cognitionem ac voluntatem, a qua procedunt. Denique reprobatio sita est in actu Dei immanente ac libero sive intellectus, sive voluntatis sive utriusque. Potuit enim non esse, quia potuisset Deus, si voluisset omnia ita disponere, ut nullus homo vel angelus damnaretur, adeoque est actus liber; actus autem liber et æternus, est Deo immanens cum certo respectu ad creaturam, et actus immanens est tantum vel intellectus vel voluntatis; ergo utrique actui potest nomen reprobationis tribui, quia in Deo et est judicium æternum de indignitate peccatorum, et est voluntas reddendi eis condignam pœnam.

CAPUT II.

In quo actu præcipue consistat reprobatio; intellectus, an voluntatis.

Duplex est reprobatio : alia negativa, id est carentia divinæ electionis, de qua post; alia positiva, quæ juxta Alensem, Richardum, etc., ponitur æqualiter in utroque actu intellectus et voluntatis; juxta alios, præcipue in actu voluntatis; sed juxta D. Thomam, et alios communiter, principalius in actu intellectus. Reprobare enim spectat ad intelle-

ctus judicium, qui judicat illum pravum et beatitudine indignum, sicque primarias partes agit, et voluntas, quasi coacta isto intellectus judicio, vult ac decernit reprobationem. Reprobatio autem opponitur prædestinationi, non prout prædestinatio est præparatio finis et mediorum, quæ intendit, sed prout est approbatio judicii divini prævidentis merita, quæ voluntas exsequens præmiat; estque pars providentiæ non subjectiva, sed objectiva : pertinet enim ad providentiam et perfectam gubernationem tum præmia bonis, tum supplicia malis dare; imo et ad eam pertinet permissio peccati, sed alio modo.

CAPUT III.

An Deus ex se voluerit aliquem a regno cœlesti excludere in primo rationis signo, in quo de salute hominum habuit decretum.

Nota : Aliqui theologi sentiunt in eodem signo rationis, in quo Deus elegit efficaciter quosdam ad gloriam, etiam voluisse absolute, ut alii eam non consequerentur : Durandus Cordubensis, Calvinus, Beza. Dicitur enim Rom. IX, 13 : *Jacob dilexi; Esau autem odio habui antequam quidquam boni aut mali egissent;* idque vel ad ostensionem potentiæ et justitiæ in illis, vel gratiæ in aliis, uti ibidem insinuatur : quia in illo signo Dei voluntas non potuit manere suspensa circa id objectum. Alii limitant istam Dei voluntatem circa aliquos tantum, v. g. infantes morientes sine baptismo, et adultos carentes prædicatione Evangelii; non circa omnes reprobos. Alii autem dicunt Deum ante prævisum Adæ et angelorum peccatum, habuisse affectum simplicis voluntatis omnes salvandi, sed post prævisum, voluisse simplici voluntate aliquos ejicere a regno propter peccatum originale; v. g. infantes morientes sine baptismo, et sine ullius culpa, quia quid non est peccatum, non tantum permissum, sed ordinatum a Deo est. At :

Dico 1 : Deus ante prævisum Adæ et angelorum peccatum non habuit absolutum decretum excludendi a regno cœli ullam creaturam intellectualem, D. Thomas, Scotus, etc. Probatur : 1° ex Sap. (I, 13) : *Deus mortem non fecit, nec delectatur in perditione viventium,* etc. ; seu Deus nemini vult mortem spiritualem seu damnationem, non tantum quoad pœnam sensus, sed nec quoad pœnam damni, quæ est præcipua : visio enim Dei debetur naturæ ut elevatæ ad istum finem. 2° Ex conciliis Tridentino et Arausicano. 3° *Ratione :* Deus a regno cœli illos excluderet, vel ex sola sua potestate, quod fidei repugnat, vel ex justitia vindicativa peccati, quod repugnat ejus bonitati, cum tunc deberet intendere et procurare virtualiter demerita punienda.

Dico 2 : Deus post prævisum originale peccatum, ut contractum præcise in illo eodem signo rationis non habuit decretum aliquem excludendi a regno cœli; quia in illo signo absolute voluit dare omnibus remedium salutis, atque adeo liberare omnes ab isto lapsu, quantum in ipso erat. Ergo. In posteriori quidem signo, post prævisum peccatum originale in aliquibus durans usque ad mortem, voluit eos propter illud excludere; non tamen in primo post prævisum, præcise ut contractum, sed ut finaliter durans.

Dico 3 : Deus post prævisum originale peccatum, nullum affectum, desiderium, voluntatem simplicem habuit excludendi aliquem propter illud a regno cœlorum. Hoc enim repugnat cum affectu salvandi omnes : alioqui Deus debuisset habere intentionem procurandi impedimentum salutis, aliquod quidem impedimentum prout provenit ex effectu bono, et in ordine ad alios fines universi potest Deus velle et intendere; non tamen prout est impedimentum salutis seu remissionis peccati, vel ut est occasio durationis in peccato : quia sic potest tantum illud permittere, non velle.

CAPUT IV.

Quinam actus divini intellectus et voluntatis in reprobatione interveniant.

Cum terminus reprobationis sit malum reprobi, sitque duplex malum, nempe culpæ et pœnæ, quod utrumque Deus præscit ante omnem voluntatis actum; cumque Dei voluntas non velit malum culpæ sed tantum permittat, et velit tantummodo malum pœnæ, posita culpa, ob justitiam vindicativam, quæritur quinam Dei actus habeantur circa istud utrumque reprobi malum.

1. Aureolus ait Deum nullum habere voluntatis actum, sed ita se habere ac si vellet; et Durandus non esse in Deo propriam peccati displicentiam, et iram contra errorem : quia hi actus dicunt imperfectionem; verum licet de his quibusdam actibus controvertatur, an metaphorice tantum Deo conveniant, tamen certum est Deum velle proprie et privare reprobum beatitudine et punire.

2. Scotus distinguit duas reprobationes : *negativam,* quæ antecedit præscientiam peccati; et *positivam,* quæ subsequitur. Dicit Deum in primo signo, in quo voluit prædestinatis gloriam, se habuisse circa reprobos mere negative præscindendo a danda vel non danda illis gloria. Dum autem dicitur Dei voluntas non manere quasi suspensa, intelligitur secundum realem durationem æternitatis, et juxta hanc in posteriori signo voluit illis non dare gloriam : atque hæc sententia videtur vera. Potest enim Deus actu infinito suæ voluntatis formaliter et expresse velle hanc negationem sine ulla mutatione et eodem modo, quo vult alia; potuitque illis ante præscientiam peccati ipsorum non præparasse specialem providentiam gratiæ quam confert prædestinatis, nec elegisse illos ad gratiam congruam (id est, quæ data juxta communem providentiæ modum, quem immutare non vult, non erit congrua, licet alio modo esset), et hanc ipsam negationem actu positivo voluisse; juxta aliquos id Deus tantum voluit post prævisum Adæ peccatum. De hac reprobatione negativa intellige : *Esau autem odio habui* (*Rom.* IX, 13), id est, Deus habuit voluntariam carentiam illius amoris specialis, quo Jacob et prædestinatos dilexit, et ante illam non habuit ullam

intentionem alicujus mali circa eum vel reprobos.

Post hanc reprobationem *negativam*, secuta est in posteriori signo *positiva* sita in his tribus actibus: in præscientia peccati, in judicio practico, quo decernit istum hominem dignum excludi a regno puniri, et in voluntate absoluta eum damnandi. Hæc autem voluntas non est odium hominis, quatenus hominis et talis naturæ, sed quatenus peccatoris; et ita in eum proprie dici potest, scilicet appetitus vindictæ ob injuriam illatam, sed sine tristitia quæ in hominibus causat iram

CAPUT V

An detur causa reprobationis negativæ ex parte hominis præsciti.

Omissis erroribus Manichæorum, qui causam damnationis malo principio; Priscillianistarum, qui fato; Calvini qui Dei voluntati tribuunt; multi Catholici negarunt dari causam reprobationis ex parte hominis, quia homo non est causa negationis auxilii congrui, seu permissionis peccati; alii affirmarunt dari, etiam reprobationis negativæ, uti et prædestinationis; alii denique admittunt causam reprobationis nempe peccatum originale, quamvis prædestinationis negent, quia dicunt illud esse ex se sufficiens causa derelictionis divinæ. Sed :

Dico 1 : Nullam dari ex parte reprobi causam positivam et moralem reprobationis negativæ (de positiva reprobatione agetur in cap. seq.), nec rationem Dei voluntatis de non præeligenda tali persona efficaciter ad gloriam. Quia in eo primo signo in quo facta est a Deo discretio inter electos et non electos seu prædestinatos et reprobos, erant inter se omnes æquales; non enim habebant ullam a Deo prævisam culpam, supponendo hanc hominum reprobationem factam fuisse ante prævisum Adæ peccatum; ergo, etc. D. Prosper agit de reprobatione positiva, dum videtur contrarium dicere.

Dico 2 : Nec opus est dari causam ex parte reprobi, ob quam Deus noluerit illi dari gratiam congruam, seu media in sua præscientia infallibilia ad obtinendam salutem. Quia nulla culpa in eo supponitur; et prima permissio peccati, in qua includitur negatio congruæ gratiæ, non habet causam ex parte reprobi, v. gr. in angelis. Tamen loquendo de solis hominibus, potest probabiliter dici peccatum originale fuisse causam sufficientem ad non dandam gratiam iis, quibus eam Deus dare noluit; distributio enim gratiæ prævenientis etiam in divina voluntate, facta est post præscientiam peccati originalis; et quamvis in multis fuerit remissum per baptismum, tamen sufficit fuisse contractum; ideoque nunc punitur morte et aliis pœnalitatibus; et sæpe Deus ob peccatum commissum, licet remissum, negat uberiorem gratiam, et mala immittit.

An autem ex parte Dei fuerit aliqua causa hujus reprobationis negativæ, videtur nulla in particulari assignari posse, sed in communi possunt dici multæ rationes sumptæ vel ex manifestatione divinæ gratiæ in electis, vel ex parte libertatis creatæ, etc.

CAPUT VI.

An detur causa reprobationis positivæ ex parte reprobi.

Qui ponunt hanc reprobationem ante prævisa reprobi peccata, dicunt consequenter nullam dari. Sed :

Dico 1 : Dari veram causam. (Augustinus, Prosper, Damascenus, etc.) Deus enim neminem damnat nisi propter ejus peccatum; quia tres actus, in quibus consistit reprobatio positiva, supra in fine cap. 4, supponunt antecedens peccatum, quod Deus ex justitia vindicativa debet et vult punire. Ergo datur causa.

Dico 2 : Peccatum originale non est adæquate causa reprobationis eorum omnium, qui damnantur: ut patet in angelis, et in hominibus etiam, quibus originale remissum fuit; quia dum Deus remittit peccatum, remittit etiam pœnam æternam, et quidem pro semper; ergo in iis originale non est causa pœnæ æternæ adeoque nec reprobationis; imo nec partialis causa, sed est tantum occasio remota, ex qua oriuntur peccata, et ratio cur Deus non dat auxilium congruum; hujus autem negatio non est causa peccati.

Dico 3 : Peccatum originale in parvulis, non præcise ut contractum, sed ut durans usque ad mortem in illis, est causa positivæ reprobationis : *Nisi quis renatus fuerit*, etc. (*Joan.* III, 5); et sine fundamento volunt quidam aliquos parvulos excipi ab hac regula generali.

Dico 4 : In adultis peccatum finale sive originale, sive mortale, sive utrumque simul, si non remittatur ante mortem, est causa reprobationis. (Bellarminus, etc.) Quia Deus prævidet adulti statum in peccato usque ad mortem, ideo illum reprobat. Hæc autem sancti Pauli verba : *Antequam quidquam boni aut mali egissent*, etc. (*Rom.* IX, 13), intelligenda sunt de reprobatione negativa.

CAPUT VII.

De effectibus reprobationis, præsertim de permissione peccati

Cum reprobatio sit pars divinæ providentiæ, habet aliquos effectus ad extra, cumque providentia sit horum causa, ergo sunt Dei effectus. Hinc peccatum non potest esse effectus reprobationis, quia non potest effectus Dei esse, seu Deus non potest illud intendere, non tantum ut est sola culpa, sed nec etiam prout est simul pœna prioris culpæ; quia hæc pœna includit intrinsece etiam culpam, quamvis probabilius ipsa culpa non sit pœna peccati, sed permissio culpæ. Quare omnes effectus reprobationis reducuntur ad duo quæ possunt esse ejus effectus, scilicet malum pœnæ, et permissio culpæ. De hac præcipue agitur. Igitur :

1. Dicunt aliqui omnem permissionem peccati reprobi esse effectum ejus reprobationis. Est enim effectus divinæ providentiæ, non prædestinationis,

ergo reprobationis. Sed id repugnat primæ peccati permissioni, quæ cum non supponat culpam in homine, non potest pertinere ad Dei justitiam vindicativam, et maxime repugnat permissioni Adæ peccati, communi prædestinatis et reprobis. Ideo

2. Alii excipiunt istam primam permissionem, et omnes sequentes dicunt esse effectum reprobationis, quia supponunt culpam. Sed hoc non habet locum in angelis, in quibus fuit unica permissio; nec in parvulis, in quibus unicum originale, seu unica est permissio, quæ quatenus perseverans usque ad mortem, est tantum effectus reprobationis negativæ; nec etiam in adultis, in quibus permissiones peccatorum in hac vita remittuntur pro semper; dein ipsa permissio non est culpa, nec a Deo intenditur ut sequatur culpa et damnatio. Quare :

Dico 1 : Reprobationis *positivæ* effectus non incipit a permissione peccati utpote non procedente ex Dei intentione damnandi hominem, et permissio peccati antecedit præscientiam finalis peccati, a qua tantum incipit reprobatio positiva; ergo non est ejus effectus, cum illam antecedat : sed incipit a pœna alterius vitæ, dum incipit homo puniri, vel ab alia quæ cum illa necessario conjuncta est, v. g. a morte quæ evenit ex speciali Dei ordinatione ad punienda peccata, uti factum est in Dathan et Abiram; non vero a morte, quæ, permittente Deo, provenit ex causis generalibus in statu peccati; et sic nullus est effectus reprobationis positivæ in hac vita, id est præscientiæ absolutæ peccati finalis, judicii et voluntatis id puniendi.

Dico 2 : Specialis et proprii peccati permissio in reprobo est effectus reprobationis *negativæ*. Et ita intelligendus D. Thomas et alii. In hac autem permissione duo sunt : unum positivum, id est concursus Dei ad actum peccati, qui cum sit effectus communis providentiæ, non est effectus reprobationis; alterum negativum, id est negatio auxilii, quod Deus videt fore congruum ad impediendum tale peccatum, si vellet dare, et vult non dare. Hæc voluntas immediata non dandi, est effectus istius reprobationis quamvis voluntas remota permittendi peccatum, qua illum hominem non præelegit ad gloriam, non videatur esse istius effectus.

CAPUT VIII.

An reprobatio aliquo modo tollat reprobi libertatem.

Dico 1 : Per reprobationem *positivam* non tollitur potestas operandi bonum et vitandi malum : quia illa jam supponit usum malum istius potestatis, seu culpam prævisam, dein nullos habet effectus in hac vita in ordine ad humanos reprobi actus. Idem dicendum de reprobatione *negativa :* propter hanc enim non privatur homo auxilio sufficienti ad operandum bonum, et vitandum malum. Dein Deus per voluntatem non eligendi istum hominem, nil positivum operatur in ejus voluntate, ergo remanet libera.

Jam vero quoad hanc propositionem : *Sitne in potestate hominis qui damnatur, non damnari et non reprobari ;* an sit vera in sensu composito? si agatur de reprobatione positiva quæ supponit præscientiam futuri eventus absolutam, et voluntatem damnandi absolutam, certum est esse falsam; non tamen id nocet libertati, quia est suppositio eam omnino consequens. Si vero agatur de reprobatione negativa quæ non præsupponit istam absolutam et præscientiam et voluntatem, juxta quosdam videtur esse vera, alioqui hominis perditio esset ex Deo, et non ex ipso. Alii autem negant esse veram : alioqui esset in hominis non prædestinati potestate facere ut prædestinetur, adeoque et in eius voluntate staret prædestinatio. Quapropter :

Dico 2 : Non est in potestate hominis cum reprobatione *negativa* (seu cum non electione divina, aut non prædestinatione) actu componere suam æternam salutem. Quia reprobatio negativa opponitur immediate prædestinationi, ideoque non potest magis esse in libera hominis potestate una quam altera. Licet non supponatur tunc absoluta et scientia et voluntas excludendi a regno, tamen supponitur scientia conditionata, quæ transit in absolutam dum ei adjungitur voluntas non dandi auxilium, quod congruum præscitur, sicque effectus est infallibilis ; quia Deus prævidit tale auxilium non fore congruum nec efficax, quamvis in hominis potestate sit ut fiat efficax. Et inde non sequitur, Deum velle reprobare istos homines positiva reprobatione, sed tantum negativa, sive ex se non prædestinare, et velle culpam permittere.

LIBER VI.

De quibusdam comparationibus inter prædestinatos et reprobos.

In his tria occurrunt : dona gratiæ hujus vitæ, numerus hominum utriusque ordinis, et uter major.

CAPUT PRIMUM.

An prædestinatus semper in hac vita recipiat majora dona gratiæ, quam reprobus.

Dico 1 : Si agatur de donis gratiæ quæ non per se, sed quasi per accidens sequuntur ex prædestinatione, v. g. dona gratiæ habitualis et actualis, multi et insignes actus virtutum cum gratiæ operantis auxiliis, etc., certum est quod reprobus possit sæpe in his superare multos prædestinatos, maxime infantes post baptismum statim mortuos ; nam Lucifer in majori gratia creatus est, quam alii angeli : ita multi homines reprobi plus abundarunt istis, quam prædestinati.

Dico 2 : Quoad ea dona quæ per se et necessa-

rio sequuntur ex prædestinatione, prædestinatus semper recipit aliquod gratiæ donum quod non recipit reprobus, ratione cujus cætera dona, licet in sua entitate non videantur esse majora, imo et minora videantur; tamen in ordine ad consequendam salutem sunt efficaciora, ideoque in ratione gratiæ ac beneficii majora. Et hoc primum donum, est donum perseverantiæ sive in adulto sive in infante; secundum est vocatio speciali modo efficax quæ datur prædestinato et non datur reprobo, v. g. angelis in secundo instanti: his data vocatio congrua, illis non; duobus peccatoribus moribundis: huic datur vocatio efficax ad pœnitentiam, illi non. Nota hic auxilium concomitans quod datur prædestinato per modum actualis concursus seu influxus, esse semper vel majus intrinsece, vel majus ob conversionem, ultimamve dispositionem bonam, quam illud quod datur reprobo; non tamen auxilium præveniens, quod datur per modum principii, est semper majus intrinsece, seu non est semper majus principium et potentius ad operandum, licet semper sit majus in ratione beneficii, seu majus beneficium; quia datur ex majori dilectione, et ideo confertur in ea opportunitate et tempore, quo Deus prævidit fore ita accommodatum, ut habeat infallibiliter effectum.

CAPUT II.

Quomodo sit certus prædestinatorum et reproborum numerus.

Non dubitatur quin Deus sciat utrumque istum numerum: *Novit Dominus qui sunt ejus* (*II Tim.* II, 19); adeoque et qui non sunt ejus: sed quæritur de modo quo est numerus certus. Catharinus dicit Deum scire numerum prædestinatorum in decreto suæ voluntatis; salvandorum autem in sola præscientia omnium actionum hominis ab initio vitæ usque ad finem, adeoque et non salvandorum. Sed male distinguit prædestinatos a salvandis: sunt enim idem. Contra alii dicunt Deum scire utrumque numerum prædestinatorum et reproborum in decreto suæ voluntatis, quod antecessit omnem præscientiam futuram tam absolutam, quam conditionatam. Sed hoc refutatum est supra. Igitur:

Dico 1: Ex vi decreti, quo Deus eligit ad gloriam tales personas, prædestinatorum numerus certus est in tanta multitudine, et non minori.

Dico 2: Ex vi decreti, quo Deus statuit non eligere plures, nec præparare aliis media efficacia, est etiam certus eorum numerus in tanta multitudine, et non majori: unde supposito numero creandorum, etiam fit certus numerus reproborum. Quocirca juxta D. Thomam, certus est numerus prædestinatorum (nempe ut sint prædestinati, non vero præcise ut exsistant) ex singulari Dei prædefinitione; reproborum autem duntaxat ex permissione peccati, supposita præscientia conditionata.

CAPUT III.

Uter major numerus prædestinatorum, an reproborum.

De fide est reprobos esse qui obeunt in peccato mortali, contra quosdam hæreticos. Jam vero quoad angelos, credunt communiter theologi plures prædestinatos quam reprobos, cum dicatur in Apoc. XII, 12, draco traxisse tertiam partem stellarum.

Si agatur de omnibus hominibus, qui ab initio mundi usque ad finem erunt, certe reproborum numerus est major, quia pauci electi, ante Christum; rara enim erat Dei cognitio; et post Christum adhuc populi multi in tenebris: Christianique mali multi sunt. Hominis passiones, peccatum originale, altitudo finis, media, etc., hominem morantur. Si de solis Christianis agatur, aliqui credunt plures salvari; contra alii communius, censent plures damnari, nempe plus paleæ quam tritici: *Pauci electi.* (*Matth.* XXII, 14). Res tamen videtur distinguenda: si inter Christianos comprehendantur hæretici, schismatici, apostatæ, videntur plures damnari; si autem intelligas solos eos, qui intra Ecclesiam catholicam moriuntur, puto plures salvari; multi enim obeunt ante usum rationis et alii solent muniri sacramentis.

Jam vero an plures angeli salvi, quam homines? ignotum nobis, quibus ignotus est numerus angelorum.

CAPUT IV.

Quomodo Dei providentia supernaturalis ex prædestinatione et reprobatione compleatur; seu brevis dictorum recapitulatio.

Nota 1: Providentia supponit aliquod decretum Dei liberum, cum dicat habitudinem ad effectus liberos, ac proinde perfectam scientiam rerum omnium possibilium; nam voluntas supponit cognitionem, uti et præscientiam conditionatam omnium effectuum futurorum, seu emanaturorum a quacunque causa, etiam libera, si cum his vel illis circumstantiis ad operandum applicaretur.

Nota 2: Pro explicanda prædestinatione et reprobatione, theologi distinguunt quædam signa in mente Dei; licet enim in mente Dei nil sit prius, nil posterius secundum rem, tamen in ipsis objectis invenitur aliquis ordo, ratione cujus distinguimus in Deo secundum nostrum intelligendi modum plures actus, et concipimus unum priorem alio, v. g. actum scientiæ priorem actu voluntatis. Unde

Nota 3: In Dei voluntate duplex ordo distinguitur: primus intentionis, secundus exsecutionis, adeoque et duplex voluntas, nempe intendens, et exsequens. His positis

Dico 1: Divina prædestinatio initium sumpsit ab intentione Dei, qua statuit tot et tales homines vel angelos ad beatitudinem in tali perfectione, gradu, ordine infallibiliter obtinendam ordinare seu destinare (*Rom.* VIII; *Ephes.* I).

2. Ex hac intentione Deus voluit omnibus et singulis angelis et hominibus sic dilectis ea media gratiæ conferre, quæ per scientiam conditionatam prænovit futura in eis efficacia, seu infallibiliter habitura effectum intentum, si eis darentur. Unde in

ipsamet universali rerum procreatione, dispositione, gubernatione elegit eum modum et seriem quæ esset aptissima ad infallibilem finis intenti consecutionem circa electorum ultimam salutem.

3. Non solum statuit Deus procreare ad beatitudinem eos homines vel angelos, quos efficaciter dilexit et prælegit, sed etiam plures alios, qui beatitudinem reipsa non consequuntur. Deus enim quantum ex se, vult omnes salvos fieri, omnesque ad gratiam et gloriam sunt procreati ac ordinati; unde illos in primo signo rationis voluit vero ac proprio intentionis actu ad beatitudinem consequendam creare et ordinare, qui actus, licet non fuerit omnino absolutus et efficax, sed sub conditione qua ipsi Dei voluntatem non impedirent, aut aliunde impedimentum non adveniret. tamen in ordine ad ipsum Deum fuit aliquo modo absolutus : quia revera ex parte sua intendit illis talem finem supernaturalem, et ex vi istius actus dat seu offert eis media aliquo modo sufficientia, et ex parte Dei per se necessaria ad illum consequendum. Cumque iste actus sit verus illorum amor supernaturalis, est etiam liber, et non necessarius. Deinde :

4. Deus in secundo signo rationis voluit providere omnibus et prædestinatis et reprobis media necessaria et aliquo modo sufficientia ad salutem consequendam. Hæc autem media nec sunt eodem modo sufficientia nec æqualia in reprobis. Deus enim ante prævisum peccatum originale, voluit omnibus dare justitiam originalem si Adam obediisset : post prævisum, voluit omnibus offerre, et pro omnibus instituere generalia media, scilicet Christi redemptionem, baptismi et aliorum sacramentorum institutionem. Dein voluit ex se non impedire mediorum applicationem, sed potius suam cooperationem, quantum in ipso erat, præstare. Prævidit tamen fore ut, in multis hominibus, maxime infantibus, talis applicatio esset impossibilis ex defectu causarum secundarum; idque permisit non obstante priore voluntate, quia non fuit absoluta, neque obligans Deum ad facienda miracula, vel ad mutandum ordinem causarum secundarum contra sapientiam universalis gubernatoris. In aliis prævidit non potestatem, sed voluntatem suscipiendi talium mediorum applicationem defuturam; in aliis non defuturam applicationem, sed perseverantiam ex defectu liberæ cooperationis, non auxilii divini, sive majoris sive minoris dati juxta consilium Dei sapientiæ. Quamvis enim Deus per scientiam conditionatam præviderit plurima media et auxilia, quibus hi infallibiliter salvarentur, si eis data fuissent, noluit tamen dare, sed tantum ea quæ juxta communem rerum ordinem prævidit vel impedienda vel non acceptanda. Atque in hac voluntate, reprobatio negativa consummatur.

5. Post hæc duo signa, in tertio spectante ad exsecutionem, Deus prævidit singulorum prædestinatorum vocationes, cooperationes, dispositiones, merita, ac perseverantiam finalem; et tunc tandem voluit ultimum præmium condignum cujusque meritis, voluntate effectiva ad extra, præbere. Sic modo proportionato prævidit reproborum peccata, et durationem vel obdurationem usque ad mortem, et ideo voluit eos a regno excludere, et debitis pœnis punire. Atque in hac voluntate reprobatio positiva incepit.

Ex dictis colligitur totam Dei supernaturalem providentiam coalescere ex prædestinatione, et ex reprobatione, quatenus hæc includit Dei providentiam circa ipsos reprobos, jam dictam: quamvis prædestinatio includat aliquo modo totam providentiam, cum reprobatio ordinetur etiam ad bonum prædestinatorum. Licet ergo utraque diverso modo pertineat ad Dei providentiam supernaturalem, tamen ex earum objectis hæc oritur differentia, quod prædestinatio sit ad bonum quod Deus per se et ex se vult; reprobatio (nempe positiva, non negativa) sit ad malum quod Deus non ex se vult, sed ab homine provocatus. Denique totius prædestinationis non potest dari causa ex parte prædestinati : incipit enim ab efficaci Dei electione et dilectione; totius autem reprobationis *positivæ* datur causa ex parte reprobi (non *negativæ*, hujus quippe non datur), quia initium culpæ est ex homine, et culpa prævisa est causa seu ratio ordinationis ad pœnam æternam, in qua consistit reprobatio.

TRACTATUS TERTIUS.

DE MYSTERIO SANCTISSIMÆ TRINITATIS.

LIBER PRIMUS.

De trinitate personarum earumque processione

CAPUT PRIMUM.

Tam nomen quam ratio personæ Deo proprie convenit.

Nota : persona a Boetio sic definitur : *Est natura rationalis*, id est intellectualis a discursu abstrahendo; *individua*, id est singularis et incommunicabilis; *substantia*, nempe completa, contra Vallam volentem quod persona qualitatem significet, et non

substantiam : sed certum est personam significare substantiam, v. g. ipsos homines; et dum alia significat, v. g. juvenem, senem, etc., est in ordine ad substantiam : ex hac igitur definitione patet personam Deo vere et proprie convenire secundum perfectissimum et propriissimum significatum istius vocis, estque de fide. (Conc. Later., Tolet., Hispal.; Hieron., August., etc.) Persona enim ad dignitatem et perfectionem spectat; Deusque est substantia singularis et incommunicabilis alicui subsistenti : seu in Deo est subsistentia incommunicabilis. Hæc subsistentia seu personalitas in abstracto sumpta, est aliquid reale, et aliquod bonum et perfectio; sed an hæc perfectio pertineat ad essentiam et naturam Dei, seu sit illi essentialis, an sit una vel multiplex, an vero unaquæque in omnibus personis divinis, infra dicetur, cum agetur de relationibus divinis.

In Deo est verum suppositum et hypostasis, et utraque vox idem significat, universalior tamen quam persona. Omnis enim substantia singularis et incommunicabilis, in quacunque natura subsistat, est suppositum ; sed persona addit limitationem naturæ rationalis seu intellectualis.

CAPUT II.

Sunt in Deo plures personæ.

Dico : De fide est in Deo esse plures personas, estque assertio supernaturalis, quæ positive non potest demonstrari, contra gentiles lumine naturali agnoscentes unum Deum; sed potest negative, ostendendo hoc mysterium non esse impossibile. Contra Judæos autem, qui nec olim communiter, nec nunc agnoscunt Trinitatem, ex Scriptura probandum est Messiam promissum, futurum fuisse Deum, et jam esse a Deo missum : mittens vero persona distinguitur a missa, et utraque est Deus; ergo plures personæ. Deinde dicitur : *In principio creavit Deus* (*Gen.* I, 1), id est, juxta multos, *in Filio*. Et : *Spiritus Domini ferebatur super aquas* (*Ibid.* 2). Item : *Faciamus hominem ad imaginem*, etc. (*Ibid.* 26). Ibi Deus non loquitur ad angelos, qui nec sunt factores hominis, nec homo factus ad eorum imaginem, sed divinæ personæ loquuntur inter se. Denique contra hæreticos ex Scriptura : *Baptizantes eos in nomine Patris*, etc. (*Matth.* XXVIII, 19). *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo*, etc. (*I Joan.* X, 7). Item ex conciliis et Patribus. Et hac ratione aliqua persona incarnata est, et aliqua non est incarnata, ergo plures. Hinc patet in Deo esse etiam plura supposita et hypostases, quamvis olim ista vox *hypostasis* fuerit valde controversa, quod putarent significare essentiam; postea permissa, quia inventa est significare posse et essentiam et suppositum ; nunc ex usu ab omnibus recepto significat non naturam, sed suppositum, adeoque plures sunt in Deo hypostases. Cum autem hypostasis, uti et persona, sit substantia, sintque in Deo tres hypostases, non ideo tamen possunt dici esse tres substantiæ nisi addatur *incommunicabiles*.

Ad objectiones respondetur quod in Deo non multiplicetur natura, multiplicata persona, licet aliter fiat in creaturis. In Deo enim est una natura, quia unus infinitus principatus; sed multiplicatur persona propter mirabilem fecunditatem istius infinitæ naturæ.

CAPUT III.

Quomodo ratio personæ sit communis tribus personis divinis.

Circa istud varii varie; et idem intellige de nomine *relationis* divinæ.

1. Scotus cum aliis sentit nomen personæ non posse significare rationem positivam communem tribus personis, sed solum negativam, nempe negationem incommunicabilitatis, in qua sola personam formaliter constituit. Sed cum suppositum constituatur in entitate positiva, ut dicitur in metaphysica, seu in modo reali, quem suppositum addit supra naturam, in creaturis distinctum a parte rei; in Deo, ratione; necesse est ut persona, quæ nil aliud est quam suppositum naturæ intellectualis, etiam addat supra naturam intellectualem, non solum negationes, sed præcipue positivum terminum, in quo illæ negationes fundentur; et personæ quidem divinæ debent distingui in aliquo positivo (nempe in relatione quæ est aliquid positivum); alioquin essent una sola entitas realis seu essentia, et sic non distinctæ

2. Alii concedunt personam significare rationem positivam, tribus personis communem, sed mentalem tantum, non realem; eo quod non possit ab ultimis constitutis abstrahi conceptus objectivus realis et communis. At contra : quæque persona in particulari est ens verum et reale, et non rationis; quamvis ergo nomen *personæ* non significet propriam et particularem rationem cujusque personæ quatenus talis est, tamen significat confuse modum illum exsistendi, quem revera habet a parte rei quæque persona; ergo non potest primario et adæquate significare ens rationis; quod idem dicendum de relatione divina. Pater enim est vere persona realis, non ens rationis.

3. Alii contendunt quidem personam significare rationem positivam realem in singulis personis exsistentem, sed non significare immediate rationem seu conceptum objectivum a tribus personis præcisum et illis communem; significare autem immediate tres personas juxta incommunicabilem cujusque exsistentiam. Horum rationes mox refutabuntur.

Dico ergo personam divinam dici univoce de tribus personis, adeoque non significare immediate ipsas personas juxta proprias earum rationes, sed juxta communem conceptum objectivum, realem et positivum quoad rem conceptam, et rationis quoad communitatem : ita D. Thomas et alii. Patet quia ista vox *persona* est terminus communis tribus personis, et univoca, seu illis tribuitur in eadem significatione, et non analoga secundum proportionalitatem, cum non sit imposita ad significandum prius

unum membrorum et inde translata ad aliud ob proportionalitatem, quæ commodam proprietatem non attingit; dein quia immediatum ejus objectum seu significatum, est conceptus communis et unus unitate rationis formalis objectivæ : tres enim personæ divinæ vere et realiter conveniunt in modo subsistendi incommunicabiliter, et in hoc sunt in re similes. Ergo potest mens nostra præscindere et formare unum conceptum communem repræsentantem tres personas, non distincte et secundum propria, sed confuse et secundum convenientiam, quam inter se habent.

Objicies 1 : Nomen personæ, quamvis significet realem rationem positivam in singulis personis, non tamen immediate illam significat ut communem tribus personis, etiam communitate rationis : sed immediate significat tres personas juxta uniuscujusque incommunicabilem exsistentiam. Respondeo : Nego assumptum, et dico juxta quosdam nomen personæ significare immediate communem personæ conceptum ut determinatum per habitudinem ad naturam divinam ; sed cum hoc non sufficiat, ideo dico : Sicut relationes divinæ conveniunt univoce in communi conceptu relationis subsistentis, qui est intrinsecus et quasi quidditativus ipsi relationi, ut sic ita personæ relativæ seu personalitates increatæ habent inter se relationem intrinsecam (non denominativam tantum), secundum quam possunt concipi conceptu communi et univoco, ac significari in communi ratione subsistentiæ incommunicabilis ; atque hic conceptus illis communis et univocus significatur nomine personæ divinæ.

Obj. 2 : Terminus ultimus ita debet esse simplex, ut in duos conceptus non possit resolvi, sed tres personalitates divinæ sunt tres ultimi termini naturæ divinæ; ergo non potest ab eis abstrahi conceptus realis communis. Respondeo : Nego majorem. Non est enim contra rationem ultimi termini, ut ab illo possit abstrahi conceptus multis similibus terminis communis, id est multis personalitatibus, quæ ultimo constituunt naturam divinam ; nec datur processus in infinitum, quia modus, v. gr. paternitatis, includitur in ipsa paternitate : nec iste conceptus communis est vel genus vel species vel aliud universale, sed est ad modum transcendentis : et ista vox *persona* juxta D. Thomam, tam de creatis quam increatis personis prædicatur ut individuum vagum et in *qualiter*, seu significando modum subsistendi, non vero in *quid*, vel in *quale*.

CAPUT IV.

Non multiplicantur personæ in Deo, nisi per realem processionem.

Dico 1 : De fide est aliquam Dei personam esse improductam, nempe primam. Concilia et Patres. Et probatur sic : Vel aliqua persona divina producit aliam, vel non ; si non producit, quamvis hæreticum sit, inde tamen sequitur personam esse improductam ; si autem producit, quod verum est, in illa productione non potest procedi in infinitum : ergo necessario deveniendum est ad aliquam personam improductam, et in ea sistendum. Nec potest sisti in Deo hoc ut sic, qui non sit productus nec persona : quia hic Deus ut sic, quatenus præscindit a personis, non potest vere et realiter producere, quia realis productio est inter res realiter distinctas, et hic Deus non distinguitur realiter a personis suis.

Dico 2 : Est etiam de fide et esse et posse esse unam tantum personam in Deo improductam. Concilia et Patres. Et probatur : In uno Deo non distinguuntur personæ nisi sint oppositæ ; sed inter personas improductas non est oppositio : ergo si distinguuntur, erit ratione naturæ, ergo essent plures dii, quod est impossibile. Dein si essent in Deo personæ improductæ distinctæ, vel distinguerentur relationibus, vel absolutis proprietatibus ; et quidquid produceret una, necessario altera etiam id produceret utpote par potestate ; quæ implicant. Ad personam improductam spectat posse omnia a se distincta producere, ergo non admittit aliam improductam, quia illam non posset producere. Denique si essent plures personæ improductæ, eadem ratione possent multiplicari in infinitum : nulla enim est ratio unius numeri potius quam alterius.

Dico 3 : In Deo necessario ponenda est realis processio ad intra, per quam multiplicentur personæ. Est etiam de fide : *Ego ex Deo processi* (*Joan.* VIII, 42). *Spiritus sanctus qui a Patre procedit* (*Joan.* XV, 26). In Deo enim sunt plures personæ, et tantum est una improducta, ergo aliæ sunt productæ, adeoque necessaria realis productio ad personarum multiplicationem.

Ad id quod objicitur, respondetur negando multitudinem personarum improductarum pertinere ad perfectionem Dei ; ut patet ex dictis.

CAPUT V.

Processiones in Trinitate non sunt immediate a natura, sed per intellectum et voluntatem.

Nota : Quamvis in Deo nulla sit actualis distinctio inter naturam seu essentiam, voluntatem, intellectum et actum, tamen est distinctio rationis cum fundamento in re, quæ sufficit ut nos juxta nostrum modum intelligendi concipiamus aliquid convenire divinæ naturæ sub una ratione, et non sub alia ; v. gr. dicimus Deum punire per justitiam, per misericordiam parcere, sed non contra. Ita hic quæritur, an persona, quæ realiter ab alia procedit, procedat immediate per naturam ut natura est, an vero ut effecta proprietate intelligendi vel amandi, sive an ut intellectio vel voluntas est ? Quare :

Dico processiones divinas non esse immediate per essentiam, prout est ab intellectu et voluntate secundum rationem distincta, sed esse per actus intellectus et voluntatis. Ita certo theologi et sancti Patres : juxta modum loquendi Scripturæ, quæ Filium vocat Verbum et Patris sapientiam, Spiritum sanctum, amorem. Deinde propria rei pure intellectualis operatio est actus intellectus vel voluntatis ·

cum ergo Deus sit in gradu pure intellectuali, debet productio, quæ intra illum est, esse per actum intellectus vel voluntatis. Ad Durandum, cujus opinio contraria censetur temeraria et errori proxima, sic respondetur : dum dicitur Filius esse per naturam, id significat quod ipsa natura ei communicetur et sit Filius naturalis, et ex infinitate naturæ provenit tantum radicalis fecunditas, non immediata processio; et licet aliter fiat in creaturis, non tamen id probat fieri in Deo longe altiori modo communicabili. Reliqua in sequentibus capitibus dilucidabuntur.

CAPUT VI.

Personæ in Deo productæ procedunt per actus intelligendi et amandi, ut tales sunt.

Nota : Scotus distinguit in Deo duas quasi actiones, quas vocat *intelligere* et *dicere*, et utramque vult esse a memoria fecunda seu intellectu paterno quatenus constituto in actu primo; dicitque Patrem producere Filium per *dicere* non formaliter per *intelligere :* quia *intelligere* est essentiale et commune tribus personis; *dicere* autem est proprium Patris et notionale, idem dic de voluntate, distinguendo in ea *amare* et *spirare*. juxta cujus sententiam :

1. Pater producit Verbum dicendo; et dicere seu dictio est actus quo verbum producitur. Hoc certe verum est : verbum enim nil aliud est, quam terminus intrinsecus locutionis, et habet duplicem respectum, unum ad dicentem ut principium producens, alium ad rem dictam seu repræsentatam.

2. *Intelligere* et *dicere* sunt aliquo modo distincta, et hoc etiam modo verum est; in Deo enim ista duo ratione distincta sunt, tanquam essentiale et notionale.

3. *Intelligere* et *dicere* sunt actiones seu productiones distinctæ vel realiter vel ex natura rei. Hoc quidem in creaturis posset admitti, sed in Deo non : nisi distinguantur quasi duæ actiones, quarum una est realis productio, scilicet dictio, et alia secundum rationem et nostrum modum concipiendi; licet enim intellectio non sit realis productio, aut emanatio, tamen concipitur a nobis instar emanationis. Aliter non potest admitti, quia in Trinitate est tantum unus terminus productus per intellectum, ergo et unica productio. Dein in Deo actus intelligendi non est realiter productus uti in creaturis; quia non est participatum intelligere, sed intelligere per essentiam seu essentiale, adeoque actus simplicissimus.

4. *Intelligere* et *dicere* inter se ita distinguuntur, ut nullum inter se habeant ordinem vel causalitatis, vel emanationis, vel prioritatis secundum rem vel rationem; sed utrumque est veluti concomitanter ab intellectu fecundo in actu primo. Sed hoc ut falsum et in nobis et in Deo rejicitur : in nobis nullum est *dicere*, quod vel ab *intelligere* non procedat, vel ad intelligendum non tendat; ergo si hæc duo sunt distincta, inter se servant ordinem. Dein in Deo sicut secundum rationem distinguitur *intelligere* a *dicere*, ita inter illa duo, rationis ordo servatur, ita ut intelligere includatur in ipso dicere, vel juxta nostrum concipiendi modum, habeat per se aliquem ordinem cum illo. Non possumus enim concipere in Deo *dicere* nisi ut per se connexum cum *intelligere*. Dein si dictio non sit *intelligere* vel non fit connexa cum *intelligere*, cur dicitur actio intellectus? Si neque sit intellectio, neque intellectionem exprimens; ergo Verbum divinum quasi tantum materialiter procederet per intellectum quatenus haberet virtutem producendi suo modo, non quatenus virtus intelligendi, quod dici non potest. Itaque *concludo* et *dico*, Verbum divinum procedere per actum intelligendi quatenus talis est; et Spiritum sanctum per actum amandi quatenus talis est: ita D. Thomas et alii. Probatur : Pater producit Verbum suum dicendo, sed non dicit nisi intelligendo formaliter; ergo ratio dicendi est ipsa intelligentia; ergo verbum procedit per actum intelligendi, quatenus talis est. Idem cum proportione dic de amore. Item Pater producit Verbum substantiale, ut intellectualis per essentiam, ergo ut essentialiter intelligens.

CAPUT VII.

Per quos actus intelligendi et amandi producuntur in Deo personæ procedentes.

Nota : Quidam distinguunt in Deo duplex *intelligere :* unum essentiale et absolutum commune tribus personis, aliud notionale et soli Patri proprium, per quod producit Filium, non per essentiale. Ita dic de *amare* cum proportione. Sed :

Dico 1 : Non sunt in Deo duo actus intelligendi et amandi ratione distincti in propriis rationibus talium actuum. Quia illi duo actus intelligendi distinguerentur vel tanquam mutuo condistincti secundum rationem, vel tanquam includens et inclusum : neutrum dici potest; ergo, etc. Non primum, quia in Deo non est duplex intellectus essentialis et notionalis sic distinctus; ergo nec duplex actus. Non secundum, quia si dicatur intelligere essentiale includi in notionali ita ut notionale ultra essentiale addat aliquid formaliter pertinens ad rationem actus intelligendi, sicque illum quasi contrahat ad esse talis actus, hoc sane puto falsum; admitto tamen, si in ipso *intelligere* divino concipiatur distinctio rationis per additionem personalis seu relativæ conditionis, necessariæ non quidem per se ac formaliter ad intelligendum, sed ad producendum ut mox explicabo. Igitur :

Dico 2 : Unus est tantum intellectus in Patre et in omnibus personis, diverso tamen modo, ut sic loquamur : in Patre enim est ante omnem productionem, ideoque dicitur vere Pater illud habere a se; in Filio autem est communicatus a Patre, scilicet per æternam productionem.

Dico 3 : Pater producit Filium per ipsummet quidem intelligere, quod est commune omnibus perso-

nis (non enim est duplex intellectus, nec duplex intelligere in Deo), sed quatenus illud a se habet, et non per generationem; ideoque reliquæ personæ non generant, quia habent intelligere sibi ab alia persona communicatum. Ut autem persona generet, non satis est quod intelligat, sed oportet ut habeat a se actum intelligendi, quem solus Pater habet ex fecunditate ipsiusmet actus intelligendi ante omnem productionem.

Eodem modo cum proportione intellige amorem essentialem et communem, per quem Pater et Filius producunt Spiritum sanctum, quatenus nempe illum habent absque emanatione voluntatis, vel a se ut Pater, vel per generationem ut Filius; et licet ipsi per istum amorem producant, Spiritus tamen sanctus amando eodem amore nil producit ad intra, quia jam supponit amoris productionem.

CAPUT VIII.

An actus intelligendi et amandi sit principium quo *producendi, vel an ipsa productio sit istud principium* quo.

Dico ipsum actum intelligendi paternum esse principium *quo*, seu proximam rationem et quasi virtutem, per quam Pater communicat Filio suam essentiam; et idem dico de actu amandi in Patre et Filio respectu Spiritus sancti. Essentia enim quatenus essentia, est radicale principium, et quatenus intellectus est principium proximum; jam vero intellectus est suum intelligere, seu est essentialiter suus actus ultimus intelligendi : ergo hic actus est principium proximum *quo;* seu per modum principii, non per modum actionis, unde in processionibus divinis non interveniunt veræ et propriæ actiones; quia hæ includunt imperfectionem et rationem dependentiæ; et sic non mediat actio inter principium proximum quo Verbum divinum producitur, et terminum; id est istud Verbum divinum : ipsaque intellectio qua producitur est principium *quo;* aliter tamen loquendum de intellectu creato. Torres vero ait ipsam productionem esse principium *quo.*

CAPUT IX.

In Deo sunt tantum duæ processiones reales.

Dico 1 : In Deo dari duas processiones, est de fide (*Joan.* VIII, XV, et in Symbolo Nicæno, etc.). In Deo enim est intellectus et voluntas, ac utriusque actus; ergo secundum utrumque actum est processio distincta : quia personæ sunt distinctæ, quarum una ab una sola persona, altera a duabus procedit. Quamvis autem actus intellectus et voluntatis Dei non habeant in re actualem distinctionem, sufficit tamen eminens et virtualis, ut una persona procedat per actum intellectus, et non per actum voluntatis, et ut processiones *passivæ* inter se realiter distinguantur (de *activis* videbitur postea); quia in Deo tota intelligendi perfectio non minus habet suum adæquatum terminum per ipsam productum, quam si esset distincta in re ab omni alia perfectione; ergo datur in Deo processio, quæ solum est per intellectum. Hæc persona, quæ procedit per intellectum, potest producere per voluntatem : unde fit ut processio passiva per voluntatem sit realiter distincta a processione per intellectum, quia cum illa habet oppositionem originis. Sed de his postea.

Dico 2 : Etiam de fide est, has processiones esse tantum duas. Quia, ut ait D. Thomas, sunt per actus proprios intellectualis naturæ; in natura autem intellectuali sunt tantum duæ facultates, et duo genera actuum immanentium, scilicet intellectus et voluntatis; item de fide in unoquoque ordine illarum processionum non dari plures, v. g. non dari duas Patris, duas Filii, duos amores procedentes : quia unaquæque processio habet terminum sibi adæquatum, v. g. intellectio Verbum, in quo repræsentantur omnia quæ per naturalem Dei actum intelligendi possunt comprehendi. Ergo non potest multiplicari intra eamdem formalem rationem : *adæquatum*, inquam, proprio suo actui, v. g. intelligendi, non aliis omnibus actibus quos Deus ad intra habere potest, v. g. actus voluntatis seu amandi cumque Pater habeat unicum actum intelligendi, etiam habet unicum Verbum adæquatum : idem dic de processione per voluntatem. Et licet quælibet processio sit infinita, seu infinitæ virtutis, intra tamen suam rationem formalem sui actus adæquati consistit.

CAPUT X.

In Deo sunt tres personæ et non plures.

Hoc mysterium in Veteri Testamento insinuatur : *Sanctus, sanctus, sanctus*, etc. (*Isa.* VI, 3; *Apoc.* IV, 8). Item : *Benedicat nos Deus, Deus noster*, etc (*Psal.* LXVI, 8). *Noster* indicat Christum. Expressius habetur in Evangelio : *Baptizantes eos in nomine Patris*, etc. (*Matth.* XXVIII, 19). *Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis* (*Joan.* XIV, 16) *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo* (*I Joan.* V, 7) Deinde concilia et Patres id tradunt. Et ratio est, quia in Deo est tantum una persona improducta, et duæ tantum productæ : tantum enim sunt duæ processiones; ergo tres personæ, et non plures. Ratio harum trium personarum a Lullo deducta ex uno actu bonificandi, bonificantis, bonificabili exploditur. Numerus autem non repugnat Deo, nec est compositum per modum unius, sed solum dicit plures res simplices; sive ultra unitates nil addit, nisi negationem, quod una non sit alia. Dein quoad partem et totum numerum, id fit per intellectum; et majoritas extensiva seu pluralitas Deo non repugnat, sed intensiva tantum.

CAPUT XI.

Non potest intellectus creatus sine divina revelatione Trinitatem personarum in Deo cognoscere.

Nota : Duplex modus cognoscendi hic Deum : per lumen naturale et per revelationem. Quoad hoc mysterium quidam censent non tantum esse supra, sed etiam contra naturalem rationem : si enim tres personæ, quomodo unus Deus? Alii contra aiunt posse illud evidenter demonstrari ab humano intellectu

sine ulla revelatione, ut videtur Lullus sentire; sed sine vera demonstratione. Itaque :

Dico 1 : Seclusa revelatione impossibile est per evidentem demonstrationem, cognoscere in Deo esse plures personas : *Unigenitus.... ipse enarravit* (*Joan.* I, 18). *Nemo novit Filium nisi Pater*, etc., *et cui Filius voluerit revelare* (*Matth.* XI, 27). Id enim demonstrari nec potest per causam : nulla enim Dei Patris, nec Filii est causa; nec per effectum : quia omnes creati effectus procedunt a Deo ut unus est; nec alius est demonstrationis modus; ergo.

Dico 2 : Imo seclusa revelatione non potest istud mysterium cogitari tanquam possibile, cum aliquo assensu vel probabili vel formidoloso. Quia nullum est in natura principium, ex quo possimus in tanti mysterii suspicionem, nedum probabilem assensum, pervenire. Antiqui autem philosophi, qui de Trinitate meminerunt, non id discursu naturali assecuti sunt, sed vel ex commercio cum Judæis, vel ex lectione Veteris Testamenti confuse et non sine errore id cognoverunt. Quod dixi de intellectu humano, idem intellige de angelico.

Dico 3 : Fieri non potest ut angelus (contra Scotum qui contrarium asserit), vel intellectus creatus virtute naturali cognoscat hoc mysterium directe et immediate in seipso per medium incognitum, id est per speciem intelligibilem, quæ immediate repræsentet objectum efficiendo directam cognitionem ejus in se, licet ipsa species in se non cognoscatur. Suppono enim non posse angelum naturaliter Deum intueri prout in se est; nec ullam speciem creatam posse directe ducere in ejus cognitionem, nisi evidenter et clare repræsentet Deum prout ex se est; nec posse Deum evidenter et clare cognosci prout in se est nisi per visionem intuitivam. Ex his patet claram Trinitatis cognitionem immediate et in seipsa per solam speciem seu medium incognitum non posse esse nisi intuitivam; sed intuitiva non potest esse naturalis angelo : ergo nec illa cognitio. Tamen :

Dico 4 : Hoc mysterium non est contra naturalem rationem. Veritas enim non potest esse veritati contraria : sed ratio naturalis, si non erret, ostendit veritatem; ergo. Dein Deus est auctor luminis naturalis; ergo non potest inclinare ad aliquid contrarium suæ exsistentiæ. Dum autem dicitur : quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se; id quidem verum est in rebus finitis, sed non potest per naturalem rationem demonstrari id esse verum in re infinita, uti revera non est verum.

CAPUT XII.

Quomodo possit intellectus creatus cognoscere, vel ostendere in Deo personarum Trinitatem, supposita divina revelatione.

Ante omnia suppono Deum posse revelare hoc mysterium hic in via obscure, et illic in patria clare; de patriæ revelatione non dubitatur, imo creditur, non posse separari personarum visionem a visione divinæ essentiæ. Agitur ergo hic tantum de fidei *obscura* revelatione quæ fit per testimonium revelantis seu loquentis; nam suppono extra intuitivam non dari posse *evidentem* aliam. Quare :

Dico 1 : Istam obscuram revelationem, quantum est ex se, conferre homini aliquam hujus mysterii cognitionem, hancque si proportionata sit revelationi, non esse naturalem, sed supernaturalem, sive non esse ex naturalibus intellectus viribus, sed ex gratia. Quia hæc revelatio, quantum est ex se, inducit ad assensum, nempe per gratiæ auxilium, ideoque præbet aliquam cognitionem. Hic autem assensus per fidem seu gratiæ auxilium, est in se supernaturalis, et ideo præter objecti propositionem sufficientem, eget supernaturali principio a quo fiat. Unde hæc revelatio includit et objecti propositionem, et illustrationem et inspirationem adjuvantem potentiam ad credendum. Nota tamen posse etiam haberi assensum seu cognitionem imperfectam naturalem hujus mysterii, quæ nitatur non divina, sed humana testificatione aut ratione, v. g., in hæretico illud credente per assensum naturalem, quo judicat id non repugnare rationi, vel non videt repugnare; ideoque dixi, *si sit proportionata revelationi.* Dum autem Patres dicunt per hanc revelationem non gigni cognitionem, intelligunt de clara cognitione mysterii prout in se est; gignitur enim vera apprehensio et verum judicium.

Dico 2 : Supposita revelatione hujus mysterii, potest intellectus fide formatus et per voluntatis affectionem applicatus invenire rationes, quibus ejus convenientiam ostendat, non vero demonstrationem, ut quidam antiqui videntur voluisse : 1° *Ex creaturis*, in quibus est vestigium Trinitatis; et in homine illius imago : *Faciamus hominem ad imaginem*, etc. (*Gen.* I, 26). Creatura gignit filium sibi similem, cur non Deus? *Nunquid ego*, etc. (*Isa* LXVI, 9). Hæc et similia convenientiam, non demonstrationem indicant. 2° *Ex parte Dei.* Quia omne bonum est sui communicativum, et ad perfectam beatitudinem requiritur societas, seu pluralitas personarum. Hæc tantum probant ut ante.

LIBER II.

De vera trium personarum Divinitate.

Primo, quomodo singulæ sint Deus. — 2° Quomodo distinguantur. — 3° Quomodo unicæ essentiæ identificentur.

CAPUT PRIMUM.

An Pater sit verus Deus.

Dico 1 : Fide certum est Deum non esse unum per solam collectionem, sed esse unum per veram naturæ unitatem, adeoque singulas personas, in quibus est talis natura, et Patris quidem personam,

quæ est improducta et increata, esse verum Deum, et non tantum omnes simul sumptas, contra hæreticos quos sic refert D. Augustinus : « Est alia hæresis, quæ triformem sic asserit Deum, ut quædam pars ejus sit Pater, quædam Filius, quædam Spiritus sanctus. » Illud definiit concilium Lateranense, et probatur : Quia tota numero eadem natura est in singulis personis, nec est partibilis; et illa collectio non posset esse Deus, quia fieret ex rebus imperfectis et limitatis.

Dico 2 : Etiam de fide est Patrem seu primam Trinitatis personam præcise spectatam, esse verum Deum : *Verbum erat apud Deum* (*Joan.* I, 1); scilicet Patrem : *Hunc enim Pater signavit Deus* (*Joan.* VI, 27); seu designavit Christum. Et ratio est, quia Pater in Deitate subsistit. Licet autem sint tres personæ, et una natura, non est tamen quaternitas ; quia natura identificatur singulis tribus personis.

CAPUT II.

An persona, quæ est verus Deus, possit esse producta.

Dico : De fide est personam, quæ est verus Deus, posse esse productam vere ac realiter : *Ut simus in vero Filio ejus; hic est verus Deus* (*I Joan.* v, 20). Verus Filius, vere producitur : *Ego ex Deo processi* (*Joan.* VIII, 42), id est Filius. *Ex utero* (id est substantia) *ante Luciferum genui te* (*Psal.* CIX, 3). Quia quod potest simpliciter affirmari de persona, potest et de Deo; persona vere et realiter producitur : ergo et Deus potest esse productus, vel procedens a Deo. Dein quia quicunque habet naturam divinam, sive a se, sive communicatam ab alio, non per participationem, sed unam eamdem numero, est verus Deus; natura autem divina excludit omnem imperfectionem. Quare :

Objicies 1 : Esse ab alio est imperfectio; ergo Deus qui est perfectissimus et habet esse per essentiam, non potest esse ab alio. Respondeo : Distinguo antecedens. Esse ab alio Deo est imperfectio, concedo; esse ab alio, qui est idem et unus Deus, nego. Sic enim persona a Deo procedens, et est suum esse per essentiam et persona producta; quia per productionem accipit ipsummet esse per essentiam.

Obj. 2 : Omne quod est productum, est dependens. Respondeo. Nego assumptum. Istud enim *esse* divinum quod per hanc productionem communicatur, non est causatum ac dependens; neque ipsa productio est per propriam et veram actionem, sed per simplicem processionem, quæ in re non distinguitur a persona producta, fitque ex absoluta istius naturæ necessitate, non ex finis intentione, ac proinde nulla hic causalitas. Dum autem Patres Græci utuntur nomine *causæ* in hoc mysterio, per ly *causa* intelligunt simplicem originem aut principium sine ulla dependentia.

Obj. 3 . Quod est productum, vel est ex nihilo, vel ex aliquo : si ex aliquo, erit materiale compositum et imperfectum. Respondeo : Persona producta non ex nihilo est, sed est ex substantia producentis; nec est ulla compositio potentiæ et actus : quia illa substantia, ex qua dicitur esse talis processio, non se habet ut potentia, neque ut pars naturæ, sed ut purissimus actus qui est tota natura et essentia rei productæ, in se non distincta a personali ejus proprietate ; denique istud esse quod ad intra communicatur, habetur sine mutatione et novitate essendi, et sine possibilitate amittendi.

CAPUT III.

Filius, secunda Trinitatis persona, est verus Deus.

Hæc veritas est contra Arium, qui jam antiquum forte errorem amplificans, licet Filium appellaret Deum per excellentem participationem, negabat tamen esse vere et essentialiter Deum, ausus que est absolute appellare creaturam. Dicebat enim esse factum ex nihilo et temporalem, quamvis productum ante mundum, imo a Patre creatum, ut per illum alia crearet; unde docebat non verum Deum fuisse incarnatum, sed hunc Filium, eumque non tantum in carne, sed etiam in propria natura Patri subjici, illique preces fudisse etiam ante incarnationem, petendo ut sibi daret homines in hæreditatem. Ita referunt Patres. Postea ejus sectatores dixerunt Filium esse ab æterno productum, imo Maximinus productum esse ex substantia Patris, non tamen consubstantialem. Denique post concilium Nicænum etiam concesserunt esse per omnia Patri similem, ut deciperent catholicos, quod ex parte assecuti sunt in conciliabulo Ariminensi : semper enim negabant æqualitatem et consubstantialitatem, rejicientes vocem ὁμοούσιον. Quid circa hoc senserint Origenes et Tertullianus, sive an hunc errorem secuti sint, controvertitur. Itaque :

Dico : De fide est Filium, secundam Trinitatis personam, esse verum Deum per essentiam æque ac Patrem. Probatur (supponendo Verbum Dei et Filium Dei esse eamdem personam, et hanc esse Christum) : 1° ex Veteri Testamento : *Salvabo eos in Domino Deo suo* (*Osee* I, 7). Et : *Hoc est nomen, quod vocabunt eum, Dominus Deus noster* (*Jerem.* XXIII, 6). *Vocabitur Deus* (*Isa.* IX, 6). *Vere tu es Deus absconditus* (*Isa.* XLV, 15). *Videbo Deum salvatorem meum* (*Job* XIX, 26). 2° Ex Novo Testamento, maxime ex toto sancti Joannis Evangelio, et : *Ut simus in vero Filio ejus; hic est verus Deus* (*I Joan.* v, 20, 21). *Qui est super omnia Deus* (*Rom.* IX, 5). *Exspectantes beatam spem, et adventum gloriæ magni Dei* (*Tit.* II, 13). *Dominus meus, et Deus meus* (*Joan.* XX, 28). Ariani voluerunt in his non agi de Filio; sed hoc universim dicere non ausi : unde concedebant Filium vocari Deum, at æquivoce, et anagogice, Patreque inferiorem. Sed sic posset idem dici de Patre, adeoque nec esse Deum. Deinde tribuuntur ei attributa quæ Deo per essentiam conveniunt, v. g. : *Altissimus* (*Psal.* IX, 9). *Dominus dominantium* (*I Tim.* VI, 15), etc. Denique id definiverunt concilia. Et ratio est, si Christus non esset Deus verus, non attulisset peccati remedium, perfectum et efficax.

CAPUT IV.

Respondetur argumentis hæreticorum contra Filii divinitatem.

1. Dum dicitur : *Ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum* (*Joan.* XVII); et, *Solus potens* (*I Tim.* VI, 15), etc. : per ly *solum* excluduntur falsi dii, non aliæ Trinitatis personæ; ideoque post pronomen *te*, ponitur comma, ut ly *solum* referatur ad *Deum*. Item dum dicitur : *Nemo novit Filium, nisi Pater* (*Matth.* XI, 27). Non excluditur Filii cognitio dum dicitur : *De illa hora* (nempe judicii) *nemo scit . . . . neque Filius* (*Matth.* XXIV, 36); id est, Filius non scit ut revelet. Dum dicitur : *Nemo bonus nisi solus Deus* (*Luc.* XVIII, 19), nempe Deus unus et trinus bonus per essentiam, qualiter Christus, ut homo, non erat bonus.

2. Dum dicitur : *Pater major me est* (*Joan.* XIV, 28), id est quatenus Christus homo est. Et dum quidam Patres Græci id intelligunt etiam quatenus Deus est Christus, volunt quod Pater sit major seu prior origine et sola appellatione. Alia similia sic etiam intellige de Christo, quatenus homo est.

3. Dum dicitur : *Dominus creavit me* (*Prov.* VIII, 22), in Vulgata habetur *possedit me*; item : *Qui creavit me, requievit* (*Eccli.* XXIV, 12), etc. : qui id intelligunt de Christi divinitate, generationem ejus æternam vocant creationem, non quia sit ex nihilo, sed sine mutatione producentis vel producti. Alii id intelligunt de Christi humanitate.

4. Falsum est quod Verbum sit instrumentum Patris; licet enim dicatur Pater creare per Verbum, Filius tamen cum Patre simul creat ut prima et principalis causa : *Faciamus hominem*, etc. (*Gen.* I, 26). *Quæcunque Pater facit, hæc et Filius similiter facit* (*Joan.* V, 19). *Cum eo eram cuncta componens* (*Prov.* VIII, 30). Ly *per verbum*, id est per virtutem a Patre acceptam, Verbum creat; non quod Pater per se non creet, sed quia etiam virtutem creandi Verbo suo communicavit. Dein quia Deus creat et operatur per suam Sapientiam, et sapientia Verbo appropriatur.

5. Dum dicitur Filius accipere a Patre potestatem, id est per æternam generationem nascitur, et dum dicitur : *neque scit, nisi ab eo discat; discere*, id est *nasci*. In Deo non est beatius dare quam accipere, quia non fit ex indigentia.

6. Falsum est, dum Pater dicitur Deus, semper addi in Græco articulus emphaticus, et nunquam, dum Filius dicitur Deus, quasi esset tantum Deus anagogice. Nam Pater vocatur Deus sine articulo : *Hoc erat in principio apud Deum* (*Joan.* I, 2); et Filius dicitur Deus cum articulo : *Qui est super omnia Deus benedictus* (*Rom.* IX, 5). Item falsum quod nomen *Jehova*, seu Dei, nunquam Filio tribuatur uti Patri, sed tantum nomen *Adonai* seu Domini : nam tribuitur Filio *Jehova* in psal. XXIII, 10, dicendo : *Dominus virtutum.*

CAPUT V.

Spiritus sanctus, tertia Trinitatis persona, est verus Deus.

Nota : Hæc veritas est : 1° contra Sadducæos, qui omnem spiritum negabant; cum tamen Deus, angeli, animæ nostræ sint spiritus. 2° Contra eos qui dicebant Spiritum sanctum esse quidem spiritum increatum, non tamen esse propriam personam, sed esse divinitatem ipsam communem Patri et Filio. 3° Contra Macedonium, qui dicebat Spiritum sanctum esse creaturam, et non Deum, intelligendo eum vel non esse substantiam, sed accidentalia dona gratiæ, quæ Deus infundit in cordibus nostris; vel potius esse quidem substantiam, et personam intellectualem, omnibus angelis superiorem, sed a Patre per Filium creatam, ut foveat, conservet, moveat universa, instar animæ mundi. Hic videtur fuisse simul Arianus occulte.

Dico : De fide est Spiritum sanctum esse unam e personis Trinitatis, atque esse verum Deum. Quoad primam partem probatur : 1° Spiritus sanctus a suis donis distinguitur, ut causa ab effectu : *Charitas Dei diffusa est.... per Spiritum sanctum* (*Rom.* V, 5). 2° Attributa et opera substantiæ intellectualis ei tribuuntur, v. g. divina scientia (*I Cor.* II, 7); libera voluntas (*I Cor.* XII, passim). Quoad secundam partem probatur : *Spiritu sancto inspirati locuti sunt*, etc. (*II Petr.* I, 21). Hic autem Spiritus sanctus dicitur : *Benedictus Dominus Deus Israel.... Sicut locutus per os sanctorum* (*Luc.* I, 68, 70). *Cur mentitus es Spiritui sancto? non es mentitus hominibus sed Deo* (*Act.* V, 3, 4). Dein Dei attributa et opera ei in Scriptura tribuuntur, nempe scientia, qua scrutatur profunda Dei; voluntas perfecta, creatio; et : *Spiritu oris ejus omnis virtus eorum* (*Psal.* XXXII, 6). Sanctificatio : *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem* (*Joel* II, 28). *Baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti* (*Matth.* XXVIII, 19). Denique omnis gratiæ distributio ei tribuitur (*I Cor.* XII, *Galat.* V, *Joan.* XIV, XV, *Act.* XIII XX, etc.).

CAPUT VI.

Respondetur argumentis contra divinitatem Spiritus sancti.

1. Dum dicitur : *Omnia per ipsum facta sunt* (*Joan.* I, 3), non intelligitur Spiritus sanctus per ipsum factus; alioqui posset idem dici de Patre. 2. Dum dicitur : *Spiritus sanctus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* (*Rom.* VIII, 26); id est, spiritus hominis motus a Spiritu sancto postulat, vel Spiritus sanctus facit eum postulare. 3. Licet Pater et Filius sit Spiritus sanctus, tamen dum dicitur Spiritus sanctus per modum unius dictionis, intelligitur tertia persona. Denique verba, quæ de sancta Cæcilia refert Metaphrastes, egent interpretatione aut explicatione accommoda, aut forte non esse ita dicta a sancta Cæcilia.

LIBER III.

De vera trium personarum distinctione, et prædicatis, quæ in illis multiplicantur.

CAPUT PRIMUM.

Divinas personas realiter inter se distingui ostenditur.

Dico : De fide est personas divinas esse in re ipsa inter se distinctas, contra Praxeam, Noethum, et maxime Sabellium, qui trium personarum nomina eidem personæ ac rei accommodabant, dicendo eamdem personam, prout ingenitam vocari Patrem, prout incarnatam vocari Filium, prout inhabitantem in hominibus per gratiam, vocari Spiritum sanctum, adeoque et Patrem pro nobis mortuum, etc. Probatur : Dicuntur enim esse *tres* (*Joan.* I). Nulla autem res se ipsam generat, ut sit idem Pater et Filius. *Verbum erat apud Deum* (*Joan.* I, 1). Imo censeo etiam esse de fide istam distinctionem debere dici *realem*. Est enim personalis seu constituens personas distinctas; personalis autem distinctio est realis. Dein unaquæque persona est vera res per se subsistens, atque una non est alia; ergo realiter distincta, nec potest dici distinctio modalis, quia hæc tantum invenitur intra eamdem rem quæ componitur.

CAPUT II.

Satisfit objectionibus contra veram et realem jam dictam distinctionem.

Dum dicitur : *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* (*Luc.* X, 22); *Omnia tua, mea sunt* (*Joan.* XVII, 10) ; id est, Pater dedit omnia Filio præter innascendi proprietatem, seu personalem proprietatem, in qua sola est distinctio; quia illi dedit divinitatem (quamvis primus textus posset intelligi de ejus humanitate juxta quosdam Patres), in quo omnia vel formaliter vel eminenter continentur. Licet ergo Pater non det Filio paternitatem, tamen dat ei totam suam entitatem, sed non totaliter ; quia non eam dat modo essendi relativo opposito filiationi, sed tantum modo essendi absoluto. Distinctio autem ista, ut sic, non dicit formaliter perfectionem utpote sita in negatione, sed supponit in Deo inveniri ; estque distinctio summa intensive, utpote inter summe opposita : non extensive.

CAPUT III.

Sicut in Trinitate sunt tres personæ realiter distinctæ, ita etiam tres personalitates.

Cum sit fide certum tres personas non esse unam tantum personam, sed tres distinctas realiter, adeoque et tria supposita, tresque hypostases, etiam dicimus eas habere tres personalitates seu proprietates realiter distinctas, quamvis id sub his terminis non sit simpliciter de fide. Probatur : Personalitas non distinguitur in re a sua persona; ergo si persona est realiter distincta ab alia persona, etiam personalitas ab alia personalitate : imo personæ inter se distinguuntur ob distinctionem et oppositionem personalitatum. Deinde ut persona, utpote nomen substantivum, possit pluraliter prædicari, debent eodem modo personalitates multiplicari in tanto numero, in quanto personæ plures esse dicuntur juxta regulam generalem nominum substantivorum.

CAPUT IV.

An sint in tribus personis tres subsistentiæ personales realiter distinctæ.

Nota istud nomen *subsistentia* sæpe sumi ab antiquis Patribus in concreto pro *persona* seu hypostasi, in quo nulla est difficultas, cum sit de fide dari tres personas realiter distinctas, seu subsistentias; sed hic sumitur in abstracto pro ratione, a qua habent personæ quod subsistant, sive pro forma positiva ita propria unius personæ, ut aliis non communicetur. Igitur ad quæstionem

Respondeo affirmative, contra Durandum, Scotum et alios dicentes non dari in tribus personis tres rationes subsistendi, sed unam tantum essentialem et absolutam. Ita D. Thomas, etc. Probatur : In Deo sunt tres subsistentes substantive, ergo et tres rationes subsistendi. In Deo sunt tres personalitates quia, ut diximus, persona est nomen substantivum ; ergo et tres subsistentiæ, et singulæ quidem incommunicabiles ; quæ incommunicabilitas non potest mera negatio esse, sed dicit formam positivam istius personæ propriam.

Objicies 1 : Natura divina per seipsam essentialiter est subsistens ; ergo non est subsistens per tres subsistentias personales realiter inter se distinctas, sed per unam tantum absolutam et essentialem. Respondeo : Licet daremus in Deo dari subsistentiam essentialem et absolutam, quam multi theologi rejiciunt tanquam relativis subsistentiis adversantem, nego tamen consequens. Cum enim divina persona constet et natura et personalitate, ergo natura subsistit sua subsistentia absoluta, et personalitas sua relativa : quia subsistentia non est tantum ut natura subsistat, sed etiam ut persona subsistat.

Obj. 2 : Subsistentia non est amplius terminabilis ; ergo persona divina non habet personalem subsistentiam per quam terminet absolutam. Respondeo : Eo modo quo subsistentia est communicabilis multis personis, potest etiam esse terminabilis, non per compositionem, sed per summam identitatem.

CAPUT V.

An sint in personis divinis tres exsistentiæ personales realiter distinctæ.

Dico videri mihi verius esse divinam relationem juxta propriam rationem habere suam proportionatam exsistentiam, atque ita exsistentiam relationis ratione distingui ab exsistentia essentiæ ; exsistentias autem relativas oppositarum relationum multi-

plicari, et realiter inter se distingui : contra Cajetanum, Capreolum, dicentes in Deo unum dari exsistentiæ absolutum et essentiale *esse*, et nullas præter hoc haberi exsistentias relativas seu personales re vel ratione ab essentia distinctas. Sed contra probatur : Exsistentia nil aliud est quam actualis entitas, seu actualitas ipsius entitatis; sed tres proprietates personales sunt tres entitates actuales realiter inter se distinctæ, et ratione distinctæ ab entitate essentiæ : ergo sunt tres exsistentiæ relativæ realiter inter se distinctæ, et ratione ab exsistentia essentiæ. Divinitas enim non exsistit formaliter per exsistentiam relativam, sed per se ipsam et per suum esse absolutum. Et licet nostro modo concipiendi relatio divina apprehendatur ut modus exsistentiæ divinitatis, est tamen ipsa vere entitas perfectissima, et habet propriam exsistentiam sibi accommodatam. Deinde concipimus essentiam et relationem divinam ut ratione distinctas, et utrumque extremum concipimus ut ens actuale et non potentiale; ergo in utroque extremo concipimus exsistentias ratione distinctas. Quia nil potest concipi ut ens actuale, quin conci piatur ut includens exsistentiam. Cum paternitas, v. g. sit veluti quædam forma Patris, dat illi aliquod esse, quod non est essentiæ nec potentiale ; ergo est exsistentiæ et actuale. Denique exsistentia ut sic, etiam in creaturis, abstrahit ab exsistentia absoluta et respectiva.

CAPUT VI.

Quomodo in Trinitate simpliciter multiplicentur hæc prædicata transcendentalia : res, aliquid, ens.

Quæstio est an hæc prædicata, quatenus desumuntur a proprietatibus personalibus, possint dici pluraliter de tribus personis. Nam clarum est non posse dici pluraliter de essentia, uti nec alia prædicata essentialia, nec notionalia, v. g., est unus Pater, non tres patres. Itaque :

Dico 1 : Vox *res* potest dici pluraliter de personis divinis, seu potest dici : tres personæ sunt tres res. (D. Thomas, Augustinus, Anselmus). Quia unaquæque persona est aliqua res simpliciter et absolute : est enim vera substantia, ergo vera res ; et illæ res inter se realiter distinguuntur, ergo sunt tres res. Nec res dicit formaliter essentiam, sed realitatem quæcunque illa sit.

Dico 2 : Possunt etiam tres personæ dici tria entia, nempe addendo *relativa*, ad majorem cautelam; *res* enim est *ens* quoad rem significatam, sunt voces synonymæ. Denique :

Dico 3 : Idem concedendum de voce *aliquid*, cum neque in re, neque in conceptu ultimo significet aliquid distinctum a præcedentibus. Sicut ergo sunt tres res, ita et tria aliquid.

CAPUT VII.

An in tribus personis divinis sint tres unitates transcendentales.

Dixi *unitates*, quia *unum* non potest dici de illis in plurali, nec bene in singulari. Quæritur igitur an tres personæ divinæ sint tres unitates transcendentales.

Respondeo esse tres unitates personales, non autem essentiales. Probatur : Unitas est entitas in se indivisa et divisa a qualibet alia ; sed unaquæque persona divina est in se indivisa, et distincta a qualibet alia : ergo unaquæque habet propriam unitatem personalem, a qua habet ut sit una persona. Hoc enim formaliter non habet ab unitate essentiæ, alioqui omnes essent una persona, sed inde habent quod sint unus Deus ; ergo præter hanc unitatem essentialem, unaquæque habet propriam unitatem personalem ex propria relatione sumptam; hæc ergo multiplicatur. Hæc autem unitas est personalis, non specifica, nec numerica; nisi numerica referatur ad rei singularitatem, non ad naturam.

CAPUT VIII.

An in tribus personis divinis sint tres veritates transcendentales.

Non agitur de veritate in intelligendo nec in dicendo, utpote una tantum in Deo, sed de veritate in essendo. Unde :

Dico hanc veritatem in essendo multiplicari in divinis personis secundum personales seu relativas earum entitates, licet quoad essentiam Dei sit una ; ut dum dicitur : *Ut simus in vero Filio ejus; hic est verus Deus* (*I Joan.* v, 20) : ibi personæ Filii et in ratione Filii, et in ratione Dei tribuitur veritas in essendo. Sunt ergo in divinis personis tres veritates relativæ, licet unica sit essentialis, seu essentiæ, quæ a personalibus ratione distinguitur. Veritas enim transcendentalis non est convertibilis cum essentia, sed cum entitate.

CAPUT IX.

An in Trinitate sint tres bonitates transcendentales, adeoque et tres perfectiones personales.

Dico 1 : Relatio divina, v. g. paternitas, ex proprio conceptu dicit realem perfectionem, seu bonitatem transcendentalem; bonum enim est convertibile cum ente reali; relatio autem vera, realis, intrinseca, etiam quatenus relatio, est verum ens et forma realis ; ergo, etc. Multiplicatio personarum in ente summe perfecto, quatenus tales sunt, non potest non esse perfectio : alioqui esset ens imperfectum. Dein relationes sunt subsistentes : subsistentia autem est perfectio. Denique divina essentia communicabilis est realiter multis suppositis; ergo illa communicabilitas est perfectio in tali natura; et ipsa supposita, in quibus est illa natura, quatenus talia sunt, dicunt aliquam perfectionem entitativam.

Dico 2 : Ista perfectio, quam dicit relatio, secundum propriam rationem, relativa est. Unaquæque enim res habet perfectionem suæ entitati accommodatam; sicut ergo est forma relativa, ita etiam perfectio, v. g., paternitas consistit in habitudine ad Filium, ita et ejus perfectio. Unde :

Dico 3 : Perfectiones relativas seu personales in divinis personis multiplicari, adeoque inter se rea-

liter distingui. Personalia enim sunt propria; propria autem quatenus talia, multiplicantur in personis. Et sic sunt in Trinitate tres bonitates transcendentales, seu tres perfectiones entitativæ. Non agitur hic de bonitate morali aut virtutis, quæ certo una tantum est in Deo. Et dum Patres solent dicere divinas personas esse unum summum bonum, ideoque unam bonitatem et perfectionem habere, intelligunt de perfectione essentiali, et non de relativa.

Unde integritas Dei quatenus essentialis, est una, et non multiplicatur; quatenus personalis, est triplex, et multiplicatur non tantum secundum rationem, sed etiam in re. Et licet sit totalis in se (Pater enim est integer Pater, uti et integer Deus; et sic Filius ac Spiritus sanctus), tamen potest etiam esse quasi partialis respectu numeri seu multitudinis. Cum igitur bonitates illæ in se realiter multiplicentur, sunt tres reales bonitates distinctæ, in quibus noster intellectus fundat tres relationes convenientiæ, singularum perfectionum ad singulas relationes.

CAPUT X.

Satisfit reliquis argumentis aliarum opinionum.

Nempe primæ dicentis in divinis personis non dari perfectiones personales quæ realiter inter se, et ratione ab essentiali perfectione distinguantur. Secundæ asserentis relationes divinas dicere perfectionem simpliciter, quia sunt ipsa divinitas. Tertiæ asserentis quidem istas relationes ut tales, addere divinæ essentiæ perfectionem simpliciter, ratione distinctam ab omni essentiali divinitatis perfectione; sed illam esse unam tantum in Deo perfectionem, nec multiplicari realiter in personis, nullamque esse in una persona perfectionem, quæ non fit in alia, nisi juxta nostrum modum intelligendi, adeoque esse tantum tres bonitates rationis, non realis. Itaque cum sint jam satis solutæ difficultates secundæ et tertiæ opinionis, nunc ad primæ argumenta:

1. Negatur quod reales relationes intrinsece exsistentes in subjectis seu suppositis, quæ ad alios terminos referuntur, non dicant perfectionem nec bonitatem transcendentalem secundum suum *esse ad*, seu propriam rationem; intrinsece enim insunt subjecto, vel subsistunt.

2. Cum objicitur quod aliqua perfectio esset in una persona, quæ non esset in alia, distinguendum est: perfectio simpliciter simplex, quæ definitur: *In quolibet* ente *ipsa est melior, quam non ipsa*, negatur. Perfectio non simpliciter simplex, quæ ex oppositione quam habet cum æquali perfectione, non est melior ipsa quam non ipsa, subdistinguo. Aliqua perfectio relativa formaliter esset in una persona, quæ non est in alia eminenter ratione essentiæ, negatur; quæ non est formaliter, conceditur. Nec inde sequitur quod persona non sit simpliciter perfecta, quia ut res sit simpliciter perfecta, sufficit quod contineat formaliter omnem perfectionem simpliciter simplicem, et eminenter omnem aliam. Sic enim Deitas ex solo conceptu essentiali est simpliciter ens perfectissimum, neque fit perfectius per adjunctam relationem, sicut humanitas adjuncta Verbo non reddit illud perfectius.

3. Persona habet ex vi relationis infinitatem non simpliciter in genere entis (hanc enim relationes habent ab essentia), sed in tali genere: et sic non sequitur unam relationem includere formaliter perfectionem alterius.

4. Relationes ratione essentiæ, quam includunt habent æqualitatem; et sub communi relationis ratione spectatæ, v. g. paternitas et filiatio, sunt etiam æquales in suis propriis perfectionibus: quia tam perfectum terminum et fundamentum habet una earum quam altera, vel potius juxta has suas proprias rationes nec æquales nec inæquales proprie sunt, quia sunt diversarum rationum: uti v. g. linea et superficies nec æquales nec inæquales sunt.

CAPUT XI.

An attributa divina positiva multiplicentur in divinis personis, et possint de iis prædicari pluraliter.

Dico 1: Hæc attributa non multiplicantur realiter in Deo. Quia omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio; atqui nulla Dei positiva aut absoluta perfectio ac proprietas habet cum aliis oppositionem. Ergo. Dein illa sunt essentialia: essentia autem ita est una, ut in divinis personis non multiplicetur. Ita æternitas est una, non tres; quia est perfectio absoluta: duratio autem abstrahit ab absoluta, et relativa, ideoque possunt dici tres durationes relativæ, uti et tres exsistentiæ relativæ. Intelligere notionale in Patre non distinguitur ratione ab intelligere essentiali; hinc actus intelligendi non multiplicatur.

Dico 2: Hæc attributa substantive sumpta non prædicantur in plurali de divinis personis: v. g. non dicuntur tres æterni, nec tres Domini, sed unus æternus, et unus Dominus, ut ait Symbolum Athanasii. Et sicut de fide est tres personas non esse tres deos, ita nec esse tres dominos, nec tres æternos, substantive. Quia sicut in personis est una deitas, ita et una dominatio, una æternitas, una scientia, una voluntas, una omnipotentia: quamvis hæc tria ultima dicant respectum sive necessarium, sive liberum ad creaturam vel possibilem vel exsistentem; quia opera Trinitatis ad extra sunt indivisa: v. g. creare, justificare, etc.

Dico 3: Hæc attributa adjective sumpta possunt prædicari in plurali de divinis personis; sic tres personæ recte dicuntur divinæ, dominantes, creantes, etc., duæ spirantes, licet sit unus tantum spirator: quia nomen adjectivum significat formam per modum adjacentis alteri. Cum autem sint plures personæ vel supposita habentia unam talem formam, adjectivum a tali forma desumptum, potest de illis pluraliter prædicari. Sic Athanasius in suo Symbolo vocat divinas personas *coæternas et coæquales*. Quamvis ista particula *co*, indicet mutuam ra-

tionis rationem, tamen etiam sine ista particula, si constet esse voces adjectivas, possunt dici in plurali.

CAPUT XII.

An etiam privativa attributa aliquo modo multiplicentur in personis divinis.

Quamvis idem dicendum sit de his privatis ac de positivis supra, nempe substantive ac adjective sumptis, tamen hæc sint de singulis :

1. De attributo *increatus :* hoc attributum substantive sumptum convenit quidem personis etiam ratione suarum proprietatum, quæ sunt increabiles, sed non formaliter et complete : complete autem id illis convenit ratione ipsius substantiæ quæ primo, ut in Patre est, creari nequit : necessitas enim essendi a se, et non ab illo alio, habetur ratione essentiæ, quæ est suum esse per essentiam, non relationum præcise sumptarum ; ideo dicitur, *non tres increati*, sed *unus increatus.*

2. De *infinitate* hæc est duplex : alia absolute et simpliciter in genere entis, est quæ una tantum in tribus personis ; alia relativa et secundum quid seu in proprio genere, et hæc multiplicatur : id est, in tribus personis sunt infinitates tres relativæ. Realiter distinctæ dici autem possunt tres *infinitates* et non tres *increati :* quia *infinitas* est ens transcendens et abstrahit a perfectione absoluta et relativa ; *increatus* autem non : esse enim increatum convenit supposito, ratione suæ naturæ, seu sui esse simpliciter.

3. De *immensitate*, quia hæc includit infinitatem simpliciter, ideo Deo convenit ratione essentiæ, seu naturæ ; relationibus autem quatenus essentiam includunt : atque ita *immensus* substantive non potest dici pluraliter de personis. Idem dic de *immutabilitate*, de *simplicitate*, *incomprehensibilitate, ineffabilitate,* quæ Deo conveniunt ratione perfectionis simpliciter infinitæ, seu naturæ comparatæ ad attributa essentialia et absoluta.

CAPUT XIII.

Quibus vocibus distinctio personarum explicanda sit.

Loquendo de personarum numero, utendum est vocibus significantibus solam suppositorum, et non naturæ distinctionem; et de earum unitate, cavendum a vocibus significantibus earum confusionem. Unde melius dicuntur personæ *differre proprietatibus*, aut relationibus, quam *differre* absolute. Nec satis illis convenit vox *diversitatis*, *divisionis*, *separationis.* Dein in masculino dici potest persona una alia ab altera, non in neutro. Sic Pater est *alius* vel *alter* a Filio ; non autem *aliud* vel *alterum :* quia hæ voces in masculino referunt suppositum, in neutro essentiam.

Sic etiam in masculino dicitur, personæ sunt tres, Pater et Filius sunt duo ; in neutro autem personæ sunt unum, non unus. Nomen *Trinitas* licet indicet trium unitatem, formaliter tamen significat numerum et distinctionem personarum. Licet dicatur Deus *trinus*, non tamen *triplex* sub hac voce *Deus :* nec *multiplex,* quia *trinus* indicat personas, non deitatem. Potest autem dici, duplex persona est procedens; triplex est relatio.

LIBER IV.

De vera trium personarum unitate . et aliis ad eam spectantibus.

CAPUT PRIMUM.

Tres personæ sunt unius et ejusdem essentiæ.

Suppono contra quosdam hæreticos in Trinitate non esse tres deitates neque tres deos sive anagogice sive aliter, sed unum verum tantum Deum. Quo posito :

Dico 1 : in Patre, Filio et Spiritu sancto esse unam numero deitatem, est de fide. *Ego et Pater unum sumus* (*Joan.* x, 30). Alioquin essent plures dii, si essent plures deitates. Hinc :

Dico 2 : Tres personæ Trinitatis sunt unius essentiæ et naturæ ; et hæc intellige de vera, reali, et veluti individuali unitate illius naturæ. Et ideo Patres concilii Nicæni amplexi sunt vocem ὁμοούσιον, per quam et unitas substantiæ et distinctio personarum indicatur, contra Arium et Sabellium. Postea Latina Ecclesia posuit in suo Symbolo *consubstantialis,* quod idem significat ; quæ vox licet quoad litteram nova sit, non tamen quoad sensum. Et vox ὁμοούσιον fuit jam usurpata ante concilium Nicænum, contra hæreticos Arianos.

CAPUT II.

Tres personæ sunt idem realiter in una deitate.

Dico personam divinam non constare ex essentia, et proprietate realiter distincta ab essentia; unde persona non distinguitur realiter ab essentia tanquam includens et inclusum; nec proprietas seu relatio et essentia distinguuntur tanquam res omnino condistinctæ : contra Gilbertum dicentem relationes seu proprietates personales distingui realiter a natura divina, adeoque et personas ; sed suam sententiam in concilio Rhemensi damnatam retractavit. Deinde in concilio Lateranensi damnata est in Deo quaternitas, contra eumdem. Cum enim diceret proprietates esse tres res inter se, et ab essentia numero distinctas, ponebat ergo quaternarium rerum numerum. Unde hæc assertio quoad substantiam est de fide. Ratione autem probatur : 1° Inde sequeretur Deum, qui est simplex, esse compositum ex rebus realiter distinctis, quod est contra fidem. Vel enim est unio inter illas res, et sic compositio ; vel non : et sic est aggregatum plurium rerum, quod est imperfectum.

2° Si relatio esset res distincta ab essentia, esset creatum; non enim esset Deus, utpote non includens in sua entitate divinitatem: ergo creatura; vel si habeat suum esse a se, ergo duæ res æque perfectæ, seu sunt duæ divinitates; si non, ergo accidens aut substantia; si completa, includit divinitatem; si incompleta, est quid imperfectum. 3° Si proprietates essent tres res distinctæ a natura divina, tres personæ non essent unum simpliciter, contra: *Et hi tres unum sunt* (*I Joan* v, 7).

CAPUT III.

Explicatur hoc axioma : Quæcunque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.

1. Sic Durandus et Scotus id explicant: Quæ ita sunt uni tertio eadem, ut ab illo nec realiter nec formaliter distinguantur, ita etiam sunt inter se, et contra. Personæ autem juxta Scotum distinguuntur formaliter ex natura rei ab essentia. Ergo non sunt eadem inter se. Sed ista distinctio formalis Scoti negatur.

2. D. Thomas ait id verificari in iis quæ sunt eadem re et ratione, non vero in iis quæ sunt tantum re eadem, et ratione distinguuntur. Sed sic Dei attributa non essent eadem inter se, cum identificentur. Ideo idem D. Thomas sic alibi: Quæ sunt eadem uni tertio, sunt idem inter se, non simpliciter, sed in illo tertio, v. g. Pater et Filius in essentia; sed sic nil concluditur. Uti nec sequens opinio cogit.

3. Capreolus et alii sic: Quæ sunt eadem uni tertio adæquate, sunt idem inter se: non vero, si inadæquate; vel, sunt idem inter se, nisi obstet oppositio. Hæc et D. Thomæ expositio est satis commoda, sed nulla solvit difficultatem, cum nil simile reperiatur in creaturis. Ideo si istud axioma sumatur generalissime prout abstrahit ab ente creato et increato, dico esse falsum; quia licet sit verum in particularibus, v. g. in creaturis, non ideo infertur veritas totius generalitatis.

CAPUT IV.

An sit inter personas et essentiam distinctio in re, vel potius an sit summa identitas cum sola rationis distinctione.

Nota: Cum persona constet ex essentia et proprietate, si distinctionem habeat ab essentia, provenit ex distinctione suæ proprietatis seu relationis personalis ab eadem essentia; et ideo utramque hic jungimus. Itaque:

Dico divinas personas seu relationes non habere in re actualem distinctionem a Divinitate, sed solum virtualem cum fundamento in re, et sic illa duo ratione distingui tantum: contra Durandum, qui ponit actualem, imo et vocat realem, non quidem tantam, quanta est inter duas res omnino condistinctas, sed talem, qualis est inter rem, et modum realiter additum rei, cujus est modus: ita communiter D. Thomas, D. Bonaventura, etc. Est etiam contra Aureolum, qui omnem omnino illarum distinctionem negat, etiam rationis, tanquam repugnantem Dei simplicitati. Probatur pars prima conclusionis ex conciliis Lateranensi, Florentino, Rhemensi, et ex Patribus, asserentibus tres personas esse unam essentiam et substantiam; quod falsum esset, si inter eas foret modalis distinctio, ut vult Durandus. Deinde ratione: Alioqui persona divina non esset simplex; distinctio enim modalis sufficit ad compositionem, ut videre est in persona creata, quæ est composita ex natura et personalitate, licet hæ duæ tantum modaliter distinguantur. Ista distinctio modalis est realis; ergo et compositio realis, seu unio distinctorum. Præterea posita ista distinctione, personalitas Dei habebit realem aliam entitatem ab essentia Dei; ergo illa in re non erit Deus si in re distincta sit ab essentia Dei: ergo erit creatura. Probatur secunda pars contra Aureolum: Simplicitas Dei solum consistit in summa identitate rei cum omnibus realibus rationibus, quæ in illa sunt: distinctio autem virtualis seu rationis ratiocinatæ non hic repugnat, quia eamdem rem propter eminentem suam excellentiam sub diversis conceptibus et rationibus inadæquate concipimus. Rationes autem quas affert Durandus ad stabiliendam suam sententiam, probant solum distinctionem virtualem ex parte rei, et rationis ex parte nostra, haberi inter personas et essentiam: non vero modalem actualem; et illa sufficit ad formandas contradictorias propositiones. Una res est ibi et vere absoluta et vere relativa sine distinctione reali aut actuali, utpote carens oppositione, quia eadem quatenus absoluta nullum dicit respectum; quatenus relativa, dicit. Unde potest dici: Pater generat, essentia non generat.

CAPUT V.

An divinæ personæ, seu earum proprietates sint de essentia Divinitatis.

Respondeo, et dico divinas personas, seu relationes aut personalitates non esse de essentia Dei, ut Deus est, sive divinitatis: ita D. Thomas, Torres, Ferrarius. Ita Boetius dicens Trinitatem non prædicari de Deo substantialiter, id est essentialiter; nam certum est non prædicari accidentaliter: quod autem non prædicatur essentialiter, non est de essentia; attributa absoluta prædicantur de Deo essentialiter, quia in Dei esse simpliciter includuntur. Relationes in eo non includuntur, v. g. paternitas, filiatio, etc., et ideo non prædicantur essentialiter, sed relative. Hinc concilia et Patres dum distinguunt communia a propriis, seu absoluta a relativis, illa vocant essentialia, hæc personalia, id est non essentialia. Probatur ratione: Quidquid est de essentia Dei, est de essentia singularum personarum: singulæ enim sunt verus Deus; sed tres relationes non sunt de essentia singularum personarum: ergo nec sunt de essentia Dei. Dein, ut ait Boetius: Personæ sunt divisæ, essentia autem indivisa; ergo Trinitas vel relatio non est de substantia, id est, de essentia Dei. Essentia tota est

communis adeoque et tota absoluta; ergo non includit essentialiter relationes. Item Pater per generationem communicat Filio totam suam essentiam, non tamen paternitatem; ergo hæc non est de essentia. Denique relationes quatenus relationes, non constituunt essentiam Dei quatenus essentiam; ergo non sunt de essentia Divinitatis. Aliud est identitas realis cum essentia, aliud inclusio essentialis: illam habent, hanc vero non, v. g. in Christo est tota essentia naturæ humanæ, et tamen non est personalitas humana; ergo hæc non est de essentia: ita etiam in Deo. Sed nota quod personalitas creata sit in re distincta a natura propter limitationem et separabilitatem.

CAPUT VI.

Satisfit argumentis contrariæ sententiæ.

Sicut humanitas ut sic, non distinguitur in re ab hac humanitate, seu species ab individuo, et tamen hæcceitas seu differentia individualis non est de essentia speciei, v. g. humanitatis; ita relatio divina licet in re identificetur essentiæ, non est tamen de ejus essentia. Dicitur essentiale id quod est commune: singulare vero non. Natura divina est communis, relationes autem non. Attributa absoluta sunt de essentia, quia sunt idem adæquate et convertibilia cum illa: relationes, non. Divina natura sine formalitate relationum, secundum se est completa et perfecta essentia, illasque solum requirit ad particularem modum subsistendi; adeoque potest esse identitas in re sine mutua inclusione essentiali.

Nota: *Deus est Pater.* Hæc propositio est per se identica, non primo modo juxta Aristotelem, quia prædicatum non est de essentia subjecti; sed secundo modo, quia subjectum est de essentia prædicati. Idem dic de hac: *Deus est Trinitas.* Licet autem paternitas non sit de essentia Patris absolute sumpti, est tamen de essentia Patris, ut Pater est.

CAPUT VII.

An essentia divina sit de essentiali conceptu singularum relationum.

Nota non hic agi de personis in concreto, in quarum conceptu essentialiter includi divinam essentiam certum est; sed de earum proprietatibus seu relationibus in abstracto sumptis. Quare:

Dico divinam naturam essentialiter includi in relationibus, neque posse præscindi ab eis, sicut relationes ab ea præscinduntur, tam quoad rem, quam quoad nostrum modum concipiendi. Probatur *quoad rem:* Divinitas est de essentia Patris, ut nullus dubitat: ergo et paternitatis; quia in divinis ita comparantur abstractum et concretum, ut unum nil essentialiter includat quod aliud non includat. Deinde qualibet relatio divina est Deus ut certum est, v. g. paternitas; ergo essentialiter Deus, adeoque in suo conceptu essentiali includit Deitatem. Probatur *quoad nostrum modum concipiendi:* Quamvis possit a nobis concipi distincte paternitas, non concipiendo distincte essentiam, tamen non possumus illam concipere, nisi hanc concipiamus confuse: v. g. sicut non possumus concipere animal, non concipiendo confuse hominem, utpote inferius essentialiter inclusum in superiori: ita nec essentiam divinam, non concipiendo confuse relationes, vel aliquod ens reale increatum.

CAPUT VIII.

Satisfit argumentis contrariæ sententiæ et aliis.

Principium in quo fundantur ejus argumenta (nempe quod omnis conceptus includens alium communem, v. g. relationis conceptus includens essentiæ conceptum, sit resolubilis in duos, qui se ad invicem non includunt: quia unum est contrahibile, v. g. essentia; et aliud contrahens, v. g. relatio) est falsum; ut patet in transcendentibus, quæ et dicunt conceptum communem, et includuntur in modis, quibus utcunque contrahuntur, nec obstat quod eorum communitas sit rationis, non rei.

Quoad hanc propositionem: *Paternitas est essentia,* est vera, si intelligatur essentiam esse communem et paternitati identice convenire; falsa autem, si intelligatur paternitatem esse essentialem Dei rationem. Et non est propositio per se juxta D. Thomam. Denique esse communicabile tribus personis, dico esse prædicatum essentiale Divinitatis, modo non adjungatur relatio intrinsece illud complens; tunc enim fieret notionale.

CAPUT IX.

Tres personæ habent in omnibus attributis divinis perfectam eamdem unitatem.

Dico 1: Omnes personæ divinæ habent omnia et eadem numero attributa, quæ Divinitati seu Deo conveniunt. Est de fide: ex conciliis, et Patribus, et sacra Scriptura. Quia omnes sunt unus Deus.

Dico 2: Omnia attributa sunt de essentia singularum personarum et relationum, licet relationes non sint illis essentiales. Hoc sequitur ex jam dictis; quia omnia prædicata, quæ realiter, intrinsece ac necessario dicuntur de personis, si non sint notionalia, sunt essentialia. Esse improductum prout essentiale, convenit omnibus personis: in iis enim ipsum *esse* seu divinitas non producitur; sed est diversus modus habendi, seu originis. Idem dic de æternitate.

Quamvis autem omnia attributa sint communia, quædam tamen accommodantur uni personæ et alia aliis, v. g. sapientia Filio, amor Spiritui sancto, dominatio Patri, propter majorem affinitatem ad personales earum proprietates, ut magis illas nobis patefaciant.

CAPUT X.

Quomodo una et eadem omnipotentia sit in omnibus ac singulis personis.

Pater enim potest generare, et non Filius; Filius spirare, et non Spiritus sanctus: ergo plus potest Pater, quam Filius, etc. Posse autem generare spectat ad Patris omnipotentiam; ergo non eadem in Filio, etc.

Respondeo et dico productionem ad intra non esse

actum omnipotentiæ; et ideo Filius ac Spiritus sanctus est æque omnipotens ac Pater : non solum quia habent æqualem essentiam quæ est ipsa omnipotentia, sed etiam quia omnes habent conditionem necessariam ad omnes talis potentiæ actiones; omnipotentia enim non est idem ac omnis potentia, sed est potentia faciendi omne factibile, quod est adæquatum ejus objectum. Potentia autem generativa vel spirativa est potentia communicandi idem esse increatum; et hoc non est facere, sed producere. Hæc ergo potentia est ad intra (Aureolus et Gregorius negant esse potentiam), seu est principium *quo* producendi, et pertinet formaliter ad intellectum et voluntatem. Omnipotentia vero est ad extra, et potentia ratione distincta ab illa, subordinata intellectui ut dirigenti, et voluntati ut applicanti. Est contra Marsilium, Ægidium, etc., dicentes illam potentiam ad intra etiam pertinere ad omnipotentiam.

Objicies. Ista potentia productiva ad intra, est aliqua potentia; ergo erit in una persona aliqua potentia, v. g. generativa, quæ non est in alia. Respondeo; Nego consequens; quia ista potentia generativa, quatenus est potentia, est quid absolutum, adeoque est etiam in Filio quatenus est potentia; sed connotat relationem seu conditionem necessariam, ut persona habens tale absolutum, possit generare, nempe paternitatem, quam non habet Filius. Quæ conditio eum non pertineat ad absolutam rei perfectionem, sed sit tantum relativa, seu antecessio originis, nil minuit de absoluta Filii potestate ac perfectione; Pater enim solum prævenit origine Filium, in quo est totum id quod est principium *quo* producendi ipsum: per hoc autem principium ipse non potest generare, quia jam invenit adæquatum generationis terminum productum; hinc in Deo respectu cujuscunque personæ implicat generare secundum Filium, ideoque est unicus. Quod ergo implicat, non est potentia.

CAPUT XI.

An tres personæ divinæ sint unum in aliqua subsistentia absoluta et essentiali.

Dico Divinitatem complete per se exsistere ex vi suæ exsistentiæ essentialis, hancque Divinitatis exsistentiam ex præciso conceptu absoluto vere dici per se exsistentiam, seu subsistentiam absolutam nempe sumptam in abstracto pro ratione subsistendi et per se exsistendi, quam possumus vocare *perseitatem;* non in concreto pro persona aut hypostasi, in quo sensu illam sæpius Patres et concilia sumunt : ita communiter theologi, D. Thomas, etc. Probatur : Quia ista perseitas, seu per se exsistentia, est perfectio simpliciter simplex; ergo formaliter secundum rem, et non tantum secundum rationem includitur in essentiali Divinitatis conceptu, adeoque est absoluta et communis tribus personis, præscindendo ab earum relationibus. Esse enim completam substantiam est perfectio simpliciter simplex, sed ad hoc requiritur per se exsistentia; si hac careret, posset dici divina persona esse quid perfectius Deitate, quia formaliter includeret perfectionem simpliciter simplicem, quam non haberet Deitas. Hæc absoluta per se exsistentia præcise dicit perseitatem essendi : quæ ex proprio conceptu non postulat incommunicabilitatem omnimodam, sed tantum illam, quæ est cum re realiter a se distincta, ut per illam sustentetur; uti humanitas Christi, quia a Verbo sustentatur, non est per se exsistens. Per se ergo subsistens latius patet, quam persona, quia datur subsistens communicabiliter; persona vero non.

CAPUT XII.

Tres personæ divinæ vere et proprie dicuntur ac sunt unus Deus propter essentiæ unitatem.

Dico 1 : Fide certum est tres personas vere esse, ac proprie dici unum Deum, non plures; cumque fides in ordine ad res divinas explicandas etiam complectatur modos loquendi, oportet fateri illam locutionem esse prorsus propriam : contra Marsilium dicentem illam Dei unitatem, reipsa spectatam, non esse omnino propriam; et dempta erroris suspicione, potuisse alium modum loquendi introduci, uti habetur in Hebræo (*Gen.* I, 1) : *Creavit Dii* (loco *Deus* in Latino) *cœlum et terram.* Scilicet propter unitatem naturæ et Trinitatem personarum, dicitur : *Creavit Dii.* Sed nec videtur fuisse proprius in Hebræo iste modus loquendi.

Dico 2 : Quamvis Cajetanus, Durandus, etc., sentiant illas vere ac proprie esse unum Deum, sed ob absolutam tantum subsistentiam communem, qua sublata putant non posse simpliciter sic dici : assero tamen istius locutionis veritatem ac proprietatem non sic debere limitari, quia ad unitatem nominis substantivi sufficit unitas formæ, seu naturæ. Nomen autem *Deus* substantive ac proprie significatur; ergo unitas naturæ divinæ sufficit ad veram ac propriam Dei unitatem. Fateor quidem posita subsistentia essentiali esse clariorem illam locutionem.

CAPUT XIII.

Explicantur varii modi loquendi de personarum unitate in esse *Dei.*

1. Personæ bene dicuntur *idem Deus*, vel *idem*, sed in neutro; non tamen *idem suppositum.* Item bene dicitur : *Pater est idem Deus, qui est Filius,* non tamen : *Idem qui Filius;* quia hic *qui* refert personam, illic naturam. Sic etiam potest dici : *Pater est idem quod Filius.*

2. Personæ bene dicuntur *unus Deus*, licet videatur dissentire D. Thomas, Bonaventura, etc. : *Unicus* enim idem est *unus tantum.* Item *singularis Deus*, sumendo *singularis* pro *individuum;* et *unus numero*, non pro *incommunicabilis.* Non tamen bene dicitur *solitarius Deus.*

3. Personæ non bene dicuntur, *unitæ in Deitate, aut Deitati, vel conjunctæ*, sed *unitæ Deitate;* nec bene *unitus Deus*, sed *unus.*

CAPUT XIV.

Pro quo supponit: hic Deus, *dum dicitur de tribus personis.*

Dico 1 : *Deus* ex se ac sine restrictione positus supponit immediate, non pro personis præcise ut vult Henriquez, sed pro hoc Deo : præscindendo a personis non tantum secundum communem rationem subsistentiæ abstractæ, sed etiam secundum subsistentiam communem realem; id est, Deus ex sua vi, si aliunde non restringatur aut determinetur, immediate supponit pro hoc subsistente in Divinitate realiter communi tribus personis; cum enim sit terminus concretus particularis realiter communis, debet supponere pro tali re subsistente.

Dico 2 : *Deus*, si aliunde non restringatur, simul etiam ex se supponit pro personis; quia terminus concretus aptus est supponere pro quovis supposito talis naturæ, quia eam vere habet; unde dicitur : Deus generat, spirat, creat, etc.

Dico 3 : Ratione adjuncti vel prædicati, suppositio istius vocis *Dei* potest determinari vel ad hunc Deum tantum, v. g. : *Deus est realiter communis tribus personis;* vel ad personam tantum, v. g. : *Deus est persona;* vel ad unam tantum personam, v. g. : *Deus generat*, id est, Pater; vel ad duas, v. g. : *Deus spirat*, id est, Pater et Filius; vel ad omnes personas collective, v. g. : *Deus est trinitas;* vel ad omnes divisive, v. g. : *Deus creat, soli Deo honor et gloria.*

CAPUT XV.

Quomodo inter divinas personas intercedat similitudo et æqualitas.

Nota : Cum similitudo fundetur in unitate qualitatis, et æqualitas in unitate quantitatis, cumque in Deo non sit propria quantitas, nec qualitas, hic ergo tantum agitur de metaphorica quantitate perfectionis essentialis, et attributis divinis fundatis in unitate seu identitate essentiæ per modum qualitatum a nobis repræsentatis. Itaque :

Dico 1 : In aliquo sensu una persona potest vere dici similis alteri; vocat enim sanctus Paulus Filium *figuram substantiæ* Patris (*Hebr.* I, 3), seu imaginem : non est autem imago sine similitudine. Similitudo non excludit unitatem, imo utcunque requirit, nec etiam excludit æqualitatem. Verum est quod Patres tempore concilii Nicæni et Arianorum rejicerent voces, quæ solam similitudinem inter personas significare videbantur, qualis fuit ὁμοιούσιον, id est similis essentiæ, propter quam in Symbolo positam, rejectum fuit concilium Ariminense. Significando solam similitudinem inter Patrem et Filium; sed id faciebant quia hæretici abutebantur illa voce *similis* ad excludendas alias, quæ veram consubstantialitatem, quam negabant, significant.

Dico 2 : Agendo de quantitate perfectionis, non molis, de fide est inter divinas personas esse æqualitatem, ut habetur in Symbolo Athanasii : *Totas tres personas esse sibi coæquales;* ita Augustinus, Anselmus, Origenes, etc. Habent enim eamdem essentiam et eadem attributa. Una quidem dicitur prima; alia secunda, alia tertia : sed hæc prioritas et posterioritas est tantum originis, non naturæ, in eo posita, quod una sit principium originis, alia terminus. Sed hoc nil repugnat æqualitati; distinctio enim in relationibus originis, ut supra diximus, nec minuit nec auget personarum perfectionem. Denique cum in tribus personis sit unitas naturæ, ista similitudo et æqualitas inter illas, dicenda est juxta D. Thomam relatio rationis, non realis. Si agatur de perfectionibus relativis, nec est realis, quia illa æqualitas non fundatur in unitate, sed in proportionata æstimatione.

CAPUT XVI.

An divinæ personæ ex unitate habeant mutuam exsistentiam unius in alia, quam vocant theologi circuminsessionem.

Dico 1 : Eam habere; et probatur : *Ego in Patre, et Pater in me est* (*Joan.* XIV, 11). Ita Athanasius, Damascenus, Fulgentius, etc. Propria autem et adæquata ratio hujus inexsistentiæ est unitas essentiæ in personis distinctis. Duas alias addit D. Thomas : nempe modum originis, v. g. Filius est in Patre (quia ab illo producitur per actum immanentem : id quod productum est per actum commanentem, manet in producente); et mutuam relationem, quia unum relativum non potest esse extra aliud : sed hoc ad cognitionem, non rem, spectat.

Dico 2 : Una persona secundum se totam est in alia; ita ut, quamvis unitas essentiæ sit istius inexsistentiæ proxima ratio, tamen ob unitatem essentiæ etiam ipsæ relationes in se invicem exsistunt : contra Henriquez et Durandum dicentes unam personam esse in alia tantum secundum naturam, non secundum proprietatem. Aliter tamen theologi communiter : Scotus, Cajetanus, Fulgentius, Damascenus, Hilarius, etc. : *Qui videt me, videt et Patrem* (*Joan.* XIV, 9). Ratione probatur : Hæc exsistentia mutua nil aliud est, quam intima personarum inter se præsentia; hanc vero habent non solum in essentia, sed etiam in propriis relationibus : in his enim habent immensitatem, ex qua necessario sequitur, ut secundum illas, sint etiam intime in se invicem; sed sicut immensitatem habent ratione essentiæ, ita ex ea tanquam radice et ratione adæquata habent, ut etiam secundum proprias relationes sint intime in se invicem. Si in se invicem essent tantum ratione essentiæ, id haberent tantum quasi ratione partis, non sui totius. Et licet sic paternitas sit in filiatione, non sequitur quod Pater sit Filius, seu non distinguatur a Filio; potestque eadem relatio esse id quod est in alia, et in quo est alia.

LIBER V.

De rationibus divinis ac notionibus.

—

CAPUT PRIMUM.

An sint in Deo reales relationes ad intra, nempe originis.

Respondeo affirmative; quia inveniuntur inter divinas personas omnia quæ ad realem relationem requiruntur, scilicet : realis distinctio extremorum, seu personarum, realis processio unius personæ ab alia in eodem ordine naturæ, et reale fundamentum, id est, essentia vel secundum se, vel ut est principium *quo* productionis. Et licet Patres et concilia non dicant nomen realis relationis, dicunt tamen rem. Dum Boetius ait prædicamenta non prædicari *ad aliquid* de Deo, intelligit non de Deo ut trino, sed ut uno, in quo per mutationes rerum nil in Deo intrinsece mutatur. Deinde istæ relationes sunt reales non tantum secundum *esse in* seu secundum *esse subsistens*, quod in eis est, sed etiam secundum *esse ad*, in quantum *ad;* quod Thomistæ aliqui negant. Probatur : Quia ipsum *esse ad* unius personæ respectu alterius, intrinsece pertinet ad realem istius mysterii veritatem: alioqui relatio ut relatio, non multiplicaret Trinitatem. Dein oppositio realis inter personas, parit realem distinctionem : sed illa oppositio formaliter consistit in *esse ad;* ergo hoc est reale : et Pater, v. g., sine comparatione ad nostrum intellectum, intrinsece et realiter respicit Filium.

CAPUT II.

Quot sunt reales relationes intra Deum seu originis.

Nota : Præter relationes originis, nullæ aliæ intra Deum sunt reales; quia omnis habitudo inter personas divinas vel reducitur ad oppositionem seu distinctionem, et sic est originis : vel ad veritatem, et sic est rationis propter summam fundamenti identitatem realem tanquam in utroque extremo.

Dico 1 : Relationes reales divinæ non possunt esse plures quam quatuor : quia sunt tantum duæ origines seu processiones; atqui ex unaquaque processione exsurgunt tantum duæ relationes; ergo. Unaquæque enim processio habet tantum unum principium, et unum terminum, et sic duas ad summum relationes. Processio per intellectum habet relationes generantis, et geniti, seu Patris et Filii; per voluntatem, relationes Spirantis et Spirati, adeoque quatuor.

Dico 2 : Hinc sequi intra Deum esse tres reales relationes realiter inter se distinctas, nempe paternitatem, filiationem et processionem passivam Spiritus sancti (de activa processione postea dicetur); quia tres personæ realiter inter se distinctæ habent singulæ ad minimum unam; imo potius sunt singulæ sua ipsamet relatio subsistens, per quam constituuntur in suo esse personali, et ab aliis personaliter distinguuntur. Insuper unaquæque relatio suam propriam in suo genere perfectionem, et suam propriam exsistendi, et subsistendi incommunicabiliter rationem secum affert.

CAPUT III.

Quomodo tres divinæ relationes personales seu proprietates distinguuntur a personis, quas referunt, v. g. paternitas a Patre.

Dico 1 : Eas non distingui realiter nec ex natura rei : quia persona in se tantum includit essentiam et proprietatem constituentem; sed proprietas non distinguitur realiter nec ex natura rei ab essentia, ut antea dictum est : ergo neque a persona.

Dico 2 : Eas distingui ratione a personis, quarum sunt relationes; non ut inclusum et includens, sed ut concretum et abstractum, eo modo quo Deus et deitas distinguuntur; non quia ex parte objecti aliquid includatur in proprio et immediato conceptu unius, quod in alterius conceptu non includatur; sed quia totum illud, id est, Pater et paternitas, aliter et aliter concipitur; ita D. Thomas, Torres, Ferrarius. Aliorum opiniones seu expositiones non sat congruunt.

CAPUT IV.

An sit realis relatio spirationis activæ.

Dico spirationem activam esse realem relationem Patris et Filii ad Spiritum sanctum, quatenus sunt principium ejus : ita D. Thomas, etc. Probatur : Inter principium, et id quod ab eo realiter manat, est realis relatio mutua : quando extrema, sive id quod procedit, et id a quo procedit, sunt in eadem natura; sed Pater et Filius respectu Spiritus sancti, qui ab eis realiter procedit, sunt in eadem natura; ergo est respectus, seu relatio realis, quæ vocatur spiratio activa. Deinde origo activa est relatio personarum procedentium; atqui origo est realis; ergo et relatio. Patres non faciunt expresse mentionem hujus relationis, quia illam virtualiter includunt, dum agunt de proprietatibus constituentibus et distinguentibus personas. Dum D. Augustinus comparat Spiratorem cum Creatore, cujus relatio est tantum rationis, non realis, ponit solum similitudinem in unitate principii, non in modo relationis. Nec repugnat, etiam probabiliter in creaturis unam relationem fundari in alia.

CAPUT V.

An relatio spirationis activæ sit realiter distincta a relationibus personalibus, id est, paternitate et filiatione.

Non agitur hic de spiratione comparata cum processione, inter quas est realis distinctio, utpote relationes oppositæ secundum realem originem. Hæc enim spiratio est intrinsece in Patre et Filio, et realiter distincta a Spiritu sancto. Sed agitur de spiratione comparata ad paternitatem et filiationem. Igitur :

Dico paternitatem et spirationem (idem dic de filiatione) non distingui actualiter in re, sed solum fundamentaliter et virtualiter ratione ratiocinata : contra Durandum dicentem distingui realiter; et contra Scotum asserentem distingui formaliter ex natura rei : quæ distinctio supra rejecta est; nisi, ut videtur, per *formaliter*, intelligat virtualiter : ita D. Thomas, Gregorius, etc. Probatur : Si ista duo distinguerentur realiter tanquam res a re, daretur in Deo rerum quaternitas contra definitionem concilii Lateranensis, et ista spiratio seu forma Patris, adveniret supposito jam constituto, adeoque esset accidens : denique *in divinis omnia sunt unum*, *ubi non obviat relationis oppositio*. Durandi argumenta quibus suam probat opinionem, non sunt alicujus momenti, et reliquis sic satisfit.

CAPUT VI.

Satisfit primo Durandi argumento, seu explicatur an spiratio activa sit una simplex relatio.

Nota : Quamvis concilium Florentinum et Lugdunense dicant *Patrem et Filium una spiratione producere Spiritum sanctum*, cum tamen sumatur ibi *spiratio* non pro relatione sed pro activa productione, seu origine, ideo adhuc disputatur an ex illa productione resultet in duabus personis una simplex relatio an duplex. Quare :

Dico spirationem activam vere ac proprie in sua entitate immediata esse unam simplicem rem relativam quæ duabus, scilicet paternitati et filiationi, identificatur, contra eos qui dicunt esse duas relationes et duas res : et contra eos qui dicunt esse quidem unam relationem, sed immediate duas res, atque ita relationis unitatem coalescere ex duabus quasi partialibus, sive esse quasi collectivam.

Contra primos sic probatur : Relatio activa, quæ est in Patre et Filio, non sunt relationes oppositæ; ergo est una tantum, juxta hoc principium : *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.* Nec refert quod spiratio Patris sit a se, et Filii sit a Patre, de quo infra; hoc enim non sufficit ad distinctionem. Deinde Pater et Filius sunt unus spirator et non duo, utpote unum principium Spiritus sancti; unica ergo spiratione referuntur vel afficiuntur.

Contra secundos probatur etiam ut supra : dum enim dicitur in divinis omnia unum esse, id intelligitur de vera unitate reali, non rationis et per mentem collectiva; et si esset una tantum per collectionem duarum rerum, hæ duæ res haberent singulæ suam propriam rationem respectivam partialem respectu totius relationis, et sic essent duo respectus reales realiter inter se distincti in duabus personis. Denique Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti non unitate collectionis, sed simplicis formæ; ergo sunt etiam unus spirator propter unicam simplicem spirationem quæ in utroque est una simplex entitas realis. Quod autem potest objici, solves vel negando istam relationem quoad suam entitatem, esse resultantem ex origine : sed dicendo per se convenire Patri absque origine, et Filio per ipsius generationem; vel si admittis, dicendo illam relationem formaliter sumptam non esse prius origine in Patre quam in Filio (non enim prius spirat Pater quam Filius), adeoque esse unicam et simplicem realem, ratione distinctam a paternitate et filiatione.

CAPUT VII.

Satisfit secundò Durandi argumento, quia sentit unam relationem non posse respicere duos terminos diversos; et hinc colligitur relationum numerus.

Dico paternitatem et spirationem activam, quæ una et eadem est respectu filiationis, esse duas relationes simpliciter, quia respiciunt duos terminos vere in re distinctos : et reales quia sunt a parte rei. Respicere enim plures terminos, est esse plures relationes; totum esse relationis consistit in respectu termini. Non possunt tamen dici duæ res, quia paternitas et spiratio, prout habent in se esse, non distinguuntur in re. Est ergo una res, vel respectiva tantum, quatenus in se una et duplex ex parte terminorum duorum formaliter et realiter distinctorum : vel absoluta et respectiva simul, sicut essentia et paternitas. Unde in Deo numerantur quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio passiva, quæ tres sunt incommunicabiles, et spiratio activa communicabilis.

Objicies : Res est quid superius, relatio est quid inferius : multiplicato inferiori, multiplicatur superius; ergo si duæ sint relationes, sunt etiam duæ res. Respondeo non multiplicari superius, quando fit multiplicatio secundum diversa ; hic autem relationes, nempe paternitas et spiratio, multiplicantur solum ratione terminorum, et res multiplicantur secundum suum esse intrinsecum, et prout sunt a parte rei. Denique dum dicitur : *Paternitas est spiratio*, vel *filiatio est spiratio* est falsa propositio, quia sumitur in sensu formali, sicut dum dicitur : *Generatio est spiratio*, vel : *Pater producit Filium per voluntatem.* Quamvis in sensu materiali ista identificentur

CAPUT VIII.

Differentia spirationis activæ ab aliis relationibus divinis.

Nota quatuor relationes divinas, nempe spirationem activam et tres alias personales, convenire in conceptu generali relationis divinæ : ut sunt, habere esse reale, habere terminum realem ad illum in re distinctum, habitudinem realem perfectionem aliquam in tali genere, seu relativam, non esse accidens, sed substantiam simpliciter infinitam ; verum spiratio activa a tribus personalibus diversimode differt.

1. Spiratio activa est relatio communicabilis, scilicet Patri et Filio per simplicem identitatem ; tres personales, incommunicabiles, utpote habentes inter se oppositionem..

2. Tres personales relationes per se sunt subsistentes, seu rationes subsistendi; spiratio vero activa, non: sed habet subsistentiam a personis per identitatem cum illis.

3. Illæ sine resultantia per se primo conveniunt divinæ naturæ; hæc per resultantiam quamdam, seu indirectam consecutionem: quia non est per se in Deo absque interventu alicujus processionis.

4. Illæ non habent proprium fundamentum in quo quasi nitantur, quia per se et intrinsece subsistentes sunt; hæc vero, quia personæ jam incommunicabiliter subsistenti advenit, illam supponit ut *proximum* suum fundamentum permanens, in quo quasi resultat posito termino.

5. Differt a paternitate, quod hæc includatur aliquo modo in potentia generandi; ipsa vero, id est spiratio activa, non includatur in potentia spirandi, sed illam supponit, et illam subsequitur media productione amoris. Idem dic de filiatione.

6. Differt a spiratione passiva, quod hæc quatenus talis relatio est, non habeat pro formali termino suam correlationem, id est spirationem activam; quia terminus adæquatus istius relationis non est spirator, ut est correlativus Spiritus sancti, sed ut est unum principium Spiritus sancti, habens unam potentiam spirandi. Spiratio autem activa habet pro formali termino ipsam relationem sibi correlative oppositam, seu passivam processionem; quia persona, ad quam refertur, constituitur in suo esse personali per ipsammet processionem, etc.

CAPUT IX.

An omnes relationes divinæ sint notiones.

Notiones in Deo sunt proprium et distinctivum signum, quo personas discernimus ab invicem; adeoque non sunt tantum conceptus formalis, ut vult Gregorius, sed etiam verus objectivus a parte rei correspondens formali. Hoc posito:

Dico 1: Tres relationes personales, nempe paternitas, filiatio, spiratio passiva, sunt notiones; quia sunt proprietates ita propriæ singularum personarum, ut sint velut specificantes, et individuantes unamquamque in ratione talis personæ; genitor autem, genitus, et spiratus cum sint origines et in concreto, non dicuntur proprie notiones: notiones sunt formæ permanentes et dicuntur in abstracto.

Dico 2: Spiratio activa est etiam notio; est enim relatio singularis, individua, et ita communis duabus personis, ut eas a tertia distinguat. Spiratio passiva est notio, ergo et activa, utpote correlativa: relativa enim sunt simul cognitione. Alia prædicata sunt communia omnibus personis, et non singularia; spiratio autem activa est communis tantum duabus, et singularis, et distinguit in se personas aliquas, vel saltem quoad nos.

CAPUT X.

An omnes notiones sint relationes, et quis notionum numerus.

Dico 1: Notiones positivæ sunt convertibiles cum quatuor relationibus, comprehendendo sub relationibus origines, ut supra dixi; unde sicut sunt quatuor tantum relationes, ita quatuor tantum notiones positivæ, id est asserendo aliquid affirmative de Trinitate; et contra

Dico 2: *Innascibilitas*, vel potius *improducibilitas* est quidem quinta notio Patri propria, et necessaria ad distinguendam primam personam, quæ secundum suam proprietatem nec produci nec communicari potest: sed negativa et sola negativa, quæ licet formaliter non significet aliquam Patris dignitatem, per suam tamen negationem illam circumscribit ac notam facit; quod sufficit ad rationem notionis. *Inspirabilitas*, quam Scotus vult esse sextam notionem respectu Filii, et aliæ similes negativæ, non sunt vere notiones. Itaque sunt tantum quinque notiones; nec plures nec pauciores.

LIBER VI.

De originibus, et actibus notionalibus.

CAPUT PRIMUM.

Quomodo origines et actus notionales sint idem inter se cum essentia, et cum relationibus.

Nota: Non dubitatur de identitate cum essentia, quia omnia quæ intra Deum sunt, cum illa realiter identificantur; sed quæritur cum quo origo habeat immediatam, adæquatam, convertibilem identitatem. Quare licet quidam videantur nil distinguere inter origines et actus notionales, inferantque idem in re esse adæquate cum relationibus, et tantum ratione differre ab illis; tamen

Dico 1: Dupliciter posse accipi *actum notionalem*, sive actum quo persona producitur: 1° Per modum principii *quo*, et vocatur intellectio aut dilectio, nempe principium proximum quo personæ producunt; et sic sumptus est tantum *connotative notionalis*, nempe intellectio, quæ est quid absolutum, connotans modum exsistendi in Patre sine origine, et conjunctum paternitati. Non sic hic sumitur. 2° Per modum actualis productionis seu viæ, qui non tantum connotative, sed intrinsece et *formaliter notionalis* est; atque de hoc actu notionali, seu origine sic:

Dico 2: Sicut in productione creaturæ est actio et passio, ita in Deo est origo activa et passiva. Passiva, quæ per modum passionis significatur, estque actus proprius personæ productæ, nempe Filii nativitas et Spiritus sancti processio; in re est omnino idem cum relatione personæ productæ, id est, nativitas cum filiatione, et processio cum spiratione passiva sine ulla modali distinctione quæ in creaturis reperitur; sicut enim terminus est persona

relativa, ita origo est via quasi relativa. Activa autem origo, quæ per modum actionis significatur, est idem adæquate cum relatione personæ producentis : nempe generatio cum paternitate, productio Spiritus sancti cum spiratione activa; adeoque origines activæ inter se non distinguuntur realiter : sed passivæ ab activis realiter distinguuntur, ut patet.

CAPUT II.

Expeditur difficultas circa origines activas.

Quamvis in creaturis actio et passio non distinguantur a termino producto, nec inter se, tamen in Deo origo activa, quæ via a principio, et passiva quæ via ad terminum est, distinguuntur; quia in Deo nec mutatio nec dependentia, nec multa alia, quæ in creaturis sunt, reperiuntur.

CAPUT III.

An actus notionales sint necessarii ac naturales.

Dico 1 : Actus notionales sunt necessarii. De fide enim est personas productas esse Deum, et non posse se habere nisi per productiones ; ergo productiones sunt necessariæ. Dein processiones sunt essentialiter æternæ et immutabiles per intrinsecam essendi necessitatem. Dum concilium Toletanum ait Patrem non genuisse Filium necessitate, id est necessitate coactionis, ab extrinseco proveniente.

Dico 2 : Generatio Filii est actus mere naturalis, quia procedit ex principio ad unum determinato, et per se primo tendit ad communicandam naturam ut natura est. Insuper illa nullo modo procedit a voluntate, non tantum libera (non potest enim non esse) ; sed nec a voluntate ut imperante, aut necessario volente, seu ex necessitate applicante potentiam generandi : non enim est a voluntate eliciente, ergo nec ab imperante.

Dico 3 : Productio Spiritus sancti est etiam actus naturalis, et probatur ut ante ; nisi quod Spiritus sanctus producatur per specialiorem modum naturæ, id est amoris, seu ut naturalis amor Patris et Filii.

CAPUT IV.

An actus notionales sint voluntarii, prout voluntarium opponitur libero.

Dico 1 : Æterna Filii generatio est actus Patri voluntarius, non causaliter, quia antecedit omnem voluntatem, utpote primus actus intellectus ; sed objective tantum : Pater necessario vult esse, ergo et generare, adeoque generatio voluntaria. Hæc autem voluntas, contra quosdam, videtur esse ratione posterior ipsa generatione : fertur enim in rem cognitam ; ergo Pater prius ratione intelligit seu cognoscit generationem, quam illam velit ; cumque intelligendo generet, prius ergo generat, quam velit generare : D. Thomas, et alii. Ratio est, quia non vult generationem voluntate desiderii, sed complacentiæ, quæ est de bono jam exsistente et possesso, cujus cognitionem præsupponit ut jam exsistentis, et possessi. Deinde dum dicunt : *Essentialia sunt priora notionalibus*, nempe velle generare est prius, quam generare : hoc non habet locum in notionalibus, quæ sunt actus immanentes, quales sunt *intelligere* et *velle*, dum concipiuntur ut determinati ad ipsas personas. Unde essentialia abstracte concepta dicuntur quidem priora notionalibus : sed non concipiuntur ut conjuncta et quasi contracta ad aliquam personam, quia tunc non distinguitur ratione essentiale a notionali, v. g. intelligere in Patre. Itaque Filii generatio non est voluntaria ut actus aut elicitus aut imperatus a voluntate, sed tantum ut objectum volitum, quod in re simul est cum voluntate nec antecedens nec sequens ordine rationis.

Dico 2 : Productio Spiritus sancti est etiam intrinsece voluntaria et per se ipsam ; est enim a principio cum cognitione perfecta, et amoris quidem productio : siquidem Pater et Filius se amando, nempe voluntate, producunt Spiritum sanctum ; et quasi elicita est a voluntate : ergo intrinsece et per se voluntaria ; in quo differt a generatione Filii, quæ est tantum objective voluntaria : voluntaria, inquam, ut *quod*, et ut *quo*. *Velle spirare*, et *spirare* simul est junctum ; nullum est prius, nec posterius secundum rationem.

Dico 3 : Actus notionalis generandi et spirandi, neuter est liber : illa, quia non est active a voluntate; hic, quia ab intrinseco ita necessarius est, ut non possit non esse, quamvis sit liber a coactione, seu libenter productus, uti vult Scotus.

CAPUT V.

Quæ sit potentia seu principium formale actuum notionalium.

Dico 1 : Dari in Deo verum et reale istorum actuum productivum principium, quandoquidem detur vera et realis productio, quidquid sit de actione, quæ in rigore imperfectionem indicat, ideoque istud principium non est proprie activum, sed productivum altiori modo ; et propter hoc Aureolus negat dari potentiam ad actus notionales. Jam vero quid sit hæc potentia, an aliquid absolutum vel relativum, varii varie. Juxta Gregorium est persona producens, nec distinguit principium *quo* et *quod*. Juxta Durandum et Bonaventuram, est relatio propria personæ producentis. Juxta alios, essentia et relatio simul. Sed :

Dico 2 : Potentia seu principium formale producendi est sola divina essentia, postulans tamen in persona producente propriam relationem, seu quod habeat ipsam naturam sine tali productione. Ita D. Thomas, Scotus, etc.

Probatur prima pars : In omni productione illud est principium *quo* producendi, in quo productum assimilatur producenti ; atqui in divinis, natura est hoc ; ergo. Dein Pater est formaliter potens ad generandum per id per quod est fecundus ; est autem fecundus non per relationem, quæ incommunicabilis est, sed per essentiam, quæ propter suam infinitatem est communicabilis ; ergo essentia est formale principium.

Probatur secunda pars : Essentia divina non est communicabilis per unum modum productionis nisi

uni personæ ; ergo ut possit exercere rationem principii *quo*, debet includere proprietatem propriam personæ producentis, saltem ut conditionem necessariam ; hanc autem secum affert relatio producentis, ut constitutiva personæ tali productione improductæ ; adeoque quamvis ista potentia sit in singulis personis, non est tamen conditio dicta. Essentia ergo est principium principale utriusque productionis ; intellectus et voluntas, comprehendendo simul ipsum intelligendi et volendi actum, est principium proximum.

CAPUT VI.

Quis sit proprius et formalis terminus utriusque originis.

Quod persona producta sit terminus adæquatus originum, nemo dubitat ; sed de formali agitur.

Dico formalem terminum esse ipsam essentiam ut communicatam personæ, sed requirere relationem ut conditionem necessariam : contra Durandum, Aureolum, Henricum, dicentes esse relationem, et essentiam se habere ut materiam de qua producitur persona : ita D. Thomas, Scotus, etc. Probatur : In omni productione formalis terminus est natura vel forma, in qua productum assimilatur producenti ; atqui natura divina, v. gr. Filii, quatenus est ipsum intelligere per essentiam, est in quo assimilatur Patri : et sic de Spiritu sancto. Ergo. Formalis terminus aliquando præexsistit productioni, v. gr. anima resurrectioni ; imo et hic essentia generationis ordine originis præsupponitur ; dein essentia non imitatur causam materialem : et dum dicitur Filius de essentia Patris, ista particula *de* potest significare et consubstantialitatem, et formale principium, non materiale.

CAPUT VII.

Quomodo actus notionales prædicari possint de Deo, de divina essentia, de potentia, aut relatione. Pro his quinque hæ regulæ assignantur :

1. Actus notionales proprie ac vere prædicantur de singulis personis in concreto significatis per propria nomina, respective, v. gr. : *Pater generat*, *Filius generatur, Spirator spirat.* Est de fide.

2. Non prædicantur de proprietatibus in abstracto significatis, v. gr. : *Paternitas generat ;* quia actiones sunt suppositorum, non vero formarum in abstracto.

3. Recte prædicantur de Deo significato per nomina essentialia in concreto sumpta, v. gr. : *Deus generat*, *Deus de Deo.* Quia tale nomen concretum significat naturam ut per se stantem, et ut est in suo supposito. Unde : *Deus generat*, li *Deus* subjectum propositionis supponit pro persona Patris, non indefinite pro omnibus personis, licet verificetur tantum de una, ut vult Durandus ; nec etiam pro *hoc Deo* ut sic, abstrahendo secundum rationem a personis : quia *hic Deus* ut sic, non distinguitur realiter ab ulla persona ; ergo non potest realiter producere, seu generare ; potest tamen supponere indefinite pro divinitate ut subsistente, et tunc erit vera propositio.

4. Proprie et in rigore de Deo, ut significato per terminum essentialem in abstracto non prædicatur : v. gr., non dicitur : *Essentia vel divinitas generat.* Est de fide. Quia generans et genitus distinguuntur realiter, estque oppositio originis, quæ parit realem distinctionem ; ergo si essentia generaret, vel spiraret, produceret aliquid distinctum a se realiter. Quod est falsum. Dein actiones sunt suppositorum, non naturarum. Et licet essentia sit principium formale generationis, requirit tamen modum exsistendi in Patre, et ideo de illa simpliciter sumpta non prædicatur generatio. Potest dici, *Omnipotentia erat*, quia terminus creationis realiter distinguitur ab omnipotentia ; dicitur *lux de luce, lumen de lumine*, etc., quia ista abstracta in Deo per se subsistunt, et sumuntur pro concretis, aut personis.

5. Quoties actus notionalis vere prædicatur de Deo sub aliquo nomine, non potest de eo vere negari ; v. gr., vere dicitur : *Pater generat ;* non potest autem vere dici : *Pater non generat.* Item hæ : *Deus generat*, et : *Deus non generat ;* contra Aureolum, Durandum, etc., putantes utramque hanc ultimam propositionem esse veram nec contradictoriam ; quia est terminus essentialis, et quasi communis in subjecto. Verius tamen est illas duas etiam esse contradictorias.

LIBER VII.

De proprietatibus divinas personas constituentibus, earumque constitutione.

CAPUT PRIMUM.

An dentur in Deo proprietates personales, quæ in abstracto concipi et significari a nobis possint.

Dico 1 : Sunt in Deo veræ et reales proprietates personales, contra Præpositivum et Gregorium, dicentes eas non esse in re, sed in nostra conceptione. Probatur : Concilium Lateranense in cap. *Firmiter* sic habet : *Trinitas secundum communem essentiam una, et secundum proprietates personales discreta.* Personæ sunt inter se realiter distinctæ ; ergo est in unaquaque persona aliquid illi proprium, nec aliis commune ; et hoc *proprietas* vocatur.

Dico 2 : Hæ proprietates recte concipiuntur et explicantur nominibus abstractis, ut patet ex usu omnium theologorum et Patrum Nazianzeni, Basilii, Hilarii, etc., adhibentium nomina *generationis*, *nativitatis*, *innascibilitatis*, *filiationis*, *processionis*, etc. Conceptio enim divinarum proprietatum in abstracto non repugnat Dei simplicitati ; imo quia abstracta a nobis concipiuntur ut simpliciora, vi-

detur iste concipiendi modus magis Deo convenire; modus tamen concipiendi in concreto etiam illi convenit.

CAPUT II.

Quot sint proprietates personarum, et quomodo a personis distinguantur.

Dico 1: Tres tantum sunt in Deo proprietates. Hæ enim sunt idem ac personalitates, quæ tantum tres sunt, quia sunt tantum tres personæ, quas constituunt; et sicut personæ sunt tres realiter distinctæ, ita et tres proprietates realiter inter se distinguuntur. Itaque proprietas ita uni personæ convenit, ut alteri convenire repugnet, sive est alteri incommunicabilis; ideo spiratio activa non est proprietas, quia Patri et Filio communicatur, nec variæ relationes pluribus personis communes. Nec etiam *innascibilitas* est proprietas, quia quamvis sit incommunicabilis, non est tamen forma positiva, sed negativa. Proprietas enim vocatur forma constituens personam, eamque personaliter distinguens: persona autem non constituitur negatione, sed forma positiva. Alia prædicata propria in concreto, sunt plura quam tria: v. gr. generans, genitus, spiratus, item verbum, imago, donum, amor. Sed ista vel non desumuntur ex proprietatibus, vel referuntur ad dictas tres proprietates.

Dico 2: Proprietates distinguuntur a personis, quarum sunt proprietates, sicut relationes, id est, ratione tantum cum virtuali fundamento in re; et hoc probatur eodem modo quo supra de relationibus: D. Thomas, Bernardus, Augustinus, etc., juxta quos est hoc Boetii principium: *In Deo non distingui quo est, et quod est.*

CAPUT III.

Quomodo proprietates constituant personas in suo esse personali.

Dico 1: Duo esse certa: 1° Divinas personas vere constitui in suo esse personali. 2° Hanc constitutionem fieri per uniuscujusque proprietatem positivam tanquam per formam determinantem ad tale esse, seu ad subsistere incommunicabile. Forma enim, quæ in abstracto sumitur, uti sumitur proprietas, constituit concretum in quo est, et quod ab illo denominatur: sed quæritur qualis sit ista personæ constitutio. Idcirco

Dico 2: Hanc constitutionem esse et rationis et rei simul; contra quosdam qui volunt eam esse solum rationis, quibus videtur adjungendus Gregorius, licet hic negarit in divinis dari ullam constitutionem. Probatur: Si per constitutionem intelligamus aliquem compositionis modum, tunc est constitutio rationis, quia nulla in Deo a parte rei est compositio ex rebus realiter distinctis: contra Durandum et alios dicentes essentiam et proprietates actualiter et ex natura rei distingui, ideoque eam vocant realem constitutionem. Si autem per constitutionem nostro modo sic conceptam intelligamus convenire divinis personis ratione proprietatum, quidquid convenire solet rei vere ac realiter constitutæ ratione proprietatis seu formæ constituentis, seclusa distinctione actuali in re, tunc est constitutio rei. Nam divina persona in sua simplicissima entitate sine ulla unione, habet suum esse commune cum aliis, a formalitate absoluta essentiæ: et suum esse proprium et incommunicabile a formalitate relativa proprietatis, distincta virtualiter ab essentia. Et hoc sufficit ad constitutionem rei seu realem. Unde

Dico 3: Personam constitui et ex essentia et ex proprietate, contra Ferrarium et Torrem volentes eam constitui ex sola proprietate. Probatur: Quia vix potest intelligi constitutio ex aliquo ut forma, quin aliquid aliud adjungatur, cum quo fiat constitutio. Et quamvis essentia includeretur in conceptu proprietatis seu relationis, quod aliqui negant, tamen sufficeret ut per conceptum proprietatis expresse et distincte non concipiatur aut exprimatur essentia.

CAPUT IV.

An eædem proprietates, quæ constituunt personas, illas distinguant.

Dico proprietatem seu formam quæ personam constituit, etiam ex se eamdem distinguere realiter a quacunque alia persona; hic enim non agitur de distinctione originis seu via aut habitudine, in qua quidam ponunt distinctionem personalem, sed de ipsa formali causa aut entitate, quæ facit personam ita distinguibilem seu distinctam ab alia, ut ex vi illius non possit cum altera identificari; et hanc censeo esse *proprietatem.* Probatur: Id quod aliquam rem constituit, eamdem etiam ab aliis omnibus distinguit. Atqui, etc. Ergo. Et hoc verum est non tantum in constitutione reali et absoluta, sed etiam in constitutione rationis et relativa. Quod attinet ad filiationem, dico Filium a Spiritu sancto distingui per filiationem interveniente origine inter illos.

CAPUT V.

An proprietates constituentes et distinguentes personas, absolutæ sint.

Dico nullas esse in Trinitate proprietates absolutas, sed personas suis relationibus personalibus constitui et distingui. Hæc posterior pars explicabitur in capite sequenti. Prior probatur: 1° ex Scriptura, quæ personas semper nominat per voces importantes relationem vel originem, v. g. Patris, Filii. 2° Ex conciliis quæ etiam eas sic nominant. 3° Ex Patribus, qui universaliter non agnoscunt in Deo quidpiam proprium nisi relationem, nec solum dicunt personas constitui, distingui, et numerari relationibus, sed etiam nil numerari in Deo præter relationes, seu relativa. 4° Ratione: Omnis proprietas absoluta in Deo dicit perfectionem simpliciter simplicem, sed personalis non potest illam formaliter dicere secundum propriam suam rationem, ut supra dictum est; cum enim sit incommunicabilis, non potest esse Deo essentialis: perfectio autem simpliciter simplex, est illi essentialis. Ergo proprietas personalis non potest esse in

Deo absoluta. Nec relationes divinæ in omnibus æquiparantur cum creatis : divinæ enim sunt subsistentes, creatæ, accidentaliter resultantes. Unde divinæ carent fundamento quo nitantur, et extremis a quibus distinguantur ; essentia enim est potius radix quam fundamentum. Joannes de Ripa cujus sententiam ut probabilem tuetur Scotus, asserit divinas personas esse absolutas, et habere inter se relationes, non ut illis personaliter constituantur, sed tantum ut referantur. Sed præcipuum ejus fundamentum, quo comparat relationes divinas cum creatis, jam solutum est. Reliqua sunt minoris momenti. Relatio personalis eo ipso quo relativa subsistit, est incommunicabilis ex proprio suo conceptu.

CAPUT VI.

An proprietates constituentes personas, sint relationes; an vero origines.

Quamvis relationes et origines cum proportione comparatæ, omnino et adæquate sint idem; tamen quia diversimode concipiuntur, ideo fit hæc quæstio.

Dico : Origines non constituunt personas, nec formaliter ac proprie illas distinguunt : D. Thomas, et alii. Nota non agi hic de conditione aut via necessaria ad multiplicationem personarum ; certum est enim eas multiplicari per origines, nec posse nisi per eas dici tres personas. Sed agitur de forma propria intrinsece constituente unamquamque personam in suo esse personali. Et de hac sic probatur contra eos qui olim dixerunt hypostases divinas constitui originibus, et personas relationibus ; distinguendo hypostases a personis male ; et contra S. Bonaventuram dicentem personas divinas constitui et distingui originibus, non relationibus : forma enim constituens personam debet concipi ut forma permanens jam habens esse fixum, seu in facto esse ; origo autem passiva, v. g. generari, et spirari, nondum concipitur in facto esse, sed in via ; ergo non potest esse forma formaliter constituens personas : cum dicat persona rem jam constitutam in facto esse, et licet origo præcedat relationem ; nil tamen hoc impedit. Nec verum est Filium prius concipi Filium quam genitum. De activa spiratione nulla difficultas ; jam enim constitutas per proprias relationes personas supponit. Quoad generationem activam, illa concipitur et significatur ut via ab aliquo : ergo præsupponit illum a quo est ; non est autem ab essentia, neque ab hoc Deo prout abstrahit a personis : ergo est ab hac persona, ac proinde illam non constituit, utpote jam constitutam seu exsistentem.

CAPUT VII.

An relatio sub propria relationis ratione sit forma constituens personam.

Dico 1 : Relatio divina constituit personam secundum propriam rationem relationis, contra varios varie hanc quæstionem explicantes. D. Thomas ait relationem, prout est proprietas personalis, constituere personam ; prout est relatio, illam referre. Sed ad probandam assertionem notandum est quod hæc divinarum personarum constitutio virtualiter saltem, aut fundamentaliter, sit in re ipsa ; licet modus constitutionis instar compositionis proveniat ex nostra conceptione, ut supra dictum est. Jam vero hoc fundamentum est ipsa relatio quatenus determinat essentiam communem, vel aliquid ei addit ; sed nec determinat nec addit nisi prout relatio est ; ergo non potest esse tale fundamentum nisi prout relatio est, seu nisi prout est incommunicabile et proprium, et prout in reipsa singulari modo subsistit, v. g. paternitas quatenus paternitas. Hinc idem est de constitutione illa, prout a nobis concipitur et quasi componitur : quia constitutio mentis nostræ, ut vera sit, debet esse conformis fundamento in quo fundatur ; si ergo formetur, uti in rebus divinis fundatur, constitutio illa debet fieri per relationem quatenus relatio est ; alioquin non est conformis fundamento, ex quo sumitur.

Dico 2 : Quando aliqua persona divina concipitur a nobis, non ut relata ad aliam, v. g. prima persona prius quam concipiatur generare, non concipitur secundum formalem ipsius constitutionem ; nec conceptu distincto, ac proprio, sed confuso : nempe sub ratione primæ personæ tantum, sive ut constituta per primam personalitatem, sicque per istam vocem *prima*, addendo vel connotando negationem, sine qua non posset confuse concipi ut persona constituta in particulari ; quia tunc proprius ejus respectus, seu relatio qua distincte et formaliter constituitur, nondum expresse concipitur. Et licet in his concipiatur semper origo ut posterior, nullum tamen est inconveniens in relationibus subsistentibus, quod relatio ut relatio est, sit prior origine, seu sine tali origine, quæ ab illa per processionem habetur. Nec mirum quod una relatio possit esse secundum rationem prior altera, quia non concipitur proprio et particulari conceptu positivo.

CAPUT VIII.

An persona in communi, et maxime divina significet formaliter aliquid absolutum an relativum.

Suppono : 1° Personam dicere formaliter non tantum aliquid privativum, sed etiam positivum, hocque esse reale ; 2° adæquate et in recto significare unum constitutum ex natura rationali, et subsistentia incommunicabili, hancque personalitatem formalius pertinere ad rationem personæ quam naturam. Jam vero

Dico 1 : Sicut ens et substantia potest abstrahere a creata et increata, ita persona in communi potest abstrahere ab absoluto et relativo ; sive modus constitutivus illius conceptus est abstractus et indifferens ut contrahatur per formam respectivam aut absolutam : absolutum enim non constituitur per solam respectus carentiam.

Dico 2 : Persona increata, prout dicit conceptum communem tribus personis, significat formaliter

relationem, si relatio comparetur ad naturam : quia persona significat formaliter personalitatem ; personalitas est relatio ; ergo formaliter significat relationem. Si comparetur ad diversos ejusdem relationis conceptus confusos et generales, tunc illam materialiter significabit.

LIBER VIII.

De prima persona Trinitatis, quæ est Pater.

CAPUT PRIMUM.

An paternitas sit prima Patris proprietas, et unde illi conveniat.

Dico 1 : Paternitas est prima Patris proprietas : ipsa enim est quæ illum constituit in suo esse personali; cumque sit positiva, est prior innascibilitate : quia hæc est negativa aut privativa. Et sunt tantum duæ illæ in Patre proprietates; ergo est prima.

Dico 2 : Fundamentum aut quasi virtualis et immediata radix paternitatis est natura divina prout est talis natura substantialis : contra eos qui pro paternitatis fundamento assignant ipsum intelligere essentiale. Probatur : Unaquæque natura substantialis est sufficiens fundamentum proximum suæ personalitatis, idque juxta modum exsistendi illius naturæ in tali persona : v. g. natura divina absque reali productione exsistens in Patre, immediate et per se secum affert talem personalitatem; et licet eadem sit natura in Patre et Filio, tamen in hoc et in illo est aliter : in Patre sine productione, in Filio per productionem communicata; unde in Patre talem proprietatem seu relationem, et in Filio talem exigit; nec hæc relatio, utpote subsistens, eget ratione fundandi. Denique illa proprietas Patri non convenit ex generatione, seu quia generat, ut vult Bonaventura; sed ut generet, vel ut sit aptus ad generandum.

CAPUT II.

An esse ingenitum sive innascibilem, sit altera primæ personæ proprietas.

Dico 1 : Certum est, *ingenitum*, seu, ut sæpius loquuntur prisci Patres, *innascibilem*, esse proprium attributum notionale. Sed nota tribus modis sumi ly *ingenitus :* 1° Pro eo quod non est creatum. Et sic eam vocem sumebant Ariani, dicentes in eo sensu esse Patri soli proprium, ut inde concluderent Filium esse *genitum* seu *creatum ;* sed in hoc sensu est vox communis Patri et Filio et Spiritui sancto, nec est Patri propria, seu attributum proprium; ideo tunc Patres refugiebant illa voce *unigenitus* uti. 2° Pro eo quod non est genitum; et sic nec est propria Patri, quia etiam convenit Spiritui sancto, qui non est genitus, sed procedens. Et sic sumpserunt Augustinus, Hieronymus, etc. 3° Pro eo quod nec per creationem, nec per ullam productionem realem productum est; et sic est vox soli Patri propria, privative sumpta; nam negative, etiam convenit Deitati. Hinc

Dico 2 : Ista vox *ingenitus* formaliter sumpta significat tantum privationem omnis originis realis : ita D. Thomas, Scotus, etc. Et hæc privatio non tantum actum, sed etiam capacitatem originis negat in tali persona ut talis est. Pro fundamento ergo dicit vel paternitatem solam, vel illam simul cum spiratione activa ; quia in Patre nil positivum est nisi essentia et relatio. *Ingenitus* autem non fundatur in sola essentia, utpote quæ communis est : et licet sit ejus radix, id est radix innascibilitatis, non tamen est proprium et quasi formale ejus fundamentum; ergo necessario debet illud esse relatio, seu paternitas, in qua consistit primæ personæ dignitas.

CAPUT III.

An sit primæ personæ proprium, esse principium Deitatis.

1. Dum Patres dicunt Patrem esse fontem et originem totius Deitatis, aut Trinitatis, intelligunt quod sit principium totius Deitatis, id est omnis personæ cui per originem communicatur deitas seu divinitas; et Trinitatis, id est principium indistinctum et inclusum in ea, tanquam prima persona quæ est aliarum fons et principium.

2. Principium generaliter sumptum, commune est Patri et Filio; sed principium sine principio seu primum, est Patri proprium. Filius est principium de principio, et unius tantum processionis ad intra; Pater, omnis processionis. Hinc Pater etiam vocatur origo personarum, radix, auctor sine auctore, non tamen bene initium, quia id denotat durationem.

3. Hæ omnes voces non significant novam Patris proprietatem, quia vel referuntur ad duas jam supra dictas : vel significant rationem generalem confusam.

LIBER IX.

De secunda Trinitatis persona.

Tria, aut quatuor sunt præcipua attributa hujus personæ propria, seu notionalia : nempe Filius seu Genitus, Verbum, Imago, Sapientia, de quibus in hoc libro agetur.

CAPUT PRIMUM.

An secunda Trinitatis persona sit verus Filius, ac Verbum.

Dico 1 : Processio Verbi divini est vera ac propria generatio. De fide : *Ego hodie genui te* (*Psal.* II, 7). *Ex utero ante luciferum genui te* (*Psal.* CIX, 3); per li *ex utero* significat consubstantialitatem, et per li *ante luciferum*, æternitatem generationis. *Generationem ejus quis enarrabit?* (*Isa.* LIII, 8.) Licet hi textus varias habeant explicationes, communiter tamen a Patribus explicantur ad sensum assertionis, quæ sic ratione probatur : Generatio definitur *processio viventis a vivente conjuncto in similitudinem naturæ;* atqui processio Verbi est talis, a vivente intime conjuncto per actum immanentem, et de ipsius substantia, et in perfectam similitudinem, nempe in identitatem naturæ. Hinc

Dico 2 : Secunda Trinitatis persona vere ac proprie est Filius : *Filius meus es tu* (*Psal.* II, 7). *Quod est nomen ejus; et quod nomen filii ejus, si nosti?* (*Prov.* XXX, 4.) Item Matth. III, 16, 17. Et ratio est quia nil aliud est Filius quam vivens productum a vivente per propriam generationem. Atqui Verbum, etc.

Dico 3 : Verbum divinum et Filius Dei idem sunt, tum quoad personam (alioquin vel quatuor essent personæ, vel alteruter esset excludendus e numero personarum, contra fidem), tum quoad naturam; alioquin non esset verus ac naturalis Filius, nec Deus, contra fidem.

Objicies 1 : Ex Scriptura quæ videtur a Filio Verbum distinguere, primo sic : *Verbum misit filiis Israel evangelizans per Jesum Christum* (*Act.* X, 36). Secundo : *Portansque omnia verbo virtutis suæ* (*Hebr.* I, 3). Tertio : *Testimonium perhibuit verbo Dei et testimonium Jesu Christi* (*Apoc.* I, 28).

Respondeo ad primum : Vel est ibi repetitio ejusdem personæ per proprium ejus nomen; vel id intelligitur de verbo evangelico, non divino. Ad secundum : *verbo virtutis suæ*, vel intelligitur *imperio*, vel est locutio intransitiva, et idem respondeo ad tertium.

Obj. 2 : Ergo Verbum et Filius erunt voces synonymæ. Respondeo : Nego illatum. Licet enim significent eamdem rem ac personam, non tamen eodem modo : quia Verbum dicit respectum ad creaturas seu ad res distinctas; Filius autem ut sic, non dicit talem respectum, sed solum dicit processionem. Ex dictis sat patet filiationem in Verbo divino, generationem et paternitatem in Patre æterno, esse longe alio modo quam in creaturis.

CAPUT II.

An secunda persona Trinitatis sit, et dicatur proprie, id est, non metaphorice, Verbum.

Dico secundam personam esse Verbum Patris omni cum veritate ac proprietate; contra hæreticos rejicientes et Evangelium sancti Joannis, et Apocalypsin, et dicentes Dei Verbum nil esse; item contra Arianos dicentes secundam personam esse creaturam : adeoque nec Verbum proprie; item contra Valentianum asserentem quidem esse Verbum prolatum a Patre, sed post multa sæcula, non æternum; et contra Durandum negantem esse proprie Verbum, quia non procedit per intellectum; quod supra refutatum est. Probatur : *Verbo Domini cœli firmati sunt* (*Psal.* XXXII, 6). *Eructavit cor meum Verbum bonum* (*Psal.* XLIV, 2). Et : *Nomen ejus Verbum Dei* (*Apoc.* XIX, 13), etc. Maxime : *In principio erat Verbum* (*Joan.* I, 1), ubi Erasmus pro ly *Verbum* posuit ly *sermo*, et male; licet sermo interdum sit idem apud Patres ac Verbum. Idem probatur ex conciliis et Patribus. Antequam autem id ratione probetur, nota *verbum* generice sumptum, esse signum repræsentativum, et esse duplex : aliud *externum*, scilicet vocale et scriptum; proprie ne, an analogice verbum, controvertitur. Aliud *internum*, scilicet phantasiæ et intellectus, seu mentis. Hoc mentis seu intellectus creati Verbum convenit cum divino increato, quod utrumque sit spirituale, permanens, immanens intra ipsum intelligentem : et naturaliter, non ex accidenti, aut ad placitum repræsentet; differt tamen ab illo in multis : nam Verbum creatum est accidentale, increatum, subsistens. Illud est forma constituens in actu secundo intelligentem, a quo producitur : hoc non est forma Patris intelligentis, a quo producitur. Illud producitur ex indigentia et potentialitate producentis : hoc ex infinita perfectione ac fecunditate; ac supponit personam producentem non solum constitutam in actu primo, sed etiam in actu secundo intelligendi, etc. Itaque ex his patet secundam personam vere ac proprie esse Verbum : est enim terminus per se primo productus per actum intelligendi, recipiens ex vi suæ processionis ipsummet intelligere personæ producentis, quo constituitur in ratione rei repræsentantis intellectualiter objectum illius intellectionis; atque in hoc consistit formalis ratio Verbi, exclusis verbi creati imperfectionibus.

CAPUT III.

An Verbum in Deo sit tantum personale; an etiam essentiale.

Dico esse tantum personale : sic Augustinus, Cyrillus, D. Thomas, etc., communius, contra quosdam dicentes esse et personale seu notionale et

essentiale. Eorumque ratio est, quod omnis actus intelligendi, licet realiter non producatur, modo tamen fluat ab interno principio intellectuali ut vitalis, sit Verbum, utpote forma expresse repræsentans; in Deo autem non est tantum Verbum realiter productum, seu personale, sed est etiam actus intelligendi essentialis; ergo, etc. Sed contra: De ratione Verbi proprie dicti, est, ut sit realiter productum, ut colligitur ex Scriptura et Patribus. « Verbum, » ait sanctus Cyrillus, « est nomen proprium Filii. » Unde includit in suo significato duplicem relationem: alteram realem ad dicentem ratione suæ proprietatis relativæ; alteram rationis ad rem dictam ratione essentiæ communicatæ. Hinc etiam infertur quod internum *dicere* in Deo et proprie sumptum, sit notionale; quamvis externum, seu *dicere* ad extra et improprie sumptum, sit essentiale et commune tribus personis.

CAPUT IV.

An Verbum divinum producatur ex cognitione omnium, quæ in Deo formaliter sunt.

Nota ea, quæ sunt in Deo formaliter, alia esse absoluta, alia relativa ad intra; relativa, seu relationes ad extra, non sunt formaliter in Deo et secundum rem, adeoque de his non agitur. Dein certum est Verbum procedere ex cognitione omnium absolutorum tum essentiæ tum attributorum in ea formaliter exsistentium utpote essentialium. Agitur ergo tantum de cognitione relativorum ad intra. Quare:

Dico Verbum divinum procedere per se ex cogitatione, seu cognitione totius Trinitatis, omniumque relativorum simul cum absolutis. (D. Thomas, etc.) Probatur: Pater producit Verbum ex cognitione perfectissima, comprehensiva, et intuitiva suæ divinitatis; atqui hæc cognitio terminatur ad rem, prout est in se adæquate, et secundum modum omnem illius exsistentiæ; modus autem exsistendi Divinitatis est esse in tribus personis: ergo non potest esse perfectissima et comprehensiva intuitio illius, nisi videatur in tribus personis, adeoque nisi videantur tres personæ. Dein, Pater cognoscendo se producit imaginem sui, simulque ipsam imaginem, id est, Filium cognoscit; cumque se cognoscat comprehensive, seu omnem suam potentiam, ergo cognoscit etiam potentiam spirandi, adeoque et Spiritum sanctum: et sic ex omnium cogitatione producit Filium. Dixi supra *per se;* quia Verbum per se procedit ex cognitione comprehensiva Divinitatis, ac proinde omnium, quæ ad hanc comprehensionem per se sunt necessaria; atqui cognitio Spiritus sancti est ad illam per se necessaria: ergo ex illa per se procedit Verbum. Licet enim paternitas sit prius origine quam Spiritus sanctus, potest tamen esse simul cognitione. Est contra eos, qui admittunt quidem Patrem producere Verbum ex sui ac Filii cognitione, sed non ex cognitione Spiritus sancti. Contra hoc sic iterum probatur: Pater cognoscendo suam divinitatem, tam necessario cognoscit Spiritum sanctum, quam se et Filium; Spiritus enim sancti proprietas tam est conjuncta cum divinitate quam reliquæ. Cognitio autem Spiritus sancti tam est fecunda, quam cognitio sui ipsiusmet Patris; quamvis Spiritus sanctus sit origine, non cognitione posterior. Ergo ista cognitio Spiritus sancti est tam productiva Verbi, quam cognitio Patris; ergo Verbum æque procedit ex utriusque personæ cognitione: quia est cognitio ut terminata ad Spiritum sanctum, est æque prior origine ac Spiritus sanctus et Verbum; illam enim habet Pater absque origine.

CAPUT V.

Resolvuntur nonnulla dubia, quæ oriuntur ex præcedentis capitis doctrina.

Petes 1: An Verbum dicendum sit procedere ex cognitione personarum tanquam ex objecto primario, an secundario? Respondeo: Sicut in Deo actus intelligendi ut sic, per se et unico simplicissimo quasi intuitu, non concomitanter (concomitantia enim dicit duos aut plures actus ratione distinctos), attingit essentiam et relationes, ita Verbum ex parte actus per se ac primario producitur ex cognitione personarum; quia ille actus unicus intelligendi quo producitur, habet essentialiter ac per se primo quod sit cognitio non tantum essentiæ, sed etiam personarum, atque ita Verbum non concomitanter, sed per se ac formaliter procedit ex cognitione personarum. Jam vero ex parte objecti, potest dici divinitas pertinere ad objectum intellectionis primarium, et relationes seu personæ ad secundarium; quia divinitas est quasi medium ac ratio cognoscendi relationes. Nulla tamen invenitur concomitantia, quia hæc dicit pluralitatem actuum, non objectorum.

Petes 2: An posset dici Verbum esse principium suæ processionis, et Spiritus sanctus principium productionis Verbi; quia objectum cognitum est principium cognitionis et termini ejus? Respondeo negative. Non enim est principium *quod*, seu producens cognitionem, et patet; nec *quo:* Pater enim respectu Verbi et Spiritus sancti non accipit ab iis cognitionem, nec virtutem aut speciem ad cognoscendum; nec filiatio et spiratio passiva se uniunt Patri, ut sunt illi ratio cognoscendi (idem dic cum proportione de paternitate), sed Pater ex vi suæ divinitatis, non paternitatis, totum hoc habet; ideoque ad ejus cognitionem non veniunt ut objectum motivum, sed ut terminativum tantum.

Petes 3: An Verbum procedat ex cognitione intuitiva personarum? Respondeo: Non est dubium quin Patris et Verbi cognitio sit intuitiva; quia hæc terminatur ad Patrem et Verbum ut exsistens. Et idem judico de cognitione Spiritus sancti; quia Pater illum in quocunque signo cognoscit comprehensive sicuti est, ac proinde actu exsistentem. Simultas cognitionis potest stare cum proprietate originis; non est ergo cognitio abstractiva, quasi in illo signo, quo Verbum producitur, nondum cognosceretur Spiritus sanctus ut exsistens vel procedens. Cognitio enim abstractiva importat imper-

fectionem vel in objecto, vel in cognoscente : hic nec in objecto seu Spiritu sancto, nec in cognoscente potest esse imperfectio. Licet in illo signo quo Pater producit Verbum nondum Spiritus sanctus ut productus ac exsistens apprehendatur a nobis imperfecte cognoscentibus; non sic tamen a Patre cognoscitur, sed ut Deus semper necessario exsistens cum habitudine originis.

CAPUT VI.

An Verbum procedat ex cognitione creaturarum possibilium.

Dico Verbum procedere ex scientia simplicis intelligentiæ creaturarum possibilium, contra Scotum cum suis Scotistis negantem procedere ex creaturarum sive futurarum sive possibilium cognitione. Prius enim, ut ait, secundum naturam est producere Filium, quam cognoscere creaturas etiam possibiles; quia hæ sunt secundarium paternæ cognitionis objectum, adeoque posterius primario, quod est divina essentia; ergo non potest procedere ex cognitione creaturarum utpote se posteriori. Ita ille. Sed hoc fundamentum mox destruetur in probatione conclusionis; probatur ergo ex D. Thoma, Cajetano, Augustino, Anselmo, etc. Et Anselmus quidem non loquitur de creaturis prout sunt eminenter in Deo, ut aliqui volunt, sed prout sunt in se, vel esse possunt; dumque ait Verbum divinum non esse verbum creaturarum, intelligit non est Verbum trahens originem a creaturis, sed illas repræsentans. Ratione autem sic probatur : Verbum procedit ex cognitione comprehensiva divinitatis : sed hoc est etiam comprehensio omnium creaturarum possibilium; ergo procedit ex earum cognitione. Pro quo

Nota : Tribus modis potest intelligi Deus cognoscere creaturas possibiles. 1° Per unicum actum omnino eumdem re et ratione, prout terminatum ad objectum suum adæquatum, tam primarium, nempe essentiam divinam, quam secundarium, id est, creaturas. Et sic Verbum procedit ex illa unica ac simplici cognitione comprehensiva utriusque simul subjecti, quamvis primarium sit ratio cognoscendi secundarium. 2° Non per eumdem actum, seu potius non per eamdem sententiam intellectus secundum rationem, sed veluti per duos actus ratione distinctos, quorum unus sit ratio alterius, quamvis in re sit unicus simplex actus; et hinc videtur orta contraria sententia. Sed iste modus explicandi scientiam Dei non placet, nec iste virtualis in Deo discursus. Deinde licet sic scientia Dei possit intelligi prius ratione terminata ad essentiam quam ad creaturas, adeoque et Verbum productum per illam, quatenus in illo priori solum terminatum ad essentiam, tamen sicut tunc nondum concipitur adæquate tota Dei scientia, ita nec Verbum adæquate productum, adeoque debet in secundo signo rationis intelligi adæquate productum ex tota et adæquata scientia tum essentiæ tum creaturarum. 3° Per actum qui non sit cognitio istarum creaturarum tanquam effectuum in causa vel ex causa; sed per solam Dei scientiam prout terminatam ad essentiam et relationes, qua eo ipso, quod creaturæ sunt possibiles habet vim illius repræsentandi, et respectum rationis ad illas tunc exsurgentem sine ulla reali additione, uti fit in scientia visionis, quæ prius scientia simplicis intelligentiæ tantum erat. Sed non videtur quomodo hæc scientia creaturarum non addat realem in Deo perfectionem; aliud est de scientia visionis, quæ jam supponit simplicis intelligentiæ scientiam earumdem omnino rerum ut possibilium. Deinde admissa etiam tali explicatione, adhuc Verbum procederet ex earum cognitione; quia cum Verbum sit adæquatum scientiæ Dei, illæ tam necessario repræsentantur in Verbo, quam in Dei scientia, quæ repræsentat omne repræsentabile. Præterea creaturarum possibilitas per se non pendet a Verbo, ut Verbum est, sed a Dei, ut Deus est, omnipotentia quæ est prior origine in Patre; ergo illarum actualis repræsentatio est etiam prior origine in scientia Patris, adeoque tam necessaria illi, quam Verbi emanatio quæ est origine posterior; et sic Verbum procedit ex illarum cognitione. Nec sequitur, si creaturæ non essent possibiles, tunc non procedere ex earum cognitione : in illa enim hypothesi, Verbum non esset minus perfectum quam scientia Dei, sed hæc esset minus perfecta, quin et ipse Deus, utpote non omnipotens; ergo, etc. Denique Verbum ex vi suæ formalis processionis habet respectum et ad Patrem, et ad creaturas, et ad omnes res necessario a Deo cognitas, et habet repræsentationem communicatam harum rerum; sed repræsentare intellectualiter creaturas, est quid commune tribus personis, non illi soli proprium.

CAPUT VII.

An Verbum divinum procedat ex scientia visionis, et aliquo modo contingente, creaturarum.

Dico 1 : Verbum non procedere ex scientia creaturarum exsistentium ut sic, sive prout attingit creaturas futuras in qualibet temporis differentia secundum earum exsistentiam; hoc est, ex scientia visionis vel libera vel contingente, ut talis est. Et dum divus Thomas ait procedere ex cognitione omnium creaturarum, subauditur *possibilium* tantum. Jam vero sic probatur : Verbi processio prout realis productio, est omnino necessaria; at scientia visionis ut talis, est contingens, pendens a decreto libero, quo vult Deus talem rem esse, et quam potuit non velle, adeoque ratione posterior quam Verbi productio; in Deo enim libera sunt posteriora necessariis seu naturalibus : ergo non potest Verbum per illam scientiam se posteriorem produci. Quamvis Verbum habeat etiam respectum ad creaturas exsistentes seu futuras, illas repræsentans, tamen hunc respectum non accipit immediate per suam productionem, sed tantum fundamentaliter; id est, accipit scientiam simplicis intelligentiæ, quæ sine mutatione et nova intrinseca perfectione, fit visionis scientia dum repræsentat res ut exsistentes. Scientia

ergo simplicis intelligentiæ, seu creaturarum possibilium est prior origine, et a Patre per illam Verbum procedit, eique communicatur; at scientia visionis est posterior Verbi origine, et ut talis, tribus personis communis. Unde Pater prius ratione cognoscit divinitatem, personas et creaturas possibiles ut sic, quam Verbum producat, licet in re sint omnino simul sine ulla prioritate realis durationis, causalitatis, ordinis. Verum Pater prius producit Verbum, quam cognoscit creaturas factas, aut faciendas, quia prior est actio naturalis (in Deo, v. g. generare) quam libera, v. g. velle creare.

Dico 2 : Neque Verbum procedit ex scientia media seu conditionatorum contingentium. Quia hæc scientia simpliciter est contingens : licet enim posito tali objecto, necessario sequatur in Deo hæc scientia, tamen objectum istud simpliciter est contingens, potuissetque aliter se habere; Verbum autem tantum procedit ex iis quæ sunt naturalia, et non contingentia. Nec refert quod illa scientia non supponat decretum liberum actuale, quia non est hæc ratio adæquata cur Verbi productio sit prior in Patre secundum rationem aut originem, quam illa; sed quia est contingens, necessaria in Deo sunt priora contingentibus : et signum possibilitatis creaturarum est ratione prius, quam signum futuritionis conditionatæ illarum, adeoque prius eas cognoscit Deus ut possibiles, quam ut futuras conditionate.

CAPUT VIII.

An Verbum sit vera et naturalis Patris imago.

Respondeo affirmative (D. Thomas, Bonaventura, Ambrosius, Augustinus, Hilarius, etc.). *Qui est imago Dei invisibilis* (*Col.* I, 15). Probatur : Imago proprie et vere dicta, est similitudo ab aliquo expressa, seu ab aliquo procedens : sed Verbum est talis imago; ergo. Unde ad veram imaginem duo requiruntur : similitudo et processio. Itaque :

1. *De similitudine.* Hæc duplex est : 1° Per veram convenientiam aut unitatem in forma aut natura : v. g. filius respectu patris; et etiam aliquo modo imago artificialis quoad exteriorem formam, et figuram speciei significativam : sicque Verbum est imago Patris propter eamdem naturam, quam ex vi suæ processionis accipit ab illo : *Qui cum sit figura*, etc. (*Hebr.* I, 3.) *Christus est* plena *imago Dei* (*II Cor.* IV, 4). 2° Per repræsentationem tantum absque prædicta unitate, v. g. verbum mentis nostræ, dicitur imago objecti cum quo non habet formalem convenientiam in specifica forma, tamen dicitur ejus imago quia ipsum repræsentat. Sed quia hæc similitudo non fundatur in unitate seu convenientia formali, ideo non sufficit ad perfectam et propriissimam imaginem. Unde Verbum divinum, propter unitatem naturalem non pertinet ad hoc genus similitudinis proprie, licet ex illa unitate resultet relatio similitudinis. Idcirco :

2. *De processione.* Dupliciter procedit imago ab eo, cujus est imago : vel tanquam ab exemplari cognito; v. g. imago artificialis; vel tanquam a principio activo ac producente, et sic Verbum divinum procedit a Patre per ipsum et primum paternæ cognitionis actum; atque hæc est Filii propria notio. Hinc Pater nec sui, nec Filii, nec Spiritus sancti, nec aliarum rerum imago esse nec dici potest.

CAPUT IX.

An Filius sit solius Patris imago.

Respondeo et dico Filium esse imaginem solius Patris, ut Deus est formaliter, quamvis paternitas sit conditio necessaria, ut possit Pater esse terminus istius relationis imaginis. Subjectum hujus relationis est Filius, terminus, Pater; fundamentum formale, ex quo dimanat ista relatio, est natura divina; conditio necessaria ad habendum istam naturam, est modus habendi illam per processionem a Patre, qui est terminus. Unde Deitas aliter est in Patre, aliter in Filio; et imago dicit duo, nempe similitudinem et processionem. Processio non est in Patre; ergo non est imago in Patre. Et imago quatenus dicit similitudinem, est tantum respectus rationis, et communis tribus personis, adeoque nec propria Filii notio; quatenus dicit processionem talem, tunc est respectus realis, et idem est filiatio; ideoque nomen imaginis non dicit in Filio novam proprietatem. Inde etiam sequitur Verbum : 1° Nec esse imaginem Deitatis, nec hujus Dei ut sic, abstracti a tribus personis; quia nec Deitas nec hic Deus ut sic, generat; ac proinde nec ad hunc, nec ad illam ullus est Verbi respectus realis, seu processionis : dicitur Filius imago Dei, et substantiæ Dei, etc., id est, Patris. 2° Nec esse imaginem Spiritus sancti, licet enim ab illo realiter distinguatur, illi sit similis, ex ejus cognitione procedat quatenus est in Patre habente Spiritum sanctum pro termino, non pro motivo suæ cognitionis, et eum repræsentet, quatenus adæquatum paternæ seu divinæ cognitionis Verbum; tamen ab illo realiter non procedit ut a principio, et illum repræsentat tantum secundario et consecutive ex vi cognitionis divinitatis, quæ est principium per quod Pater producit tale Verbum. 3° Nec esse imaginem creaturarum, quia nec illis consubstantialiter similis, nec ab illis procedit; sed illæ ab eo, quarum ideas vi suæ processionis continet. Dum Augustinus vocat Divinitatem, creaturarum imaginem, intelligit hominem factum esse ad imaginem Dei, non vero imaginem.

CAPUT X.

An Verbum sit sapientia Patris, et an sit sapientia, qua Pater est sapiens.

Dico 1 : Verbum est Patris sapientia tum *essentialiter*, quia est illa sapientia quæ est Pater, et illam habet a Patre; tum *personaliter*, sec tunc debet addi sapientia *genita*, vel *de sapientia*, ut significetur habitudo originis.

Dico 2 : Non bene dicitur Pater esse sapiens sapientia genita, quia sic significatur falsus modus quo sapiens constituitur Pater; nec vere etiam dicitur Pater *Verbo* intelligere; sed *in Verbo*. Verum tamen

non tantum in Verbo, sed et in Spiritu sancto, et in se ipso intelligit et cognoscit omnia. Repræsentatio enim omnium intelligibilium convenit Verbo, ratione essentiæ communis tribus personis, licet diversimode habitæ, sed illa repræsentatio non habetur ex isto modo diverso notionali, at ex essentia divina. Unde intelligere in Verbo, non est quid notionale Patri; intellectio enim est communis tribus personis, quæ non differunt in modo intelligendi, sed in modo eam habendi, nempe Pater a se, Filius a Patre communicatam, etc. Atque ita Patrem intelligere notionaliter, nil aliud addit quam habere illud intelligere a se. Idem cum proportione dic de Filio et de Spiritu sancto.

Nota discrimen inter Patrem *generare, intelligere, dicere;* Pater enim generat Filium, non se; intelligit Filium et se; dicit Verbum suum, se, et Verbo. Falso dicitur : Filius est sapiens sapientia genita, aut Pater ingenita, sed essentiali sapientia; hæc enim non est genita.

Denique varia alia nomina quæ Filio attribuuntur, vel referuntur ad ea quæ diximus, v. g. veritas, splendor, figura, candor, speculum, etc. : vel ei tribuuntur ut homini, v. g. pastor, caput, etc.

LIBER X.

De spiratione, seu principio Spiritus sancti.

CAPUT PRIMUM.

Non tantum Pater, sed etiam Filius est principium Spiritus sancti, seu spirator.

Spiritum sanctum a Patre procedere, nemo unquam catholicus negavit, dicente clare Scriptura : *Spiritus qui a Patre procedit* (*Joan.* xv, 26). Simulque procedere a Filio, semper credidit Latina Ecclesia, ut patet id definitum fuisse in conciliis Lugdunensi, Lateranensi, Florentino, Toletano. Sed Græci ab hac veritate dissenserunt; quorum primus fuit Theodoretus, et hunc secuti sunt Nestoriani, quibus ille tunc favebat. Sed de hoc errore nulla mentio expresse facta est usque ad tempora Theophylacti, qui in hoc reprehendit Latinos, sine tamen schismate vel hæresi aperta; postea vero a tempore Leonis IX papæ, ortum est apertum schisma propter hoc et alia, inter Ecclesiam Græcam et Latinam, denegata a Græcis obedientia summo pontifici. Dum dicitur, *Spiritus qui a Patre procedit*, intelligitur quod Pater sit principium in quo et a quo est virtus spirandi, adeoque non excluditur Filius. Hæc autem veritas docens Spiritum sanctum procedere simul a Patre et Filio probatur :

1. Ex scriptura. Christus de Spiritu sancto dicit : *De meo accipiet et annuntiabit vobis. Omnia quæcunque habet Pater, mea sunt* (*Joan.* xvi, 14, 15). *Quæcunque audiet loquetur* (*Ibid.*, 13); ponitur in futuro verbum ad significandum futurum effectum. Dein vocatur *Spiritus Jesu* (*Act.* xvi, 7); *Spiritus Christi* (*Rom.* viii, 9). *Misit Deus in corda nostra Spiritum Filii sui* (*Gal.* iv, 4). *Quem ego* (ait Christus) *mittam vobis a Patre* (*Joan.* xv, 26). Ista clare ostendunt Spiritum sanctum a Filio procedere.

2. Ex conciliis, in quorum nonnullis primo non ita clare definitum est, postea clare.

3. Ex Patribus Græcis tum qui fuerunt ante concilium Ephesinum, v. g. Athanasius, in cujus Symbolo dicitur : *Spiritus sanctus a Patre et Filio;* Cyrillus, Basilius, Chrysostomus, etc., tum qui illi concilio adfuerunt, tum qui illud subsecuti sunt, quique frequentius dixerunt Spiritum sanctum procedere a Patre per Filium.

4. De addita voce, *Filioque* concilium Nicænum tantum posuerat : *Credo in Spiritum sanctum;* Constantinopolitanum autem primum addidit : *Ex Patre procedentem.* Postea additum est : *Filioque;* sed quando, non sat scitur : quidam dicunt id additum in concilio Romano sub Damaso papa. Quod potuerit addi, patet, quia papa potest proponere quæ credi debent, uti concilium Constantinopolitanum i jam addiderat Nicæno, *Ex Patre procedentem*, ad majorem claritatem.

CAPUT II.

An Spiritus sanctus, si non procederet a Filio, distingueretur realiter ab illo.

Hæc quæstio proponitur contra Græcos, qui admittunt tres personas realiter distinctas.

Dico : Si Spiritus sanctus non procederet a Filio, eum non fore eamdem numero personam quæ nunc est, nec Filium fore eumdem qui nunc est : adeoque non possunt hæ duæ personæ, quæ nunc sunt, intelligi esse eædem in rerum natura, quin inter se distinguantur realiter. Ita D. Thomas, Bonaventura, etc., contra Henricum, Scotum, etc.

Probatur prima pars : Quia hæc numero, quæ nunc est, processionis relatio, per se respicit Patrem et Filium tanquam adæquatum terminum; ergo non potest esse vel intelligi eadem quin respiciat utramque personam. Si autem non respiceret utramque, non esset eadem numero processio, adeoque nec eadem persona Spiritus sancti; nec foret etiam eadem persona Filii, quia non esset eadem et talis filiatio quæ nunc illam constituit. Unde probatur secunda pars. Si non procederet Spiritus sanctus a Filio, nulla esset inter eos distinctio realis, quia nulla esset oppositio, aut repugnantia; in divinis enim omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio, nempe relativi cum suo correlativo, v. g. spirationis activæ cum passiva : intellectus enim et voluntas in Deo sunt unum et idem realiter, quia nullam includunt inter se oppositionem, nullam repugnantiam; ergo terminus productus per actum intellectus seu intelligendi, id est Verbum seu Filius, et per actum voluntatis seu

amandi, id est amor seu Spiritus sanctus, esset etiam unum et idem secundum rem; quia nullam etiam includeret oppositionem originis aut repugnantiam, adeoque non essent tres personæ realiter distinctæ. Tunc siquidem esset tantum una persona prius origine intelligens et amans, quæ simul produceret Verbum et Amorem, et sic cum non foret prioritas originis inter Verbum et Amorem, essent unum et idem secundum rem; debet ergo esse prioritas originis, seu Spiritus sanctus debet procedere a Verbo, ut distinguatur ab illo.

Hinc facile solvuntur argumenta contrariæ sententiæ: nempe non esset eadem filiatio, quæ nunc est, quia non esset origo et ratio formalis terminandi habitudinem processionis Spiritus sancti, et tunc non essent duæ productiones substantiales, sed una tantum secundum rem, et duplex secundum rationem; quia sine ordine realis originis processiones ad intra non multiplicantur.

CAPUT III.

An Pater et Filius immediate et æque principaliter in reipsa producant Spiritum sanctum.

Dico 1: Certum est Filium producere Spiritum sanctum immediate immediatione tum *virtutis* spirativæ, quæ immediate attingit terminum productionis, tum *suppositi*, quia non datur aliud suppositum, quo mediante producat.

Dico 2: Etiam certum est Spiritum sanctum produci a Patre immediate immediatione saltem *virtutis;* quia dat Filio virtutem spirandi, quæ immediate attingit productionem Spiritus sancti. Sed etiam dico eum produci immediate a Patre immediatione *suppositi*, non minus quam a Filio: non autem ut nepotem ab avo; concilia enim Lugdunense et Florentinum definierunt Patrem et Filium esse unum principium, quod una spiratione producit Spiritum sanctum. Et dicitur: *Spiritus qui a Patre procedit* (*Joan.* xv, 26). Probatur: Pater prius origine virtutem spirandi habet, quam det eam Filio: et ei dando, non se illa privat; est enim tantum essentia et voluntas cum conditione requisita paternitatis in Patre, et filiationis in Filio. Ergo immediate, etc. Et in hoc sensu intelligendi sunt Patres Græci, dum dicunt *Spiritum sanctum procedere a Patre per Filium.* Cum ergo Filius recipiat a Patre totam essentiam et ejus voluntatem adhuc fecundam utpote per intellectus productionem, ergo per hanc necessario et per se spirat cum Patre. Unde

Dico 3: Pater et Filius æque per se et principaliter producunt Spiritum sanctum, quia uterque producit per virtutem æqualem et eamdem quam in se habet, adeoque et uterque immediate sicut uterque immediate creat. Dum dicunt Patres Græci Patrem producere per Filium, id est, immediate producit Spiritum sanctum prout ipse habet virtutem et voluntatem, per quam, cum prioritate originis, amat et amando eum producit, et quasi mediate per virtutem et voluntatem eamdem communicatam Filio, per quam Filius amando simul cum Patre eumdem producit, indicando sic Patrem primum principium et fontem omnis processionis; ideoque interdum dicunt Spiritum sanctum principaliter a Patre procedere. Denique ex his dicendum videtur eodem modo a Filio, quo a Patre, Spiritum sanctum procedere; ab utroque enim immediate, per se et per modum amoris procedit.

CAPUT IV.

An etiam secundum rationem Pater et Filius immediate producant Spiritum sanctum.

Dico non dari quoddam constitutum immediate subsistens, constans ex essentia et relatione spirationis activæ, commune Patri et Filio per identitatem, et ratione ab illis distinctum quod sit prius origine quam persona Spiritus sancti, sitque immediatum ejus principium, seu quo mediante secundum rationem Pater et Filius producunt Spiritum sanctum, ut volunt Ockam, etc. Probatur: Idem est sufficiens et immediatum principium productionis per voluntatem, quod est principium productionis per intellectum; ergo sicut Pater prout constitutus sua proprietate personali seu paternitate immediate generat, ita etiam immediate spirat. Deinde spiratio activa ut sic, non unitur essentiæ immediate ut essentia est, sed unitur Patri et Filio, quos secundum rationem præsupponit spirantes seu constitutos paternitate et filiatione complente principium generandi vel spirandi; ergo Spiritus sanctus non potest immediate procedere ab aliquo communi constituto ex spiratione et essentia. Spirator enim prout est concretum originis, uti hic sumitur (non enim hic sumitur prout est relativum formale), non dicit aliam subsistentiam notionalem quam personales Patris et Filii subsistentias; hæ enim sunt veluti conditio sufficiens ad productionem Spiritus sancti, cujus formale principium est voluntas. Itaque ante actualem spirationem, ex quo resultat relatio spiratoris ad spiratum, est paternitas quæ constituit Patrem in ratione principii *quod* non tantum generandi, sed etiam spirandi, id est potentis spirare, exeuntis tamen in actum generandi prius ratione, quam in actum spirandi; unde constituendo principium generandi, non admittit consortem in ista ratione principii, et complendo principium spirandi admittit consortem, quia prima persona sic constituta, generando dat genito et voluntatem suam et aliam relationem seu filiationem, quæ potest etiam complere principium *quod* spirandi, et esse sufficiens conditio, ut Divinitas sit principium *quo* spirandi.

CAPUT V.

An sit una et eadem virtus spirandi in Patre et Filio.

Dico 1: In Patre et Filio est una tantum virtus spirandi, et eadem numero, atque utrique realiter communis: quia hæc virtus non est aliud quam voluntas seu amor Patris et Filii; voluntas autem et amor est idem numero in Patre et Filio. Ergo. Deinde si essent duæ virtutes realiter distinctæ, quo-

modo Pater et Filius possent dici unum principium vere et in re, uti docuerunt concilia Lugdunense et Florentinum ad respondendum Græcis.

Dico 2 : Virtus spirandi formaliter dicit absolutum per se ac formale principium *quo* talis productionis, nempe voluntatem seu amorem; connotat tamen relationem personalem tanquam conditionem necessariam in principio *quod* productivo Spiritus sancti : id est, in Patre paternitatem, et in Filio filiationem; et hæc utraque sufficit ad complendam virtutem spirandi, seu producendi per voluntatem, utpote utraque exsistens absque productione per voluntatem.

CAPUT VI.

An Pater et Filius spirent ut duæ personæ ad spirandum per se requisitæ.

Dico 1 : Ad productionem Amoris seu Spiritus sancti ut sic, non est per se necessaria personarum pluralitas, uti non est per se necessaria ad creandum; quia, ut ait Scotus et alii, virtus spirandi non est perfectior in duabus simul personis quam in una sola; et virtus æque perfecta, æque potest operari sive sit in una, sive in duabus. Deinde in creaturis, et amor et verbum producitur ab una sola persona, quia nempe creaturæ verbum non est persona simul et intelligens et amans, uti verbum divinum quod est personaliter subsistens, intelligens et amans eadem voluntate cum Patre. Hinc

Dico 2 : Ad productionem Spiritus sancti in hac numero personali proprietate, quam nunc habet, requiritur tanquam conditio necessaria ut virtus spirandi prius origine seu ratione personaliter subsisteret, in duabus personis Patris ac Filii. Quia Spiritus sanctus prout nunc procedit, ex vi suæ proprietatis dicit habitudinem relativam ad Patrem et Filium; ergo per se respicit et requirit utramque personam ad suam productionem : et est amor ut duorum nexus. Atque sic quasi conciliatur sententia Scoti et Gabriel negantium ad productionem Spiritus sancti necessariam esse pluralitatem personarum cum sententia D. Thomæ et aliorum affirmantium. Denique:

An Pater et Filius sigillatim sit principium integrum et totale Spiritus sancti, an vero tantum uterque simul? Respondeo : Quidquid sit de modo loquendi, quod realiter tota virtus spirandi sit in utraque persona simul et in singulis, idque sufficiat ut quælibet earum per se sit spirator et principium Spiritus sancti perfectum et integrum; conditio tamen requisita ad hujus productionem prout in re est, non est in singulis personis, sed in utraque simul, quia utraque persona est necessaria ad talem productionem.

CAPUT VII.

An Pater et Filius sint unus spirator, unumque Spiritus sancti principium.

Dico 1 : Pater et Filius proprie et simpliciter sunt unum Spiritus sancti principium, et non plura, contra Durandum et Gregorium, volentes non esse unum in rigore, sed potius duo. Ita D. Thomas, Bonaventura, etc.; et hæc est mens conciliorum Lugdunensis et Florentini; dum enim dicunt *tanquam*, idem est ac dum dicitur, *Quasi unigeniti a Patre* (*Joan.* I, 14), ad explicandam rei claritatem. Et ratio est, ut supra diximus, quod ad unitatem substantivi sufficiat unitas formæ, nempe virtutis spirandi, licet immediata supposita multiplicentur, sive licet hæc forma sit in pluribus suppositis aut personis. Unde

Dico 2 : Propter eamdem rationem sunt unus Spirator, licet sint duo spirantes; quia *spirator* est nomen substantivum.

Dico 3 : *Spirator*, seu *unum principium* supponit immediate ac determinate pro subsistente in hac virtute spirandi, ita ut ex parte virtutis dicat singularitatem, ex parte subsistentiæ dicat communiter et confuse subsistens in hac virtute cum conditione sufficienti ad spirandum; ideoque potest tam de Patre et Filio simul, quam sigillatim prædicari, licet non possit aliqua persona determinate ut talis, de Patre et Filio simul prædicari. Quia *spirator* abstracte ex parte suppositi neutram personam determinate significat, sed tantum personam habentem talem virtutem.

Jam vero licet Pater habeat duplicem virtutem, scilicet generandi et spirandi, non tamen bene dicitur *duo principia;* quia ad pluralitatem non sufficit pluralitas formæ, nisi etiam multiplicentur supposita. Pater quidem ut est principium Filii, et Filius ut est principium Spiritus sancti, quia et sunt duo supposita, et per duas virtutes producendi formaliter diversas producunt, poterunt dici esse virtute duo principia : et ita ratione spectari ac distingui ut duo, sed non duo principia actu in re ipsa, quia substantiva non multiplicantur substantive nisi multiplicentur et supposita et formæ; hic non multiplicantur formæ, quia virtus generandi et spirandi in re non sunt plures : in re enim non distinguuntur actualiter.

LIBER XI.

De tertia persona Trinitatis, quæ Spiritus sanctus nominatur.

Hujus personæ tria sunt nomina : SPIRITUS SANCTUS, AMOR, DONUM. *Per primum indicatur relatio ad suum principium ; per secundum modus processionis ; per tertium quædam relatio ad creaturam : de quibus ordine agemus, quamvis de duobus primis jam multa dicta sint.*

—

CAPUT PRIMUM.

An tertia Trinitatis persona ratione suæ processionis recte ac proprie appelletur Spiritus et Amor.

Dico 1 : Nomen *Spiritus sancti* est ipsi maxime proprium, et quasi a Christo impositum dicente : *Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* (*Matth.* XXVIII, 19). *Tres sunt qui dant testimonium in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus* (*I Joan.* V, 7). Et ratio hujus nominis sumitur ex modo processionis tertiæ personæ : vox enim *spiritus* significat quamdam motionem ac impulsum ; et quia tertia persona a Deo procedit per voluntatem amantem, seu per amorem, qui per modum impulsus ac impetus concipitur, ideo vocatur *Spiritus ;* cumque hic amor substantialis et immaterialis, sit purissimus, ideo additur *sanctus*, nempe per essentiam ex vi processionis ; unde nomen *Spiritus sanctus* sumptum ex vi unius vocis incomplexæ est illi proprium et notionale, licet potuerit esse commune et Patri et Filio, cum uterque sit etiam et *spiritus* et *sanctus.* Hinc etiam ejus relationem personalem vocamus *spirationem* seu *spirationem passivam*, vel *processionem* nomine generali.

Dico 2 : Quamvis ex Scriptura non tam expresse habeatur nomen *Amoris* seu dilectionis dici personaliter ac propria notione de tertia persona, quia dum dicitur, *Dilectio ex Deo est* (*I Joan.* IV, 7), id potest aliter interpretari ; tamen ex usu Patrum et theologorum secundum propriam ac peculiarem notionem suam *Amor* appellatur, non solum per appropriationem nominis essentialis, sed etiam per particularem impositionem ; idque tum ob modum processionis Spiritus sancti, qui recipit a Patre et Filio spectantia ad voluntatem, v. g. esse charitatem et amorem, tum ob ipsam vocem *amor*, qui significat et ipsam amoris productionem, et ipsum terminum per illam productum.

CAPUT II.

Ex quarum rerum amore Spiritus sanctus procedat.

Dico 1 : Pater et Filius diligendo divinitatem suam producunt Spiritum sanctum ; uti enim Pater intelligendo suam divinitatem producit Verbum ; ita et amando producit Spiritum sanctum : iste enim divinitatis amor non est minus fecundus, utique infinitus, quam ejus intellectio. Fecundus autem hic amor, est essentialis seu per essentiam prout antecedit originem cujus est principium *quo ;* et est notionalis prout est in aliqua persona, quæ posset esse principium *quod* talis originis seu productionis.

Dico 2 : Item Pater et Filius seipsos diligendo, id est, unusquisque se et alium diligendo, producunt Spiritum sanctum. Unusquisque enim naturaliter amat se, ergo producit amorem ; similiter alterum amando.

Dico 3 : Pater et Filius producunt etiam Spiritum sanctum diligendo ipsummet Spiritum sanctum ; atque ita Spiritus sanctus etiam ex sui dilectione procedit. Amor enim quo Pater et Filius se diligunt, est adæquatus et comprehensivus omnis perfectionis naturæ divinæ ; cujus una perfectio est, esse in tribus suppositis. Ergo non possunt amare perfectissime naturam divinam, nisi etiam ament tria supposita, cum quibus habet intrinsecam connexionem.

Dico 4 : Eum etiam producunt, diligendo suam spirationem activam, quæ est necessaria cum natura divina, et relativa cum Spiritu sancto ; hic enim diligitur, et ergo illa, quia relativa simul diliguntur. Hic autem amor Spiritus sancti et spirationis activæ est per modum complacentiæ et benevolentiæ boni præsentis in re, licet per ipsammet dilectionem accipiat esse, quo præsens constituitur, non per modum desiderii, aut voluntatis futuri boni.

Dico 5 : Spiritus sanctus non procedit ex amore creaturarum in seipsis, sed tantum secundum eminentiale *esse* quod habent in Deo ; hoc eminentiale *esse* nil est aliud, quam ipsa creatrix essentia quatenus eminenter continet creaturas : et sic Deum amare creaturas, est amare suam essentiam seu amare æternas et increatas earum rationes, eminenter in sua mente contentas. Hoc enim *esse* increatum necessario amat. Jam vero non videtur Deus eodem modo amare res possibiles ut possibiles, quo eas cognoscit : quia eas cognoscit necessario secundum proprias naturas ut distinctas a sua essentia. Sed non eas amat necessario secundum proprias rationes, sed solum ut sunt in sua essentia divina, et ut denominantur possibiles a sua omnipotentia : nil enim amat necessario ad extra ; quoad creaturas futuras in aliqua temporis differentia secundum exsistentiam realem, quam habent objective præsentem in mente Dei, non potest Spiritus sanctus ex earum amore procedere, quia iste amor est liber, et præsupponit amorem necessarium jam exsistentem in tribus personis, seu personam Spiritus sancti jam spiratam ; naturalia enim sunt priora liberis, ergo non potest ab illo procedere, utpote se posteriori.

CAPUT III.

An Pater et Filius Spiritu sancto diligant se, vel creaturas.

Quamvis sancti Patres Augustinus, Hieronymus, Bernardus, etc., visi sint interdum uti quasi simili-

phrasi, non tamen istis verbis. Unde multi theologi censent istam propositionem in sensu proprio et rigoroso esse falsam. Quæritur ergo an Spiritus possit dici amor, quo Pater et Filius se diligunt; et maxime an sit id, quo se diligunt?

Dico 1 : Ista locutio ut in titulo proponitur, nec in Scriptura reperitur nec satis clare in Patribus. Aliud enim est : *Pater et Filius diligunt se amore, qui est Spiritus sanctus*; aliud : *Diligunt se Spiritu sancto;* item aliud : *Spiritus sanctus est dilectio qua Pater diligit Filium, et Filius Patrem.*

Dico 2 : Ista locutio formaliter sumpta potest in alio sensu proprio defendi : 1° Juxta Richardum a Sancto Victore, si verbum *diligere* significat producere alium diligentem, est vera : falsa autem, si significet formaliter diligentem. 2° Juxta D. Thomam verbum *diligere* potest ibi sumi pro actu notionali producendi amorem, sicque Pater et Filius diligunt Spiritu sancto tanquam termino dilectionis productivæ : sicut dicitur arbor florere floribus; quod non potest dici de verbo *spirare*, quia *spirare* tantum significat simplicem habitudinem. Sic ergo *diligere* significat productionem termini cum quadam unione affectiva producentiam in ipso; Pater et Filius uniuntur Spiritu sancto, seu nexu duorum, non informative, sed terminative. Denique si *diligere* sumatur essentialiter, potest Spiritus sanctus dici diligere se ipso

Dico 3 : Juxta D. Thomam potest dici Pater et Filius diligere Spiritu sancto nos et creaturas (nempe futuras), sicut dicitur Pater Verbo eas dicere.

CAPUT IV.

An Spiritus sanctus ex vi suæ processionis proprie et personaliter sit donum.

Dico 1 : Spiritum sanctum ex vi suæ originis procedere ut donum, hocque *doni* nomen in aliquo sensu illi esse proprium et personale. (D. Augustinus, et theologi.) *Accipietis donum Spiritus sancti* (*Act.* II, 38). *Donum Dei existimasti pecunia possideri* (*Act.* VIII, 20). Non intelligitur de dono ad intra, quo Pater donat Filio Spiritum sanctum et contra, seu communicat naturam divinam; non enim hoc est proprie donum, quia non est largitio libera, sed communicatio necessaria ac naturalis. Intelligitur ergo de dono ad extra, in quo tres veri doni proprietates reperiuntur, nempe dator seu Deus qui donare potest et donat gratuito, accipiens seu creatura rationalis, quæ est capax accipiendæ donationis; et res donata, seu Spiritus sanctus aptus donari vel ipse Deus. Nam dicitur : *Sic Deus dilexit mundum ut Filium unigenitum daret* (*Joan.* III, 13). *Si scires donum Dei*, etc. (*Joan.* IV, 10). *Non sicut delictum, ita et donum* (*Rom.* V, 15). Unde

Dico 2 : Donum potest de Deo dici tripliciter : 1° *Essentialiter*, seu absolute, sicque donum est commune tribus personis; per gratiam enim sanctificantem et gloriam donatur, seu communicatur divinitas, adeoque et personæ : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus* (*Joan.* XIV, 23), et ita Pater et Filius dat seipsum, uti et Spiritus sanctus, sive est donum. 2° *Notionaliter* notione communi saltem secundum rationem, denotando originem passivam; et sic Filius et Spiritus sanctus est donum, quod datur ab altero. 3° *Proprie et personaliter*, includendo amorem; et sic solus Spiritus sanctus, qui ex vi suæ processionis est amor et formalissime procedit ut amor, est propriissime donum, cum includat primam donandi rationem ex suæ originis vi. Itaque et ratione suæ essentiæ, et suæ originis seu proprietatis simul, est vere donum.

CAPUT V.

Cur processio Spiritus sancti non sit generatio, et cur ejus proprietas non sit filiatio.

Dico 1 : Est fidei dogma Spiritum sanctum non esse Filium : in Trinitate enim non duo, sed unicus Filius : *Unigenitus, qui est in sinu Patris* (*Joan.* I, 18). *Ut Filium suum unigenitum daret* (*Joan.* III, 16). *Filium suum unigenitum misit* (*I Joan.* IV, 9). Dum dicitur *primogenitus omnis creaturæ* (*Col.* I, 15), id est, Filius Dei, ut homo est. Et dum dicitur : Unigenitus de homine, qui habuit fratres (*Prov.* IV, 3), id fit vel tropice ob amorem, vel quia fuit unigenitus aliquo tempore. Isidorus autem dicens Filium esse tertiam Trinitatis personam, hanc numerat non ordine originis, sed spontaneo; seu unam ex tribus esse.

Dico 2 : Multi Patres et alii, cur verbum sit potius Filius quam Spiritus sanctus; quandoquidem Filius definiatur : *Persona vivens, procedens a vivente conjuncto in similitudinem naturæ*, quod videtur etiam Spiritui sancto convenire, hujus difficultatis solutionem vix reperiri posse, sed credendum mysterium dixerunt. Varii tamen varias hujus rei rationes attulerunt. Hanc affert D. Thomas : Verbum est Filius, quia procedit in similitudine naturæ secundum rationem suæ processionis; Spiritus sanctus non est Filius, quia non procedit secundum rationem similitudinis, sed per modum amoris. Pro cujus rei majori explicatione et difficultatis solutione hæc duo notanda judico :

1. Ut bene intelligatur quid sit habere quidpiam *ex vi suæ processionis;* nota quod licet divina attributa in re non distinguantur, habeant tamen virtualem distinctionem, qua unum possit esse principium *quo* unius actionis, v. g. misericordiæ, et non aliud, v. g. justitiæ, formaliter loquendo; sic in processionibus ad intra, prima persona producit secundam intelligendo, non amando : contra producit tertiam amando, non intelligendo. Potest ergo terminus unius processionis formaliter produci sub ratione unius attributi, v. g. voluntatis : et non alterius, v. g. intellectus. Unde habere quidpiam ex vi processionis, est habere illud tanquam formalem terminum vel rationem, sub qua talis processio ad ipsum tendit, v. g. Filius intelligentiam Patris, Spiritus sanctus dilectionem Patris et Filii. Sed quia in uno attributo reliqua includuntur, ideo uterque reliqua omnia etiam habet non sub formali ratione, sed

quasi materialiter. Jam vero per utramque processionem communicatur quidem tota natura divina, omniaque ejus attributa quoad rem; sed alia quasi materialiter, alia formaliter : ideoque non omnis terminus ibi productus ex vi processionis habet similitudinem cum producente, sine ulla imperfectione. Hinc Verbi processio est generatio, quia formaliter tendit in similitudinem naturæ; Spiritus autem sancti processio formaliter in amorem. Dein Verbo ex vi suæ processionis communicatur natura divina ut primario constituta in esse talis naturæ seu intellectualis; Spiritui autem sancto ex vi suæ processionis ea communicatur ut inclusa per identitatem in amore : ideoque prior productio habet veram generationis rationem, utpote formalis communicatio naturæ intellectualis ut natura est; posterior autem, non.

2. Ex dictis colligitur cur processio Spiritus sancti non sit generatio, nec ejus proprietas, filiatio; quia procedens ut amor, procedit ut aliquid consequens ad naturam intellectualem jam constitutam, non obstante inter divina attributa identitate; sicuti, v. g. appetitus ad esse rei. Intellectio enim est prima ratio formaliter constituens illam naturam : amor est quasi ad illam consequens; hinc vera est hæc causalis, *quia Deus intellectualis est, ideo amat*. Et juxta hoc exponi potest, quod multi theologi dixerunt : Verbum est Filius, quia procedit per modum naturæ (nempe intellectualis immediata emanatione); Spiritus sanctus non est Filius, quia procedit per modum voluntatis. Et fortasse id idem voluerunt sanctus Augustinus et alii Patres.

CAPUT VI.

Cur Spiritus sanctus non procedat ut imago Patris et Filii.

Quamvis quidem antiqui Patres vocent Spiritum sanctum, imaginem Filii, tamen dicendum est eum non esse imaginem Patris, aut Filii; ac proinde solum Verbum esse proprie imaginem in Trinitate : ita D. Thomas, Augustinus, Athanasius, etc. Bonaventuræ ratio est, quia non procedit ita similis Patri, sicut Verbum; hoc enim procedit cum virtute producendi ad intra, ille autem, non. Sed hæc ratio merito rejicitur a sancto Thoma; uti et rejicienda est ratio Ruperti, qui ait Filium esse imaginem, quia imago est tantum unius, et Filius procedit ab uno; Spiritum sanctum esse tantum similitudinem, quia similitudo est plurium, et Spiritus sanctus procedit a duobus. Sed melius sic sanctus Thomas : Filius est imago, quia non solum procedit in re similis, sed etiam formaliter ex modo suæ processionis, nempe per intellectum qui per se tendit ad assimilationem; Spiritus autem sanctus, licet in re sit similis, non tamen formaliter et ex vi suæ processionis, quia procedit ut amor. Itaque Verbo ex vi et modo suæ processionis communicatur natura divina ut intellectualis est, atque adeo secundum propriam rationem essentialem, juxta quam attendi debet naturalis similitudo in Deo, ac imago. Spiritui autem sancto communicatur natura divina solum sub ratione amoris, quæ non ita formaliter ac per se primo constituit essentiam, propter quod non procedit similis in natura ex vi et formalitate suæ processionis, ideoque non est imago.

LIBER XII.

De missione divinarum personarum.

(*Non agitur hic de prædicatis communibus et quasi essentialibus, quæ conveniunt tribus simul personis ratione unius naturæ, unius intellectus, voluntatis, potentiæ, de quibus hoc est dogma:* Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa, v. g. *creare, gubernare*, etc., *sed de missione, quæ inter prædicata notionalia a theologia ponitur, et quæ de divinis personis dicitur ex tempore, et cum relatione ad creaturas, fundata in mutatione, non in Deo, sed ad extra facta in creaturis vel in inceptione earum, per denominationem extrinsecam.*

CAPUT PRIMUM.

Quid sit missio divinarum personarum.

Nota : Supponitur 1° dari missio : nam dicitur : *Qui misit me Pater* (*Joan.* VIII, 18). *Quem ego mittam vobis a Patre* (*Joan.* XV, 26). 2° Missio activa et passiva in hominibus esse motio aut regressus alicujus ab aliquo, in ordine ad aliquem terminum, locum aut effectum; quæ motio fit vel per jussum, aut consilium, aut impulsum, v. g. mittere lapidem, lapis missus vel sagitta : arbor mittit flores. 3° Missio potest convenire Christo ut homini, et ut Deo; sed ut Deo, sine imperfectionibus, quæ comitantur creaturæ missionem, v. g. separationem unius ab alio, mutationem loci, etc. His positis :

Dico : Missio divinæ personæ est processio ejus cum habitudine seu connotatione temporalis effectus. Est contra eos qui dicunt missionem nil aliud esse, quam processionem unius personæ ab alia, ita ut sicut arbor dicitur mittere flores, ita Pater dicitur mittere Filium, generando illum; et contra Magistrum, Scotum, Bonaventuram, etc., volentes missionem esse tantum operationem alicujus effectus temporalis, quia missio temporalis est, et ex tempore denominat personam : ita illi. Sed assertio nostra est D. Thomæ, Durandi, Cajetani, etc. Et probatur prima pars ex Augustino, qui ait : *Filius mittitur, non quia minor, sed quia quædam emanatio claritatis Dei*; et ex Cyrillo, qui ait : *Missum se Filium a Patre dicit, non mutatione locorum, sed sicut calorem ab igne, vel splendorem a luce*, etc. Missio enim includit egressum missi a mittente, et inter personas divinas non est egressus nisi secundum processionem. Probatur secunda pars : Missio debet esse notionalis, alioqui non distingueretur a

prædicatis communibus ; et debet habere temporalem respectum ad extra, alioqui non distingueretur a notionibus mere internis et æternis. Ergo ratione *prioris* conditionis includit internam processionem ; et ratione *posterioris* addit temporalem effectum, uti de se Christus ait : *Exivi a Patre* (nempe per æternam generationem), *et veni in mundum* (nempe per assumptam humanitatem) (*Joan.* XVI, 28). Unde non repugnat missionem esse temporalem, licet includat processionem æternam, quia si ex re æterna et temporali aliquid in tempore coalescit, istud compositum est temporale. Itaque in missione est duplex relatio : una realis missi ad mittentem, quæ non est diversa a proprietate personæ missæ ; et altera rationis et temporalis ad creaturam.

CAPUT II.

Quibus personis divinis mitti conveniat, et an Pater possit mitti.

Dico 1 : Pater non mittitur, quia mitti passive involvit passivam originem qua Pater caret. Potest tamen venire, se dare, se donare, quod est commune tribus personis, non notionale. Dum dicitur Verbum mittere se ipsum : id est, ut Deus mittit se ut hominem ; improprie tamen.

Dico 2 : Filius et Spiritus sanctus mitti possunt. De Filio dicitur : *Misit Deus Filium suum* (*Galat.* IV, 4) ; et de Spiritu sancto : *Quem Pater mittet in nomine meo* (*Joan.* XIV, 26). Quia in utraque ista persona potest esse vera habitudo ad mittentem propter relationem originis. Persona autem procedens ex vi suæ processionis accipit et potestatem operandi, et auctoritatem se alicui communicandi novo modo, utpote accipiens omnipotentiam et liberam voluntatem ab eo, a quo procedit. Sed quamvis in ordine ad decreta libera una persona non possit aliquid velle, quin id etiam simul velit alia liberrime sine ullo originis ordine, omnes enim tres personæ simul quasi uno impetu se libere determinant ad hoc vel illud objectum extra se sine ulla sui mutatione, tamen propter ordinem originis, quem inter se habent, intelligitur persona procedens primario velle quidquid omnes volunt ; quia persona procedens ex vi suæ originis accipit a producente totum ipsum actum, quo libere vult, cum tali concordia, ad personam producentem, ut necessario sit volitura, quidquid altera voluerit. Hinc in ipsamet libera determinatione intelligitur persona prior origine habere quasi primarias partes respectu alterius posterioris origine, veluti fons istius determinationis ; et hoc sufficit ut dicatur mittere etiam quoad dandam, aut quasi imprimendam eundi voluntatem.

CAPUT III.

Quænam persona possit aliam mittere.

Dico 1 : Omnis et sola persona producens potest mittere, nempe Pater et Filius : quia missio includit processionem, per quam persona missa accipit virtutem et auctoritatem operandi, seu faciendi id, ad quod mittitur. Unde nec orans, nec minister sacramenti, v. g. absolvens, confirmans, ordinans, licet dicat : *Accipe Spiritum sanctum*, non mittit tamen Spiritum sanctum, quia non sunt principium personæ Spiritus sancti, nec causant effectum gratiæ ; minister enim sacramenti non dat Spiritum sanctum, sed applicat instrumentum, id est sacramentum, quo Deus dat gratiam, per quam venit in animam, non ob ministrum, sed ob suam promissionem ; non est ergo minister, qui Deum in animam mittit, sed est instar offerentis chirographum, id est solum efficit sacramentum, quod est proximum instrumentum, quo Deus causat gratiam et venit in animam ; nec ille ullam habet auctoritatem in personam missam.

Dico 2 : Persona producens, potest solum mittere personam quam producit, quia respectu alterius non habet eam auctoritatem seu habitudinem, quam vox *mittere* importat : unde Pater potest mittere duas personas, Filius unicam, Spiritus sanctus nullam ; dum enim dicitur : *Dominus misit me et Spiritus ejus* (*Isa.* XLVIII, 16) ; vel Isaias id de se misso a Domino et Spiritu sancto intelligit, vel intelligitur de Christo ut homine : *Spiritus Domini super me*, etc. (*Isa.* LXI, 1) ; *Quod in eo natum est, de Spiritu sancto est* (*Matth.* I, 20). Divus Thomas volens explicare verba D. Augustini docentis Verbum ut Verbum missum esse a Spiritu sancto, distinguit vocem *mittere :* 1° prout significat personam mittentem esse principium personæ missæ : et sic Verbum non mittitur a Spiritu sancto ; 2° prout significat solam personam mittentem ut principium effectus, secundum quem fit missio, et sic tota Trinitas mittit personam missam ; sed hæc explicatio vocis *mittere* non videtur in Scripturis reperiri, estque impropria.

CAPUT IV.

An missio divinæ personæ, alia sit invisibilis, alia visibilis, et de utriusque ratione et modo.

Dico 1 : Tripliciter missio dividitur : 1° ex parte personæ mittentis et missæ ; 2° ex parte effectus seu termini ad quem tendit, qui est donum gratiæ sanctificantis et consummatæ seu gloriæ : non autem donum naturæ, quia per hoc persona divina non incipit esse novo modo indebito in re præexsistente, missio enim fit ad rem jam exsistentem ; 3° ex parte modi. Unde missio, alia *invisibilis*, quæ fit modo interno et spirituali : *Charitas Dei diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis* (*Rom.* V, 5) ; alia *visibilis*, quæ ad sensibilem terminum, vel per sensibile signum manifestatur : *Misit Deus Filium suum factum ex muliere* (*Galat.* IV, 4).

Dico 2 : Missionem invisibilem et visibilem inter se condistingui, nec unam in altera includi, nec opus esse ut simul missio invisibilis fiat, quoties fit visibilis : Probatur : 1° *Visibilis Filii Dei missio* in incarnatione facta est sine ulla invisibili. Nam invisibilia gratiæ dona tunc data B. Virgini et Spiri-

tus sanctus per gratiam sanctificans animam Christi, sunt extrinseca missioni Verbi; et unio Verbi cum humanitate quæ est unica eam sanctificans, dicit tantum unum novum modum exsistendi Dei in creatura, non duplicem missionem. Deinde licet tota Trinitas invisibiliter sit operata incarnationem, et sola persona Verbi eam terminaverit, non tamen ibi una missio ex duabus componitur; sed duplex diversæ missionis ratio est : una, per quam tota Trinitas est peculiari modo in illa humanitate, alia per quam Verbum illam terminat. 2° *Visibilis missio Spiritus sancti* in Christi baptismate sub specie columbæ etiam facta est sine invisibili; quia Spiritus sanctus tunc nullum gratiæ effectum, aut augmentum, cujus Christus incapax erat, operatus est; et novos actus virtutum, quos tunc exercuit, ex habitibus præhabitis, et ex sua scientia supernaturali, non ex novis gratiæ actualis donis faciebat. Nova autem gratiæ dona tunc sancto Joanni data, sunt isti ad Christum missioni extrinseca. Et licet hæc visibilis indicet aliam invisibilem in tempore Christi incarnationis præcessisse, ut ait D. Thomas, non tamen una includit alteram, imo tempore sunt separatæ; sed una est signum alterius, et sic inter se distinguuntur ut exemplar et imago.

Dico 3 : Potest dari et datur missio quæ quasi componitur ex duplici ratione, nempe invisibili includente internam missionem cum externa illius manifestatione, v. g. missio Spiritus sancti in die Pentecostes : *Repleti sunt omnes Spiritu sancto* (*Act.* II, 4); et dum Christus insufflavit in apostolos dicens : *Accipite Spiritum sanctum* (*Joan.* XX, 22); et sic forte omnis visibilis missio Spiritus sancti fit ad homines, excepta illa jam dicta missione ad Christum, quia ipse erat sanctificator. Sed hæc missio mista ex invisibili Spiritus sancti adventu, et ex visibili manifestatione seu signo, non impedit divisionem in missionem invisibilem et visibilem inter se condistinctas; quia in hac missione totum fit per modum unius actionis, et cum quadam illarum partium inter se connexione. Sicut bene dividitur substantia in materialem et immaterialem, et tamen homo est compositus ex utraque.

Dico 4 : Hæc est differentia inter invisibilem et visibilem missionem. *Invisibilis* dicit duo : nempe *positivum*, seu specialem Dei effectum, ratione cujus dicitur Deus speciali modo supernaturali esse de novo in creatura, ad quam mittitur; et *negativum*, seu novum modum exsistendi Dei in ista creatura, qui nec sensibilem terminum habeat, nec sensibili signo manifestetur. *Visibilis* requirit, ut divina persona procedens novo modo visibili aut sensibili incipiat esse in creatura, cum habitudine ad sanctificationem animæ rationalis; non vero ad naturæ dona, ut supra jam dictum est contra Durandum. Hæc visibilis est duplex : alia in essendo seu substantialiter, v. g. incarnatio Verbi; alia in significando et repræsentando divinam personam, ut procedentem ab alia ad hominem sanctificandum. Et hæc repræsentativa iterum duplex : alia pure repræsentativa seu notificativa missionis invisibilis jam in tempore antecedenti factæ; alia repræsentativa et simul effectiva internæ sanctificationis seu ita repræsentans, ut eam nunc fieri indicet. Repræsentativa futuræ tantum sanctificationis, videtur non dari.

CAPUT V.

De invisibili divinarum personarum missione, et de omnibus ad illam spectantibus.

Nota : Cum missio hæc significetur per modum cujusdam motus, maxime attendendus est locus seu terminus, et persona ad quam mittitur persona divina, et ad ejus effectum, id est dona gratiæ, circa quæ varii errores : 1° dicentium dari tantum dona creata, aut gratiam, non ipsam personam divinam; 2° dari solam Spiritus sancti personam, non alias personas; 3° dari quidem dona gratiæ, sed absolute ea non esse necessaria ad talem missionem, ut non simpliciter necessaria ad hominis justificationem. Contra quos

Dico 1 : Non potest fieri nec intelligi specialis missio Spiritus sancti ad animam hominis sine reali mutatione facta in ipso homine; quia persona divina non potest donari aut mitti nisi per extrinsecam denominationem, quæ non potest illi tribui, nisi fiat realis mutatio in creatura, ex qua ista denominatio resultet. In Deo enim non potest haberi mutatio, sed in homine per donum gratiæ, per quod Spiritus sanctus novo modo in illo exsistit.

Dico 2 : Missio invisibilis propria et perfecta non fit sine gratia sanctificante, quæ includit charitatem, fidem, spem cum aliis virtutibus et donis gratiæ comitibus (D. Thomas, etc.). Quia necessaria est realis mutatio, quæ superat ordinem et debitum naturæ; ergo ut sit perfecta, debet fieri per gratiam sanctificantem, vel consummatam gloriæ : *Qui manet in charitate, in Deo manet* (*I Joan.* IV, 16). Proprie enim dicitur Spiritus sanctus mitti, quando nobis datur ut in nobis sit et inhabitet; non inhabitat autem nec manet, nisi in sanctificatis et justis per gratiam. Ergo : *In malevolam animam non introibit sapientia*, etc. (*Sap.* I, 4); *Infinitus thesaurus*, etc. (*Sap.* VII, 14); *Nescitis quia templum Dei estis*, etc. (*I Cor.* III, 16). Est contra eos qui volunt etiam mitti Spiritum sanctum per donum fidei informis: per inspirationes sanctificationem antecedentes, per gratiam gratis datam.

Dico 3 : Quando Deus infundit animæ creata gratiæ sanctificantis dona, tunc etiam simul personæ divinæ homini dantur, et ejus animam inhabitare incipiunt, ideoque istorum donorum interventu Spiritus sanctus invisibiliter mittitur : Patres et theologi communiter; ita ut D. Thomas vocet errorem, sententiam dicentium non dari Spiritum sanctum, sed ejus dona. Sic enim Scripturæ loquuntur : *Membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est*, etc. (*I Cor.* VI, 19); *Charitas Dei diffusa*

est *in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis* (*Rom.* v, 5); item I Joan. iv, 9, et Joan. xiv, 23. Quomodo autem persona divina, seu Deus habitet in nobis et detur nobis ultra sua dona creata, sic respondeo juxta D. Thomam quod Deus tunc per gratiam et charitatem detur et maneat in anima ut objectum cognitum et simul amatum, perfecte eum cognoscente et simul perfecte eum amante, per modum amici intime amati, qui non utcunque objective dicitur esse in amante, sed tanquam bonum intime præsens quo homo fruitur, et intra ipsum amantem exsistens, ut eum peculiariter custodiat et regat, utque ab eo in corde suo colatur. Imo si per impossibile prius non exstitisset in ista anima præsens, infusa gratia et charitate in ea, statim ad eum veniret per personalem præsentiam ac in ea maneret personaliter.

Nec tantum Spiritus sanctus mittitur infusione gratiæ primo sanctificantis, sed etiam in ejus augmento, intensivo : tunc enim incipit esse ibi modo magis perfecto : et quilibet gratiæ gradus potest secum afferre divinam personam : uti et quando per augmentum extensivum sive gratiæ gratis datæ, sive sanctificantis peculiariter sanctificatur persona ad peculiares effectus et actus, v. g. apostoli in die Pentecostes ; aut recipiens sacramentum ad tales actus per gratias sacramentales, tunc ad illam fit proprie missio, licet prius sancta fuerit. Collatio autem gratiæ gratis datæ sine gratia sanctificante, vel in homine justo sine ejus augmento, non sufficit ad propriam missionem, quia novum exsistendi Dei in homine modum non affert.

Dico : In missione invisibili nunquam mittitur una persona sine alia ex iis quæ mitti possunt . quia quodlibet gratiæ donum est ab utraque persona , et illius ratione utraque est novo modo in creatura ; ergo utraque mittitur, et cum illis Pater venit : *Ad eum veniemus et mansionem*, etc. (*Joan.* xiv, 23) ; sed non mittitur quia non procedit. Per antonomasiam tamen dicitur Filius mitti per dona intellectus, Spiritus sanctus per dona voluntatis.

Denique patet ad solam creaturam rationalem, quæ sola capax est gratiæ et fruitionis Dei, fieri posse missionem.

CAPUT VI.

De visibilibus Spiritus sancti missionibus.

Dico 1 : Visibilis Spiritus sancti missio non est tantum in visione imaginaria, qualis sæpe fuit prophetica revelatio , sed in signo externo perceptibili, quod sensus externos, nempe oculos vel aures movere possit, et hujusmodi missiones quatuor præcipuas invenimus in Evangelio.

1. Quando Spiritus sanctus in Christi baptismo descendit sub specie columbæ visæ non tantum a Joanne et Christo, sed ab aliis etiam astantibus, et audita verba : *Hic est Filius meus dilectus* (*Matth.* iii , 17).

2. Quando in Christi transfiguratione apparuit sub nubis lucidæ specie, repræsentantis futuram gloriam, aut abundantem Christi doctrinam : *In splendenti nube Spiritus sanctus visus est*, canit Ecclesia.

3. Quando Christus post resurrectionem statu corporeo et sensibili ad dandum Spiritum sanctum pro potestate remittendi peccata insufflavit in discipulos, et dixit eis : *Accipite Spiritum sanctum* (*Joan.* xx, 22).

4. Quando in die Pentecostes descendit Spiritus sanctus in apostolos sub specie soni sensibilis per externum auditum, et spiritus seu venti vehementis corporaliter facti, et ignitarum linguarum corporaliter etiam visarum ; quamvis sanctus Augustinus dubitet an oculo corporis, an vero mentis hæ sint visæ.

Inter has visibiles missiones possunt etiam reponi illæ, quæ initio Ecclesiæ fiebant, quando per impositionem manuum apostolorum dabatur Spiritus sanctus signo probabiliter externo, v. g. ignitæ linguæ ut in die Pentecostes, vel alio : *Cecidit Spiritus sanctus super eos, sicut et in nos initio* (*Act.* xi, 15).

Saltem effectus postea erant visibiles : *Audiebant illos loquentes*, etc. (*Act.* x, 46).

Dico 2 : Quoad externum missionis signum, quodlibet esse potest : cæterum in quatuor supra relatis missionibus fuit signum sensibile vel per auditum vel per visum ; ejus autem materia fuit aerea et vera, nisi quod de igne posset dubitari an verus ignis ; et de columba in Christi baptismo alibi vide : signi forma fuit color, lux, sonus, hoc signum debet esse novum et transiens cum aliqua analogia ad repræsentandos missionis effectus. Unde in sacramentis non est visibilis missio, licet sint signa gratiæ ; item debet illud esse a Deo ut causa principali, licet immediate fiat a causa secunda, v. g. ab angelo.

Dico 3 : Quamvis missio visibilis sit quoad efficientiam a tota Trinitate, tamen quoad repræsentationem, est solius Spiritus sancti ; seu solam Spiritus sancti personam repræsentat ac significat signi forma. Non est tamen verisimile in Veteri Testamento id factum fuisse, ut per aliquod signum externum una persona divina potius repræsentaretur quam altera ad inhabitandum in anima per gratiam sanctificantem.

Dico 4 : Denique inter missiones invisibiles et visibiles differentia multiplex : invisibiles enim et in angelis et in hominibus, in omni lege et tempore factæ sunt et fient ad finem mundi usque. Visibiles in solis hominibus, et solum post Christi adventum factæ sunt, et pauco tempore durarunt. Invisibiles habent connexionem cum processione personarum ; visibiles non . Invisibiles multæ, et numero diversæ ; visibiles paucæ, et specie diversæ. Particulares quatuor supra relatarum missionum visibilium expositiones, vide in tom. II *De Incarnatione.*

TOMUS SECUNDUS.

DE ANGELIS.

LIBER PRIMUS.

De angelorum natura, productione, et attributis quasi substantialibus.

CAPUT PRIMUM.

An sit certum dari in mundo creaturas intellectuales homine superiores, quas angelorum nomine significamus.

Dico 1 : Contra atheos et Sadducæos certum est de fide substantias illas, quas Scriptura vel angelos vel iniquos spiritus vocat, esse intellectuales seu habere naturam intellectualem Nam dicitur : *Angeli eorum..... vident faciem Patris mei, qui in cœlis est* (*Matth.* xviii, 10). Laudant Deum, custodiunt homines (*Psal.* xc, 11), dirigunt, illuminant, docent, tuentur, ut videre est passim in Scriptura. Peccant, et fiunt pœna digni : *Angelis peccantibus non pepercit Deus* (*II Petr.* ii, 4). Ergo habent liberum arbitrium et intellectum. Deinde cum sit Deus et intellectualis, et omnipotens, potuit creaturas intellectuales facere.

Dico 2 : Certum est angelos in gradu intellectuali, seu in usu rationis esse homine perfectiores quoad naturam. Nam dicitur de omni homine, et etiam, juxta sanctum Paulum, de Christo ut homine : *Minuisti eum paulo minus ab angelis* (*Psal.* viii, 7 ; *Act.* ii, 6) ; et licet loco *angelis malachim*, ponatur *Eloim Deo* in Hebræo, tamen id nomen tribuitur etiam angelis, et ita intelligitur ab Hebræis et sancto Paulo. Nec Christus fuit tantum paulo seu brevi tempore minoratus ab angelis ob statum passibilem, sed etiam ob naturam humanam. Deinde malis angelis dicitur : *Non est super terram potestas, quæ comparetur ei* (id est Satanæ) (*Job* xli, 24). Si potestate superiores, ergo et natura, sicut passim Scriptura de iis loquitur; ut patet etiam ex effectis energumenorum et magorum patet, quæ non possunt Deo tribui, utpote sæpius mala, et contra ipsum Deum ; nec animabus separatis quæ non sunt tunc fortiores quam dum corpori conjunctæ erant et detinentur in loco assignato, ex quo non solent exire.

Dico 3 : Certissimum ergo est dari angelos, seu quasdam substantias intellectuales, Deo inferiores, homine superiores, invisibiles et insensibiles nobis. Variæ sancti Augustini locutiones pie explicandæ sunt vel de capacitate gratiæ et gloriæ, vel de gradu intellectuali, vel, etc.

CAPUT II.

An angeli sint æterni, vel esse incœperint.

Nota : Duobus modis potest aliquid esse æternum : nimirum vel ab intrinseco, id est ex se et non ab alio ; vel ab extrinseco alterius influxu æterno. Primum est æternum tam a parte ante quam a parte post ; secundum, cum ab alio pendeat, potest esse vel tantum æternum a parte ante, et non a parte post ; vel contra. Jam vero

Dico 1 : Certum est de fide angelos non esse æternos ab intrinseco, seu essentialiter, neque ex aliqua absoluta necessitate ac per se. Habent enim suum esse non a se, sed a causa efficiente, adeoque non habent necessitatem essendi a se, nec æternitatem ; dein Deus poterat illos non creare, nec iis egebat. Estque Creator omnium visibilium et invisibilium. Sunt opera Dei : *Dixit, et facta sunt* (*Psal.* xxxii, 9) ; *In ipso condita sunt universa, sive Throni, sive Potestates*, etc. (*Col.* i, 16).

Dico 2 : Angeli non sunt æterni a parte ante, sive non fuerunt creati ab æterno. Licet non possit ratione demonstrari impossibilem esse creationem æternam ex libera Dei voluntate; tamen conclusio certa est, tum ex theologis, tum ex Patribus. Deinde probatur ex Scriptura, dicente, sapientiam fuisse, antequam quidquam crearet : *Antequam quidquam faceret a principio* (*Prov.* viii, 22); *Ante omnem creaturam* (*Eccli.* xxiv, 5). Denique sic Deus volui libere eos creare in tempore, et sic congrueba Sanctus Basilius loquitur tantum de eorum statu æterno a parte post, non a parte ante.

CAPUT III.

Quando angeli creati fuerint.

Dico 1 : Omnes theologi et Patres in hoc conveniunt, quod hic mundus corporeus et cœli non fuerunt creati ante angelos; sed quæritur an angeli fuerint creati ante hunc mundum. Unde

Dico 2 : Quamvis multi ex Patribus, tum Græcis : nempe Origenes, Basilius, Nazianzenus, Chrysostomus ; tum Latinis : nempe Clemens, Ambrosius, Hilarius, Hieronymus, senserint angelos ante mundum corporeum creatos fuisse, probentque : *Ubi eras, quando ponebam fundamenta terræ.....*

cum me laudarent simul astra matutina (*Job* XXXVIII, 4, 7)? Item : *Ipse est* (Behemot seu Lucifer) *principium viarum Dei* (*Job* XL, 14), id est, creaturarum; tamen theologi communiter dicunt eos non fuisse creatos ante mundum corporeum, sed simul cum illo : ita D. Thomas, Epiphanius, Procopius, Augustinus, Beda, etc. : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul* (*Eccli.* XVIII 1); nempe tam corporalia quam spiritualia; simul, id est, humano modo seu brevi sex dierum spatio, vel collectim. *In principio* (seu ante omnia) *creavit Deus cœlum et terram* (*Gen.* I, 1); sub nomine *cœli* comprehenduntur angeli, cum ipse Moyses sæpius de iis mentionem faciat in suo Pentateucho. Dein concilium Lateranense, c. *Firmiter* sic habet : *Qui sua omnipotenti virtute simul, ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, et deinde humanam.* Non existimo tamen per hoc voluisse concilium rem definire de fide, imo negat Vasquez id potuisse definire, sed male; cæterum esset nunc temerarium isti concilio contradicere. Dein juxta D. Thomam, Deus creavit mundum per modum unius perfecti artificii, constantis ex rebus corporalibus et spiritualibus; ergo ambas simul creavit. Præterea quando angeli peccarunt, jam cœli creati erant: dicitur enim : *Quomodo cecidisti de cœlo, Lucifer?* (*Isa.* XIV, 12.) *Videbam Satanam tanquam fulgur de cœlo cadentem* (*Luc.* X, 18). Item ignis et inferi erant creati : *Ite in ignem æternum*, etc. (*Matth.* XXV, 41); *Prælium magnum factum est in cœlo* (*Apoc.* XII, 7). Sed peccarunt paulo post suam creationem; ergo fuerunt creati simul cum mundo.

Jam vero ad testimonia allata supra, sic respondetur : dum dicitur : *Cum me laudarent astra matutina* (*Job* XXXVIII, 7), intelligitur eo instanti quo creabantur simul cum cæteris rebus; vel dic astra fuisse facta quarto die post angelos. Quoad Behemot, qui dicitur *principium viarum*, id est in principio cum aliis rebus creatus, est primus dignitate, et nil ante illum creatum. Dein dum dicitur : *Quam promisit ante tempora sæcularia* (*Tit.* I, 2), id est promisit Deus suæ sapientiæ ab æterno (seu prædefiniendo proposuit), non angelis, alioqui debuissent esse creati ab æterno. Deinde licet ibi ageretur de promissione Dei ad extra, nullibi tamen legitur id angelis promisisse. Denique Deus nullius creaturæ laude aut consortio eguit in sua æternitate.

CAPUT IV.

Ubi angeli creati fuerint.

In re satis dubia *dico* hæc ut probabiliora : 1° Videntur creati angeli esse intra hunc mundum corporeum cum ubicatione indistanti ab aliquo corpore determinato, et ut verisimilius, omnes in eodem loco contra quosdam putantes bonos angelos in cœlo creatos, malos in aere inferiori. Creati enim sunt per modum unius reipublicæ et corporis mystici. Imo non videtur probabile bonos cum malis simul creatos fuisse in regione aeris contra Rupertum qui putavit male eos esse corporeos, et quoad sua corpora formatos esse ex aere. 2° Nec videntur creati in cœlo empyreo, quod debuit esse semper ab omni peccato immune : uti ipse Adam non fuit creatus in paradiso terrestri, nec ita angeli in cœlesti, contra D. Thomam et alios. Et ipse D. Thomas sentit superiores angelos in empyreo creatos, inferiores vero, v. g. præsides astrorum et elementorum creatos in propriis locis inferioribus, singulos in singulis. 3° Denique videntur creati in cœlo proximo sub empyreo, vel sidereo; unde dicitur : *In cœlum conscendam* (*Isa.* XIV, 14), et sic a loco meriti, aut demeriti transierunt ad locum præmii vel supplicii.

CAPUT V.

An angeli sint in sua substantia omnino corporei.

Nota 1 : Supponuntur angeli esse supposita, sive res in sua natura completa intellectuali subsistentes, uti homines in sua.

Nota 2 : Quidam ex antiquis philosophis senserunt angelos quoad totam entitatem substantialem suæ naturæ, esse omnino corporeos, quem errorem secuti sunt Sadducæi : vel potius asserebant nec Deum nec angelos esse, vel forte illum et hos esse corporeos; imo quidam ex Catholicis licet faterentur Deum esse incorporeum, tamen putarunt omne creatum esse corporeum, adeoque angelos et animas hominum esse corpora tenuia et subtilia. Sed

Dico : Certum est angelos non esse sic omnino corporeos : cum enim Deus sit incorporeus, potuit facere creaturam incorpoream sibi similem; adeoque maxime angelicam, quæ est in supremo gradu creaturarum. De fide est hominem non esse pure corporeum, contra errorem Tertulliani dicentis animas esse corporeas, et ex corpulentis seminibus exoriri; ergo multo minus angeli erunt pure corporei cum sint hominibus perfectiores. Quoad vero Catholicos qui aliter senserunt, vel dicendi sunt sine pertinacia errasse, quia tunc nondum erat tam clare patefacta veritas; vel dum Hilarius et Cæsarius omne ens creatum vocant corporeum, intelligunt non esse purum actum sine ulla potentialitate et infinitum, sicuti est Deus. Et quia angeli sub specie humana apparuerunt, ideo septima synodus permisit in ea forma depingi, non autem agit de eorum corporibus.

CAPUT VI.

An angeli sint compositi ex corpore et spiritu.

Dico angelos esse substantias omnino spirituales et incorporeas, seu non habere compositionem substantialem ex una parte corporea, et alia incorporea. Nec ita nunc certum est, ut pene manifesta sit definitio contra antiquos Patres quosdam, tum Græcos, v. g. Origenem, Cæsarem, etc., dicentes eos habere corpora subtilia et tenuia; tum Latinos, v. g. Augustinum dicentem eos habere corpora aerea, esse animalia ætherea; et Rupertum, etc., quorum rationes statim refellentur.

Probatur 1 : Angeli in Scriptura vocantur spiritus : *Omnes sunt administratorii spiritus* (*Hebr.* I,

14). *Qui facis angelos tuos spiritus* (*Psal.* CIII, 4); quamvis ista vox *spiritus* possit etiam ibi pro *vento* sumi, referente eorum velocitatem. Dicuntur esse *septem spiritus in conspectu throni Dei* (*Apoc.* I, 4); *Spiritus immundi* (*Matth.* X, 1); *Assumit alios septem spiritus nequiores se* (*Luc.* XI, 26). Spiritus autem sumitur pro re omnino incorporea, et complete subsistenti, quando nil aliud additur. Ergo, etc.

2. Ex concilio Laterano quod citavi supra cap. 3. Dico 2 : Et licet non videatur clare id definiisse de fide, tamen contrarium sentire sine temeritate nunc aliquis non posset.

3. Ex Patribus Dionysio, Athanasio, Gregorio Nysseno, Chrysostomo, Cyrillo, Damasceno, Leone, Hieronymo, etc., quorum vide verba in contextu P. Suarez.

4. Ex unanimi theologorum consensu.

5. Ratione. 1° Angeli boni et mali penetrant corpora, v. g. cœlos, cubiculum clausum, etc.; imo dicitur intrasse una legio dæmonum, scilicet 6666 in corpus hominis (*Luc.* VIII, 30). 2° Ad perfectionem operum Dei pertinuit, ut sicut produxit substantiam incompletam intellectualem et pure incorpoream, id est hominis animam (quod fide certum est), ita etiam produceret alias completas, similes sibi in modo et subsistendi et intelligendi sine corpore. 3° Corpus unitum spiritui nil deserviret angelo ad suas operationes proprias.

Quoad Patres olim contrarium sentientes, quidam dicendi sunt tropice locuti fuisse, v. g. vocasse spiritum aereum propter subtilitatem invisibilem; animam angeli, id est vitam angeli. Augustinus videtur postea suam opinionem retractasse. Bernardus fuit in hac re dubius; vel loquitur de corpore quod angeli interdum assumunt ut instrumentum ad quasdam externas operationes. Jam vero quod dicitur : *Cum ingressi essent filii Dei ad filias hominum* (*Gen.* VI, 4), id non intelligitur de angelis, quasi inde colligeretur esse corporeos, sed de posteris Seth bonis, qui cœperunt jungi matrimonio cum filiabus posteris mali Caini.

CAPUT VII.

An in angelis sit aliqua substantialis compositio.

Dico 1 : Certum est angelos non componi ex partibus integralibus utpote quantitatem molis requirentibus; nec ex materia, ex qua substantiæ corporeæ componuntur.

Dico 2 : Neque angeli componuntur ex materia quadam spirituali, incapaci extensionis quantitativæ, quæ sit vera substantialis potentia realiter distincta a forma substantiali, et hac forma indigens ad exsistendum : ita D. Thomas contra quosdam, quos refert, et alii. Probatur ex Patribus vocantibus angelos immateriales, seu cujusvis materiæ expertes, et exemplo animæ rationalis, quæ sive conjuncta corpori sive separata, simplex est entitas substantialis carens compositione partium essentialium, nempe materiæ et formæ, etiam spiritualium; quanto ergo magis tota natura angelica erit simplex in sua essentia, excludens illam compositionem ut pote nobilior et perfectior?

Dico 3 : Natura angelica in abstracto concepta præcise secundum *esse* essentiæ, nullam realem includit compositionem, nempe ex esse et ex essentia, quia tunc concipitur ut aliquid potentiale, et nondum actu exsistens; sed spectata in statu essentiæ habentis actualem entitatem, seu exsistentiam, tunc est composita ex esse, et ex essentia, ut aliæ omnes res creatæ.

Dico 4 : Natura angelica in concreto, seu angelus, est unum compositum substantiale ex natura substantiali et personalitate inter se a parte rei distinctis; uti aliæ omnes personæ et supposita creata.

Dico 5 : Angeli sunt ex genere et differentia essentiali compositi, contra Durandum, quia hæc compositio, utpote rationis tantum, non repugnat eorum simplicitati, fundaturque non in reali compositione ex materia et forma, sed in similitudine univoca completa, vel incompleta, sub qua conceptus genericus et specificus possunt a diversis rebus abstrahi.

Dico 6 : Angeli sunt compositi ex substantia, et ex accidentibus, non sunt entia puri actus, possuntque perfici per actus accidentales; sunt mutabiles, etc.

CAPUT VIII.

An angeli in essentia et in suis attributis quasi essentialibus sint finitæ perfectionis.

Nota : Cum non possimus in hac vita naturam angelicam prout in se est, cognoscere proprio suo conceptu; ideo debemus illam per attributa comparativa vel ad Deum, vel ad alias creaturas, quantum possumus declarare. Itaque

Dico 1 : Angeli in essentia sunt finitæ ac limitatæ perfectionis. Est de fide; Dei enim solius est infinita ac illimitata perfectio : *Tanto angelis melior effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit* (*Hebr.* I, 4); sic enim Paulus ostendit angelos non esse æquales, sicuti est Filius : quia angeli sunt creaturæ, adeoque habent esse dependens et limitatum.

Dico 2 : Angeli non continent in se omnes entis perfectiones, sive simpliciter simplices, sive secundum quid : solius enim Dei est continere in se illas formaliter, has eminenter; sed eas tantum includunt essentialiter, quæ ad constituendam naturam suam completam substantialem formaliter necessariæ sunt, et alias, quas per accidentia superaddita participant : ut sunt sapientia, virtus moralis, intelligere actu, velle actu et similia.

Dico 3 : Attributa negativa, quæ Deo prout est infinitæ perfectionis competunt, non possunt angelis tribui, v. g. immensitas, immutabilitas, etc., sive quoad substantiam, sive quoad locum, sive quoad actus : v. g. intelligendi, amandi, etc. Angeli enim non sunt ubique, nec immutabiles per se quoad substantiam, quoad locum, actus, etc.

CAPUT IX.

An angeli sint omnino incorruptibiles, et possint dici entia necessaria.

Nota : Dupliciter potest sumi corruptio : 1° pro destructione unius partis, remanente altera; v. g. pro destructione formæ, remanente materia; 2° pro desitione totius rei seu annihilatione; et juxta hæc potest aliquid etiam dici dupliciter incorruptibile.

Dico 1 : Angeli sunt aliquo modo incorruptibiles, seu immortales : quia de fide certum est eos æternum duraturos, bonos in gloria, malos in pœna, et cum in concilio Lateranensi definiatur animam hominis esse immortalem, multo magis angeli erunt immortales, de quibus ita etiam sentiunt Dionysius, Damascenus, Athanasius, Basilius, Augustinus, Julianus, etc. Ergo receperunt a Deo in sua creatione naturam de se incorruptibilem.

Dico 2 : Si corruptio sumatur pro physica corruptione, seu separatione formæ a materia, ita ut remaneat materia post corruptionem seu separationem formæ, angelus hoc modo est incorruptibilis, seu est incapax talis corruptionis in ordine ad quamcunque potentiam, etiam Dei (D. Thomas, etc.); quia ejus natura est simplex et indivisibilis. Natura autem cœlorum constans materia et forma quamvis per vim creatam nequeat corrumpi, potest tamen per Deum.

Dico 3 : Angeli possunt a suo Creatore annihilari, et sic sunt corruptibiles : est de fide ; uti enim pendent a Deo in fieri, ita et in conservari, sicuti cætera creata.

Dico 4 : Angeli per solam Dei potentiam extrinsecam possunt desinere, non per suam realem intrinsecam; cum enim sint indivisibiles, non possunt seipsos perimere, et privare suo esse, seu sua exsistentia ; ideoque postquam producti sunt, immutabilitas exsistendi est illis aliquo modo connaturalis, utpote conformis naturali eorum appetitui, sicuti igni calefactio, et conservatio rei, postquam producta est, connaturalis est.

CAPUT X.

Solvuntur objectiones contra doctrinam capitis præcedentis.

Pater Vasquez vult angelum secundum naturam suam esse tantum immortalem per respectum ad causas creatas, non ad Dei potentiam, contra D. Thomam, supra num. 2, quia ut ait : 1° respectu Dei non sunt immortales per naturam, seu per gratiam ; 2° dicere angelos esse natura sua immortales per respectum ad Dei potentiam, est idem ac dicere non pendere in confirmari a libera Dei voluntate. 3° Angeli non sunt tantum annihilabiles per extrinsecam Dei potentiam, sed etiam per realem et nativam potentiam, seu ex intrinseca sua natura. Sed

Respondeo ad primum : Si agatur de propria corruptione seu morte per partium separationem, tunc angelus, cum non possit integraliter aut essentialiter dividi, seu sit indivisibilis, natura sua est incorruptibilis seu immortalis, etiam respectu Dei : si autem agatur de desitione seu annihilatione, tunc non est incorruptibilis, seu potest desinere per negationem actionis conservativæ, id est per extrinsecam Dei potentiam, non per actionem positivam, per quam aliquid aut recipiat aut amittat. Unde natura sua, id est ex vi suæ essentiæ et a se sine influxu alterius, non est incorruptibilis, id enim per gratiam aut beneficium creationis et conservationis habet, sed natura sua, id est ex naturali appetitu sine ulla potentia reali interna et aptitudine ad desinendum, sic est incorruptibilis. Et in hoc sensu :

Respondeo ad secundum : Dico angelum esse natura sua incorruptibilem, non quod non possit a Deo annihilari, sed quod annihilatio non possit esse secundum ipsius naturam, nec ex interna ejus reali potentia aut inclinatione ; uti lapis non potest esse natura sua mobilis sursum, etiam respectu Dei, qui non potest facere, ut talis motus sit ei naturalis, aut ab intrinseco. Unde

Respondeo ad tertium, negando esse in angelo intrinsecam potentiam realem ad non esse, seu ad desinere; et Patres explicandi sunt ad harum trium responsionum sensum.

Jam vero an angeli sint entia necessaria, dicendum quod non sint ita necessaria, ut per nullam potentiam possint privari suo *esse*, sed sint necessaria secundum quid, et cum addito, quod nempe ex suis principiis intrinsecis et ex sua natura sint immutabiles, licet in conservari pendeant continue ab influxu Dei.

CAPUT XI.

An angeli sint in magno numero, et quantus ille sit.

Dico 1 : Constat plures, imo et plurimos esse angelos : *Audivi vocem angelorum multorum* (*Apoc.* v, 11) ; *Millia millium ministrabant ei* (*Dan.* VII, 10) ; *Nobis bellum adversus principes et potestates* (*Ephes.* VI, 12) ; adeoque respectu nostri infinitus dici potest numerus, et congruenter tantus ob excellentiam naturæ angelicæ, et Dei creatoris majestatem.

Dico 2 : Verisimilius est angelorum numerum esse longe majorem, quam omnium hominum, qui ab initio mundi usque ad finem futuri sunt. Contra quosdam putantes majorem esse futurum numerum hominum, sed sine satis probabili conjectura. Probatur : Quia angeli custodes hominum, tantum ex ultimo ordine angelorum sumuntur, et unicuique homini unus assignatur, nec duos simul aut successive homines ut verisimile est, custodit. Ergo in solo isto ultimo ordine tot vel plures sunt angeli, quot sunt futuri homines ab initio usque ad finem mundi. Sed ultra, hunc infimum ordinem, sunt alii octo superiores et perfectiores ; et probabile est, quo ordo est perfectior, eo etiam esse numerosiorem : sicut cœli superiores sunt majores inferioribus. Et sanctus Thomas putat solos angelos esse

plures, quam omnes simul dæmones et homines damnati. Non tamen videtur admittenda illa interpretatio Athanasii, qui per novem drachmas, aut nonaginta novem oves parabolæ numerat angelos, at per unam perditam homines; nec admittendi, qui putant angelos et homines futuros esse numero pares, male interpretantes hunc textum : *Constitues terminos populorum juxta numerum filiorum Israel;* et juxta LXX, *filiorum Dei* (*Deut.* XXXII, 8).

Dico 3 : D. Thomas censet substantias immateriales esse in tanta multitudine, ut omnem materialem multitudinem excedant, idque confirmat ex Dionysio, *De cœlest. hierar.* c. 14. An vero D. Thomas faciat ibi comparationem inter angelos et res omnes corporeas etiam solo numero diversas, seu omnia et singula rerum corporearum individua, ut quidam volunt, vel tantum secundum specierum materialium multitudinem, ut communiter Thomistæ intelligunt, non satis liquet; probabilius est angelorum numerum excedere saltem omnes specificas naturas corporeas; imo si inter angelos dentur plures ejusdem speciei, ut dicemus, credibile est excedere etiam numerum etiam individuorum corporalium, saltem eorum, quæ per se aliquo modo distinguuntur, et non solum per accidens; excipio tamen individua speciei humanæ : non enim verisimile est in una specie angelica tot multiplicari individua, quot in humana specie.

CAPUT XII.

An omnes angeli sint ejusdem specificæ naturæ.

Dico 1 : Potuerunt a Deo creari angeli specie differentes : potuit enim in inferioribus rerum gradibus tot rerum species producere, ergo etiam potuit supremo gradu intellectuali; natura angelica est finita, ergo potest participare intellectualem Dei perfectionem perfectiori modo specie diverso.

Dico 2 : Probabilius est in gradu angelico inveniri plures spiritus, specie et essentia substantialiter diversos. Ita D. Thomas cum sua schola, Scotus, etc. Patres enim dicunt angelos accepisse gratiam juxta proportionem naturalium; ergo supponunt eorum inæqualitatem ante omnem gratiam. Item dicunt Luciferum fuisse perfectiorem cæteris vel omnibus simpliciter; nempe in natura et in gratia. Probatur ratione : Qui ista specifica varietas confert ad majorem mundi pulchritudinem, et Dei sapientiam : uti eam manifestat multitudo specierum in inferioribus gradibus corporum ac viventium; imo inter ipsa irrationalia animalia, tot species diversæ. Dum ergo Patres dicunt angelos esse ejusdem naturæ, intelligunt esse ejusdem naturæ intellectualis seu in eodem gradu intellectuali, sicut loquimur de anima rationali; sed hæc quia est in infimo gradu intelligendi, non multiplicatur in diversas species; non sic autem angeli qui inter summum et infimum intelligendi gradum sunt medii, et horum specifica varietas fuit conveniens.

CAPUT XIII.

An totus angelorum numerus convenienter in tres hierarchias et novem choros, seu ordines distinguatur.

Nota : Hierarchia, est sacer principatus, seu collectio sacrarum personarum sub aliquo principe : chorus autem seu ordo, est multitudo et collectio magis specialis intra hierarchiam contenta sacrarum personarum particularem similitudinem in aliquo gratiæ munere inter se habentium. Hinc patet in dæmonibus nec hierarchiam nec choros esse.

Dico 1 : In angelis ob varios superiorum et inferiorum dignitatum gradus sunt tres hierarchiæ, scilicet prima, secunda, tertia, et in his continentur novem chori, qui vocantur Angeli, Archangeli, Principatus, Potestates, Dominationes, Virtutes, Throni, Cherubini, Seraphini. Est de fide. Habentur enim : *Angeli, Archangeli, Principatus* Rom. VIII, 38; *Throni, Dominationes, Principatus, Potestates* Col. I, 16; *Virtutes* Rom. VIII, 38; *Cherubini* Gen. III, 24; *Hebr.* IX, 5; *Seraphini* Isa. VI; 2. Patres tum Græci, v. g. Dionysius, *De cœlest. hier.*, Ignatius, Irenæus, Hippolytus, Basilius, Nazianzenus, Chrysostomus, etc., tum Latini, v. g. Clemens, Hilarius, Gregorius, Anselmus, etc., istos novem ordines nunc integros, nunc mutilatos, et interdum non eodem modo ac ordine recensent. Hinc colligitur in substantiarum separatarum gradu dari dignitates illas et ordines qui per istas voces significantur.

Dico 2 : Quamvis probabile sit non tantum hoc nomen *angelus*, sed etiam alia, ac præsertim *virtutes, throni* et *cherubini*, interdum accipi ut omnibus vel saltem pluribus angelorum choris communia, tamen omnia illa nomina sub alia speciali significatione sunt propria singulorum chororum inter se distinctorum. Ita Dionysius, etc. Hinc Gabriel vocatur angelus (*Luc.* I, 26), cum probabilius sit archangelus, et juxta quosdam seraphim; sic Michael dicitur archangelus (*Jud.*, 9), cum alibi dicatur princeps angelorum et dux, etc. (*Dan.* X, 13, 21; XII, 1; *Apoc.* XII, 7); et Lucifer dicitur cherubim (*Ezech.* XXVIII, 14), cum putetur forte supremus seraphim.

Dico 3 : Cur novem chori hisce prædictis nominibus appellentur, et quomodo inter se per ista nomina distinguantur, accipe.

In prima hierarchia primus chorus dicitur *angelus*, a munere omnibus aliis angelis communi : *Omnes sunt administratorii spiritus* (*Hebr.* I, 14). Et quia hoc munus infimum indicat minimam eorum perfectionem, ideo choro infimo appropriatur istud nomen. Secundus, *archangelus*, a quadam excellentia in isto munere : hi sunt custodes personarum publicarum, angeli autem privatarum; archangeli publicas et majores res curant, illuminant angelos. Tertius, *principatus* seu principes, quia angelis et archangelis præsunt in rebus spectantibus ad salutem hominum privatorum et principum, illuminando, instruendo, jubendo, movendo; quidam

etiam ex ipsis probabiliter per se curant regna, etc.

In secunda hierarchia primus chorus dicuntur *potestates*, quia quasi præcipiunt et ordinant quæ in prima hierarchia agenda sunt; et potestatem exercent efficacem in dæmones. Secundus dicuntur *virtutes*, quia per eos prodigia frequentius efficiuntur. Tertius *dominationes;* quia spirituali et excelsiori modo dominantur in inferiores omnes divinæ providentiæ et gratiæ ministros invisibiles seu sibi subjectos.

In tertia hierarchia primus chorus *throni*, secundus, *cherubini*, tertius, *seraphini:* iis omnibus commune est divinæ majestati assistere; solis ejus laudibus occupatur, non operibus Providentiæ, ad quæ raro mittuntur. Hinc seraphini amore Dei ardent, cherubini Dei scientia eminent, throni quasi regiæ Dei sedes sunt. Quia autem amor in patria est signum majoris excellentiæ, et supponit scientiam et non contra, ideo seraphini distinguuntur per excellentiam amoris, non scientiæ; et licet scientia seu visio Dei esset actus perfectior, quam amor, tamen quia amor ex se includit visionem, non contra, ideo per amorem major eorum excellentia designatur. Quoad thronos vero, cherubini quidem et seraphini sunt throni seu Dei sedes actuali perfectione per amoris et scientiæ actus; at throni sunt Dei sedes habituali dispositione per spiritus puritatem, et per influxum in inferiores angelos et homines, ut fiant Dei throni et mansiones. Et ideo vocantur *throni* proprio nomine. Denique unus chorus ab alio probabiliter distinguitur per alias particulares uniuscujusque proprietates, nobis non sat notas.

CAPUT XIV.

Quænam sit unitas vel distinctio essentialis inter angelorum hierarchias et ordines.

Dico 1 : Præter istam accidentalem angelorum distinctionem, quæ provenit ex supra dictis eorum ministeriis et ad Deum assistentia, utpote donis gratiæ vel gloriæ respectu naturalis ipsorum substantiæ accidentalibus, datur saltem essentialis differentia inter tres hierarchias. Ita sanctus Thomas, et alii communiter. Probatur : Cum dentur, ut supra diximus, plures angelorum substantiales species, hæ potissimum constituendæ sunt inter eos, quos maxime inter se distantes esse concipimus ex aliis eorum signis et actionibus : atqui sic se habent tres hierarchiæ inter se, imo et tres ipsi uniuscujusque hierarchiæ ordines inter se; ergo, etc. Et licet hæc diversitas fundetur in meritis gratiæ, tamen gratia data est illis juxta naturalium proportionem : si enim essent omnes æquales in natura, ergo et in gratia, adeoque et in gloria. Et si essent omnes tantum differentes in individuo, et non in natura specifica, unde tanta collatæ gratiæ, adeoque et gloriæ differentia? Quare tam tres hierarchiæ inter se, quam tres cujusque hierarchiæ ordines inter se specifice et essentialiter probabilius distinguuntur in naturalibus; idque colligitur ex locutionibus Patrum Dionysii, Nazianzeni, Damasceni, Chrysostomi, etc., et id ad pulchritudinem universi mundi pertinet.

Dico 2 : Probabilius omnes unius hierarchiæ ordines specie differentes conveniunt inter se, in aliquo genere proximo, quod non est commune aliis aliarum hierarchiarum ordinibus, et ita ab iis differunt non tantum specie ultima, sed etiam subalterna. In angelis ergo non est unum tantum genus immediatum pro omnibus eorum speciebus, sed inter ultimam speciem et primum genus sunt multa media, seu species subalternæ, contra Albertum, Durandum, etc., sentientes esse unum tantum genus immediatum et proxime divisum in novem ordines tanquam in quasdam species ultimas. Probatur : Quia si hoc reperitur in gradu vegetabilium et sensibilium, v. g. in arbore et planta respectu suarum specierum in animali irrationali seu bruto respectu terrestrium, aquatilium et volatilium, cur in gradu intellectualium ista varietas specierum et generum subalternorum cum essentiali differentia superiorum ab inferioribus non reperiretur, cum illa et sit possibilis et multum faciat ad pulchritudinem universi mundi, et gradus intellectualis? Hæc autem specifica essentialis differentia videtur consistere in modo cognoscendi plura aut pauciora objecta, vel per species minus aut magis universales.

Dico 3 : Item probabilius, non omnes angeli ejusdem chori sunt ejusdem speciei ultimæ, sive aliqui in eodem choro differunt specie : ita D. Thomas cum Thomistis, etc., alioqui novem tantum species in toto angelorum gradu reperirentur, cum tamen in aliis creaturarum inferiorum gradibus tam multæ reperiantur. Unde credibile est quod angelorum species superent multitudine rerum naturalium species. De angelorum individuis agetur in capite sequenti.

Dico 4 : Hæc distinctio specifica angelorum fundatur in natura, et completur per gratias tum sanctificantes tum gratuitas seu gratis datas ad sua ministeria; juxta enim naturam data est illis gratia, incœpitque quoad naturam et gratiam in primo creationis instanti : et quoad perseverantiam gratiæ, in secundo; et quoad diversa ministeria obeunda incœpit in statu gloriæ, et durabit post diem judicii, nisi quod tunc cessabunt quædam actualia ministeria et novæ illuminationes.

Dico 5 : Cum dæmones fuerint creati in variis istis novem choris seu ordinibus angelicis, ideo antiqua appellatione aliqui sunt principatus, alii dominationes, etc., cumque naturales perfectiones retineant, est etiam quidam prælationis ordo inter illos, ac diversa potestas, ratione cujus superiores possunt inferioribus imperare; et cum omnes a supremo duce inducti peccarint, ideo Deus in pœnam eos tradidit ejus voluntati.

Dico 6 : Secundum ordinem gloriæ, non naturæ, possunt multi homines assumi ad angelorum ordines, imo ad primum Luciferi locum, qui putatur fuisse omnium primus. Quin et B. Virgo est longe

altior omnibus angelis; non tamen omnes assumuntur ad aliquem angelorum ordinem, v. g. infantes, peccatores, tarde resipiscentes, qui vel novum ordinem constituent, vel infimo angelorum ordini aggregabuntur.

CAPUT XV.

An omnes angeli singulorum ordinum differant specie, sive an dentur aliquo solo numero differentes.

Dico 1 : Deus de potentia absoluta potest plures angelos ejusdem speciei, soloque numero distinctos producere. Ita Scotus, Durandus, Bonaventura, etc., contra Cajetanum, etc., id negantes. Iste enim finitus effectus non potest Dei potentiæ denegari; et negatur quod sola materia sit principium distinctionis numericæ. Angeli ergo licet immateriales et simplices, possunt distingui per suas entitates, quæ sunt quædam eorum formæ. Et negatur etiam quod forma abstracta a materia ac per se subsistens non possit numero multiplicari, ac solo numero distingui ab alia per suam entitatem individualem, seu perfectionem extensivam.

Dico 2 : Non minus potest Deus creare plures angelos ejusdem speciei ultimæ de potentia ordinaria, seu operando secundum connaturalem modum eos creandi, et angelicis ipsorum naturis consentaneum, quam de potentia absoluta. Probatur : Posita capacitate et possibilitate objecti, nempe quod sit possibile intrinsecum principium distinctionis individuorum in eadem specie ex parte entitatum possibilium angelorum, Deus pro sua libertate tam potest velle creare unum angelum tantum in singulis speciebus, quam plures, cum supponatur capacitas objectiva ; ergo, etc.

Dico 3 : Contra D. Thomam et Thomistas verisimilius est Deum de facto creasse vel in omnibus vel in pluribus angelorum speciebus, plures solo numero differentes. Ita communiter theologi, Scotus, Alensis, Bonaventura, Molina, Valentinus, etc.; hæc enim varietas et multiplicatio individuorum confert ad perfectionem mundi, amicitiæ inter se, aulæ Dei habentis multos æquales, ad similitudinem beatorum hominum, quorum multi erunt æquales, ad conservationem specierum angelicarum in cœlo; si enim in iis non essent individua, multæ ibi earum species periissent per lapsum dæmonum. Ad conjecturas contrariæ sententiæ respondetur : Licet ordo specierum sit per se nobilior et perfectior quam individuorum, non ideo tamen ordo individuorum desinit habere etiam perfectionem. Negatur autem quod multiplicatio individuorum ordinetur tantum ad conservationem speciei; licet hoc sit verum in speciebus materialibus, corruptibilibus, non tamen in immaterialibus, quæ non conservantur per generationem. Denique an omnia et singula corpora cœlestia, quia sunt incorruptibilia, differant inter se specie, valde incertum est.

LIBER II.

De potentia intellectiva angelorum, et iis quæ ad naturalem ejus cognitionem spectant.

CAPUT PRIMUM.

An angelus egeat potentia et actu a sua substantia distinctis ad intelligendum.

Dico 1 : Præter substantiam quæ in rebus spiritualibus est principale intelligendi principium, datur in angelis intellectus, qui est facultas proxima intelligendi, et potentia a substantia distincta. Ita D. Thomas et omnes fere theologi; hujus enim potentiæ distinctæ necessitas oritur ex limitatione substantiæ creatæ.

Dico 2 : Actus intelligendi est etiam res distincta a substantia angeli. Angelus enim non est suum intelligere : si actualis intellectio esset de ejus essentia, sicut ejus essentia est immutabilis, ita ejus intellectio esset immutabilis; at ejus intellectio sæpe mutatur : nunc enim habitu, nunc actu, nunc ista, nunc alia cognoscit. Et dum mutantur objecta, etiam ejus intellectio mutatur; non est enim sicut Dei intellectio quæ est infinita, æterna, etc., nec unquam potest mutari. Neque tantum ex hac intellectionis angelicæ mutatione sequitur modalis distinctio, sed etiam formalis et realis inter istum actum intelligendi et substantiam angeli, etiam dum se ipsum cognoscit; quia intellectio est accidens realiter distinctum a substantia creata. Imo quamvis intellectus distingueretur tantum formaliter, et non realiter ab angeli substantia, tamen cum ejus intellectio realiter distinguatur a substantia, etiam ab ipso distinguetur realiter; nempe actus a potentia.

Dico 3 : In angelo est tantum una potentia intellectiva seu cognoscitiva; sicut in anima est tantum unus intellectus. Nulla enim in angelo est cognitio sensitiva, cum careat corpore.

CAPUT II.

Quodnam sit adæquatum angelici intellectus objectum, a quo intellectiva angeli potentia propriam sumit speciem.

Dico 1 : Certum est dari aliquod objectum adæquatum intellectus angelici; cum enim omnes angeli sint substantiæ intellectuales, oportet ut aliquod objectum adæquatum intelligibile omnibus commune habeant : cum autem aliqui angelorum, adeoque et eorum intellectus specie differant, oportet etiam, ut aliquam differentiam in propriis suis adæquatis objectis habeant. Unde

Dico 2 : Objectum adæquatum omnis intellectus angelici, quod ab ipso attingitur, est ens simpliciter

quatenus verum, in tota sua latitudine sumptum; angeli enim intellectus potest omnia entia cognoscere : 1° seipsum concomitanter et reflexe; 2° alios omnes angelos sive superiores sive inferiores, utpote positos intra latitudinem objecti intelligibilis : imo probabilius non potest impedire angelus, ne alius ipsum videat quoad suam substantiam, proprietates, actualem exsistentiam, præsentiam localem, exceptis cogitationibus cordium, quas potest abscondere; dein si posset se abscondere, ergo posset etiam videri. 3° Deum, quem cognoscit vel naturaliter cognitione abstractiva, vel supernaturaliter intuitiva. 4° Res materiales tam in genere quam in specie et individuo. Sunt enim intelligibiles, saltem in potentia, nec sunt improportionatæ intellectui angelico abstrahenti a materia; quia res cognita potest esse altiori modo in cognoscente quam sit in se ipsa, ut in divino intellectu patet.

Dico 3 : Hoc objectum sic absolute sumptum : 1° Non est proprium intellectus angelici; convenit enim etiam intellectui humano, qui ut anima ab angelo, ita differt specie ab angelico intellectu. 2° Neque est specificum respectu diversorum intellectuum angelicorum, qui uti angeli specie differunt, ita eorum intellectus seu proprietates, etiam differunt specie, adeoque et intellectiones ob modum cognoscendi immaterialiorem, universaliorem, subtiliorem; et ideo non est formale in esse objecti specificantis, sed tantum genericum et quasi materiale in esse rei communis, quæ attingitur. 3° Debet ergo sub aliqua ratione specifica ac magis formali adaptari singulis intellectibus specie diversis; hæcque specifica differentia potest desumi, vel ex modo tendendi in objectum simpliciori, universaliori, actualiori, vel ex objecto et motivo maxime proprio et intrinseco, vel ex variis rationibus formalibus, sub quibus a variis intellectibus objectum attingi et cognosci potest; sicut idem objectum ab intellectu cognoscitur, et a voluntate amatur, ita potest sub variis objectivis aptitudinibus seu habitudinibus ad repræsentandum, a variis intellectibus attingi.

CAPUT III.

An angeli speciebus intelligibilibus indigeant ad intelligendum.

Nota : Generatim tam pro angelis quam pro hominibus ad intelligendum negant esse necessarias species Durandus, Gabriel, etc. Alii admittunt pro hominibus, nempe requiri species sensibiles vel intelligibiles; sed negant pro angelis. Henricus autem ait in solis sensibus dari species, non vero in intellectu humano; quia præcedit repræsentatio in phantasia sufficiens ut inchoet cognitionem, per quam acquirit habitus, quibus postea uti potest ad res cognoscendas in earum absentia. In angelo licet nec species nec phantasmata dentur, tamen requiritur habitus scientialis, ut ejus intellectus sit constitutus in actu primo sufficienti ad intelligendum. Ita ille obscure. Alii denique dicunt substantiam angeli per modum speciei, ad quæcunque objecta cognoscenda concurrendo, sufficere. Jam vero

Dico : Angeli egent speciebus distinctis a suis intellectibus, eisque superadditis ad concipiendum quidquid a se distinctum proxime ac directe intelligunt. Ita D. Thomas, Cajetanus, Scotus, Bonaventura, etc.

Probatur 1 : De ratione intellectionis, imo et cognitionis est, ut per quamdam repræsentationem assimilativam intra mentem intelligentis fiat; uti in aliis patet, v. g. in sensu externo visus, in interno phantasiæ, in intellectu humano, imo et in divino, cujus processio est quædam assimilatio; ergo etiam angeli intelligunt per quamdam assimilationem; et intelligendo fit id, quod intelligunt, in quodam *esse* repræsentativo et assimilativo.

2. Ordine naturæ vel durationis ante actualem intellectionem seu assimilationem, intellectus angelicus (uti patet in humano et divino), est sufficienter constitutus in actu primo ad formandam in se similitudinem expressam rei intellectæ.

3. Angelus hoc habet commune cum aliis creaturis cognoscitivis, ut potentia intellectiva, et res intellecta aliquo modo simul cum illo concurrat ad ipsius intellectiones, ut vulgo dicitur : *Ex objecto et potentia oritur notitia.*

4. Hinc infertur intellectum angelicum per se ipsum solum, non posse esse constitutum in sufficienti actu primo per modum principii proximi ad intelligendum omnia a se intelligibilia; quia intellectio est etiam ab objecto.

5. Nullus ergo intellectus angelicus constituitur in actu primo completo et proximo ad intelligendum res ab angelo intelligente distinctas per solam ejus substantiam; quia cum substantia angeli sit finita, adeoque nec formaliter nec eminenter contineat res a se distinctas, non est per se sufficiens, ut per modum objecti, vel habentis vicem objecti, tanquam instrumentum aut semen illius, constituat suum intellectum (qui supponitur distinctus a substantia angeli), in actu primo et proximo ad intelligendum res a se distinctas. Objectum enim intelligibile respectu intellectus, est veluti forma per quam actuatur, et substantia angeli cum non contineat res a se distinctas, non potest esse illarum quasi forma, ergo.

6. Angeli intellectus non juvatur immediate ab aliis rebus, quas extra se cognoscit, tanquam ab objectis immediate cooperantibus ad ipsorum cognitionem, *probatur* quoad objecta materialia (de immaterialibus agetur postea); si angeli penderent ab istis objectis materialibus, præter ingentem imperfectionem, non possent videre illa nisi intra brevem distantiam; et insuper res materialis non potest immediate et per se influere in rem spiritualem virtute naturali. Unde

7. Ex his concluditur dari in angelis species intelligibilis, quibus juvantur ad intelligenda propria et directa cognitione objecta extra se posita. Intel-

lectus enim angelicus non est per se solum sufficienter in actu primo constitutus ad intelligenda objecta a se intelligibilia; sed eget eorum cooperatione, sed per hæc objecta extranea non juvatur immediate; ergo per eorum species.

Ex his rationes contrariarum sententiarum facile solvuntur, ac præcipue Henrici, qui dum requirit habitum scientialem, debet intelligi de quadam specie universalissima, quæ fit principium intelligendi omnia ab angelo intelligibilia.

CAPUT IV.

Quomodo unusquisque angelus seipsum, et omnia quæ in ipso sunt videat.

Nota: Aliqui dicunt angelum egere propria suæ substantiæ specie intelligibili, ut illam intelligere possit; alii distinguunt in angelo duas sui cognitiones, unam intuitivam, quæ fit per ipsius angeli substantiam sine specie; aliam abstractivam qua vel se abstractive cognoscit, licet etiam tunc se intuitive cognoscat, vel qua, cessando ab intuitiva sui ipsius cognitione, cognoscit suam quidditatem præscindendo ab actuali ejus exsistentia; et ad hanc cognitionem abstractivam dicunt requiri speciem. Ita Scotus. Alii autem dicunt angelum nec per speciem intelligibilem, nec per suam substantiam, sed immediate per suum intellectum se cognoscere; sed quia intellectus habet hanc perfectionem per dimanationem ab essentia, ideo dici potest angelus radicaliter se cognoscere per suam substantiam. Sed

Dico 1: Angelus ad se intuitive intelligendum non eget intelligibili specie impressa accidentali repræsentante suam substantiam in actu primo. Ita D. Thomas, et theologi communiter. Quia intellectus naturaliter illam nec requirit nec admittit: substantia enim angeli est sufficiens principium ad talem propriam actionem connaturalem. Unde

Dico 2: Essentia angeli per se ipsam constituit suum intellectum in potentia proxima et quasi in actu primo ad intelligendum se ipsum, et immediate cum illo influit in actum, quo se intelligit, non autem remote tantum, seu fontaliter; quia intellectus non habet completam activitatem proximam ad suum actum: manet enim ab essentia non ut objecto intelligibili, sed ut natura intellectiva, quæ cum illo immediate per se ipsam concurrit effective ad se cognoscendam, uti essentia divina immediate per se ipsam concurrit effective ad sui visionem, supplens vicem speciei impressæ; atque ita essentia angelica non ut forma informans, sed ut forma subsistens, nec per modum principii elicientis immediate, sed per modum objecti intelligibilis, unita intime suo intellectui efficit, cum illo immediate sui ipsius intellectionem, adhibendo quasi duplicem influxum; alterum intelligentis per modum principii principalis seu essentiæ, et alterum intelligibilis per modum objecti intellecti.

Dico 3: Angelus non eget ad cognitionem abstractivam suæ essentiæ, specie ejus intelligibili, vel quia ista cognitio abstractiva est impossibilis, vel quia, si supponatur possibilis, v. gr. cognoscendo quidditative et intuitive essentiam angeli possibilis, aut etiam particularis angeli exsistentis præscindendo ab ejus exsistentia cognitione abstractiva (quod tamen de angelo exsistente in particulari impossibile fieri judico); tunc, hoc dato, posset ista cognitio abstractiva sola etiam fieri, sine specie distincta, per propriam substantiam.

Dico 4: Angelus etiam sine specie nova per suam substantiam intellectam cognoscit sua accidentia necessaria, v. gr. proprietates ab essentia manantes, intellectum, voluntatem, etc.: substantia enim sufficit ad comprehensivam sui cognitionem efficiendam. Accidentia autem contingentia et actu exsistentia (de præteritis postea), v. gr. actus volendi, et intelligendi, aut etiam habitus, cognoscit per ipsamet accidentia sine speciebus intelligibilibus distinctis ab illis; imo et alia quæ inhærent immediate substantiæ, v. gr. ubicationem, motum localem, etc., vel hæc dic cognosci per proprias species. Denique angelus quoad actum quo se cognoscit, non se cognoscit per suam substantiam, sed per actum realiter elicitum a se cum suo objecto cognito.

CAPUT V.

An quisque angelus omnes alios cognoscat per eorum essentias, an per species; et unde illas habere potuerit.

Dico 1: Unus angelus non cognoscit alios per suam propriam substantiam, id est intelligentis. Ita D. Thomas et alii communiter. Substantia enim angeli intelligentis nec est medium incognitum, seu veluti quædam species intelligibilis, quæ directe et immediate tendat et ducat in cognitionem alterius angeli; nec medium cognitum, v. gr. causa aut effectus, ex cujus cognitione cognoscatur alter angelus, et quamvis per suam substantiam cognoscat gradum intellectualem ut variis modis participabilem, istos tamen particulares modos seu differentias, tantum confuse et generatim cognoscit, nec cognoscendo unum genus, statim cognoscit omnes ejus species.

Dico 2: Unus angelus non potest alium angelum cognoscere per essentiam angeli intellecti, sive non potest angelus effective concurrere per suam substantiam ad cognitionem qua ab alio cognoscitur, contra quosdam non improbabiliter contrarium sentientes. Ita D. Thomas, et alii communius. Aliqui de superioribus angelis cognoscentibus inferiores, sic id probant: quia objectum intelligibile ut adjuvet cognoscentem et cum illo concurrat, debet esse æque immateriale; sed essentia angeli inferioris non est æque immaterialis ac superioris. Ergo. Et quoad inferiores cognoscentes alios superiores, potest dici quod principium intelligendi non sit commensuratum cognoscenti et ipsius intellectui. Alii dicunt quod angelus intellectus seu cognitus non possit per suam substantiam illabi menti alte-

rius. Sed melius sic probatur : Ut una actio, v. g. intellectio, ab objecto et potentia indivisibiliter ac vitaliter prodeat, oportet objectum et potentiam ita inter se uniri, ut aliquam inter se subordinationem servent, et ad influxum seu motionem unius, alterum illi cooperetur. Sed inter substantiam angeli intellecti, et angelum intelligentem non habetur ista unio et subordinatio. Ergo.

Dico 3 : Unusquisque angelus cognoscit alios per illorum species sibi a Deo concreatas, nec ab objectis acceptas ; adeoque angelus cognitus neque immediate, neque mediate concurrit effective ad sui cognitionem cum alio cognoscente ; contra Scotum et alios docentes angelum cognoscere alios per eorum substantias mediate, id est per species manantes a substantiis actu intelligibilibus in intellectum uniuscujusque angeli intelligentis : ita D. Thomas, etc. Cum enim non possit alium cognoscere per ipsius cogniti substantiam, ergo per ejus speciem a Deo inditam in principio suæ creationis, quia Deus creando angelos, singulis illis indidit species omnium rerum naturalium, non tantum universalium, sed etiam singularium, adeoque et singulorum angelorum ; et tunc hæ a solo Deo inditæ sunt, non ab objectis seu angelis acceptæ, sive non fuerunt factæ per actionem angelorum ut objectorum, sed solus Deus eas concreavit ; quia angeli nec ex necessitate naturæ tanquam agentia naturalia, nec sufficienter per suam libertatem potuerunt illas aut facere aut aliis imprimere ; concreavit autem eas Deus tanquam debitas ad usum et connaturalem ornatum. Et hinc infertur quod substantiæ spirituales aut angelicæ prout sunt objecta intelligibilia, probabiliter non habeant naturalem virtutem efficiendi speciem sui intelligibilem in alio intellectu angelico.

CAPUT VI.

Quomodo angeli materiales singulares res cognoscant.

Nota 1 : Suppono angelos non tantum universales, sed etiam singulares materiales res cognoscere, et quidem intuitive, seu propria ac directa cognitione in se ipsis et prout in se sunt ; non autem in solis causis universalibus, ut quidam dixerunt.

Nota 2 : Quidam dicunt angelum cognoscere individuum materiale sine specie objecti quam in se recipiat, per solam præsentiam objecti cooperantis effective ad cognitionem, ut vult Scotus, etc.; vel per solam objectivam præsentiam et actus terminationem sine concursu effectivo, ut vult Durandus, Vasquez, etc. Alii autem dicunt angelum videre singularia materialia per eorum species, quas ab ipsis objectis accipit ; ita Alensis, Scotus, etc. Horum rationes dissolventur in probationibus conclusionum. Itaque

Dico 1 : Naturaliter fieri nequit, ut angelus species a materialibus objectis accipiat : ita D. Thomas, etc. Res enim materialis non potest agere in spiritum utpote improportionata, nec spiritualem formam producere virtute naturali, utpote inferioris ordinis ; si autem solus angelus illam in se efficiat occasione rei materialis præsentis, et quasi per hanc præsentiam excitatus, tunc ista res materialis in nullo causæ genere concurrit, ergo ab illa non accipit speciem quam solus efficit.

Dico 2 : Angelus concreatas habet species rerum materialium, quas naturaliter potest cognoscere. Cum enim eas non possit accipere ab objectis, ergo a Deo ; et omnes quidem in principio suæ creationis, non autem successive, prout objecta successive per actualem exsistentiam fiunt apta ad intuitivam cognitionem ; cum dicat Scriptura angelos creatos fuisse plenos decore et sapientia, sicque sentiant Dionysius, et Augustinus ; alioqui angeli neque in actu neque in habitu ullam rerum materialium scientiam haberent. Nec sufficiunt species concreatæ quoad rerum genera et species, quia sic confusam tantum et indistinctam individuorum haberent notitiam.

Dico 3 : Angelus non habet ejusdem objecti singularis materialis et concreatas et acquisitas simul, seu ab objecto acceptas species, contra Alensem, Scotum, etc. Quia hæ acceptæ et sunt impossibiles, ut diximus, et in concursu concreatarum essent inutiles, quandoquidem solæ concreatæ sufficiant. Deinde sicut duæ formæ numero solo differentes nequeunt esse simul naturaliter in eadem potentia respectu ejusdem objecti, ita neque in angelo habente speciem inditam alicujus rei, naturaliter posset fieri alia species ejusdem rei.

Objicies 1 : Angelus non potest habere istas species concreatas, alioqui essent infinitæ. Respondeo : Nego assumptum. Licet enim angeli haberent species distinctas et particulares concreatas singulorum individuorum materialium, non ideo essent infinitæ, quia non essent species omnium possibilium, sed tantum futurorum individuorum quæ sunt numero finita ; imo et dari possent successive. Verumtamen cum virtus angeli major sit quam ut egeat tot particularibus speciebus, dico eum per unam numero speciem cognoscere multa individua materialia ; quæ potest dici species universalis, non quia repræsentat naturas universales tantum, sed quia repræsentat clare multa individua, plura aut pauciora juxta illius majorem aut minorem perfectionem.

Obj. 2 : Si angelus haberet species concreatas, posset cognoscere futura contingentia. Respondebitur ad hanc difficultatem infra, in cap. 9.

Obj. 3 : Per speciem concreatam non potest angelus cognoscere intuitive rem singularem quando actualiter exsistit, quia in sua repræsentatione abstrahit a rei exsistentia ; sed solum repræsentat res secundum esse essentiæ, ergo oportet ut ab illa jam exsistente accipiat speciem per quam possit illam ut exsistentem intueri. Respondeo :Nego antecedens. Species enim concreata determinatur quoad speci-

ficationem ab objecto præsenti secundum realem exsistentiam ad intuitivam ejus cognitionem non per novæ speciei productionem, nec per immediatam efficientiam in actum, sed tantùm in ratione termini et conditionis ex parte objecti necessariæ ad visionem intuitivam. Experimentalis autem scientia de actuali objecti *præsentis* perceptione, potest fieri sine novæ speciei acquisitione, ut jam dictum est; *præteriti* vero fit cum specie nova acquisita non ab objecto, sed a proprio actu angeli cognoscentis, id est cum specie rememorativa. Sed de hoc infra ex professo.

Obj. 4: Intellectus hominis etiamsi spiritualis, potest accipere species ab objectis materialibus, ergo etiam angelus id potest. Respondeo: Distinguo antecedens. Intellectus hominis corpori conjunctus, potest accipere species ab objectis materialibus, concedo; separatus a corpore, nego. Quia tunc cum non dependeat amplius a sensibus, non potest naturaliter, uti angelus, pati, affici, aut excitari immediate et directe ab objecto materiali, utpote quod est spiritui omnino improportionatum. Hinc accipere species ab objectis materialibus non facit ad angeli perfectionem.

Obj. 5: Si angelus non possit accipere species ab objectis, et a Deo solo fiant, erunt formæ supernaturales sicut lumen gloriæ. Respondeo: Nego assumptum. Lumen enim gloriæ in sua entitate est supernaturale, et a Deo fit ut auctore gratiæ et supra naturam operante, et angelus ad illud recipiendum habet tantum potentiam obedientialem non naturalem; species autem istæ concreatæ sunt angelo naturales in sua entitate, et a Deo fiunt ut auctore naturæ, et ad illas angelus habet potentiam naturalem passivam.

CAPUT VII.

An species intelligibiles concreatæ ab angeli intellectu effective dimanent; vel an a solo Deo fiant, angelo se habente tantum passive.

Dico 1: Species angelis concreatæ non dimanarunt ab eorum essentia, vel intellectu: quæ enim manant ab essentia, sunt determinatæ a natura, sed illæ species concreatæ non a natura, sed a Dei providentia determinatæ sunt. Ergo. Fuerunt autem a Deo determinatæ tantum pro rebus creatis naturalibus et creandis, non pro possibilibus creari; cum tamen angelus habet a natura ut possit, intelligere quidquid est naturaliter intelligibile, sive creatum sive creabile; adeoque illæ non manant a natura.

Dico 2: Infusio seu concreatio specierum pro repræsentandis rebus naturalis ordinis, est actio naturalis; et ipsæ species sunt angelo connaturales, ita ut sine miraculo aut naturali violentia negari ei nequeant. Ita D. Thomas, etc.; quia ut aliqua forma vel proprietas sit connaturalis, non est necesse, ut active dimanet a natura, cui est connaturalis, sed sufficit ut natura per potentiam naturalem receptivam eam postulet tanquam sibi necessariam, et connaturaliter debitam; sed natura angeli sic species postulat. Ergo. Hinc Deus quasi violentiam angelo inferret, si eum speciebus privaret, aut eas debito tempore non præberet.

CAPUT VIII.

An angelus rerum omnium tum universalium, tum singularium exsistentium ad naturalem ordinem spectantium concreatas species habeat.

Dico: Angelis non esse necessarias peculiares species universalium prædicatorum, sive genericarum et specificarum naturarum, cum habeant species singularium; hæ enim species singularium rerum repræsentant earum quidditates, ergo etiam repræsentant earum rationem genericam ac specificam, quæ in individuis continetur. Communitas enim naturæ universalis non est aliquid distinctum in re a singularibus, sed est similitudo inter singularia, quæ sub ratione rei communis per nostrum conceptum abstrahitur; potest tamen tota rei essentia sine tali abstractione cognosci. Jam vero an angeli cognoscant universalia, v. g. genera et species per proprios et abstractos eorum conceptus, non cognoscendo per eos actu intuitivo singularia, quamvis iste modus cognoscendi non videatur impossibilis, imo et necessarius, quando angeli objecta communia, quæ distinctius cognoscere non possunt, cognoscunt per species non infusas, sed actuum exercitatione acquisitas et veluti recordativas; tamen videtur esse imperfectus, ordinarie disconveniens tam perfecto intellectui, et superfluus: ideoque arbitror angelos prudenter operantes, non uti hoc cognitionis genere circa objecta, quorum proprias habent species, et quæ distincte prout in se sunt, possunt cognoscere; licet alio modo cognoscere, non sit fingere, sed sit præscindere a distincta singularium cognitione per conceptum naturæ communis.

CAPUT IX.

An angelus per species a principio sibi inditas possit futura cognoscere.

Dico 1: Certum est futura quæ ex causis naturaliter et immutabiliter agentibus proveniunt, posse ab angelis per easdem causas certo, ut futura sunt præsciri. Angeli enim certo cognoscunt causas naturales et earum efficaciam; ergo ex illis cognitis certo sciunt quid facturæ sint; sic astrologus præscit eclipses.

Dico 2: Angeli possunt certo cognoscere futura contingentia, quæ a solis causis naturalibus sine interventu alicujus causæ liberæ eventura sunt, non ut contingentia sunt, v. g. sub respectu ad causam solam proximam, non considerando alias causas naturales, quæ effectum impedire possunt; sed ut necessaria, comprehendendo integrum concursum omnium causarum tam materialium quam efficientium; ex quo concursu provenit necessario talis effectus. Angeli enim possunt et causas proxime agentes, et materiæ dispositionem, totumque causarum cœlestium et terrestrium tunc occurrentium

cursum actu considerare; ergo et effectum futurum necessario prænoscere : quia vero rari sunt effectus sublunares et particulares, qui a causis liberis dependere non possint, ideo tales effectus ordinarie non præcognoscuntur certo ab angelis naturali cognitione, v. g. a dæmonibus.

Dico 3 : Angelus non potest virtute naturali (sola supernaturali potest) futura contingentia, quæ pendent a libero arbitrio, præcognoscere certo in suis causis. Est de fide : *Annuntiate*, etc. (*Isa.* XLI, 23). *Ego sum Deus*, etc. (*Isa.* XLIII, 11). Licet hæc futura, ut cognoscibilia in causis, sint incerta angelico, uti et humano intellectui, maxime ob liberam Dei voluntatem, a qua pendent, tamen est de fide ista etiam esse incerta angelico intellectui ob liberam voluntatem creatam, quæ est causa illorum proxima; quia cum voluntas creata ante suam actionem sit libere indifferens ad hoc vel illud agendum, non potest in ista causa indifferenti et libera præsciri certo ejus effectus ab angelo; imo nec angelus ipse potest certo præscire suum proprium effectum, quia ejus voluntas est indifferens et mutabilis.

Dico 4 : Possunt angeli, uti et dæmones, per aliqua probabilia signa, v. g. effectus aut affectus præsentes verisimiliter conjectare futura : hanc tamen cognitionem utpote nimis imperfectam a bonis angelis removet Augustinus, solis malis eam tribuit, qui sic sæpe decipiunt homines, et ipsi decipiuntur : ideoque solent ambigue loqui : ita etiam Tertullianus, Cyprianus, Justinus, etc. Nonnulla autem futura, ne per conjecturam quidem possunt angeli naturaliter cognoscere, nempe ea quæ raro eveniunt, vel quorum eventus ex utraque parte æqualiter est contingens, attento hoc individuo et his circumstantiis particularibus.

CAPUT X.

An angelus per concreatas rerum singularium nondum exsistentium species, cognoscat immediate et in ipsis, illas esse futuras.

Respondeo negative; de fide. Quia ille modus attingendi futura in se ipsis et per modum exsistentium pro suis temporibus antequam realiter exsistant, est proprium divinæ intellectionis propter immutabilitatem et æternitatem suam, ratione cujus semper ac simul habet omnia præsentia non per realem coexsistentiam æternam rerum cognitarum, sed per præsentiam objectivam respectu divini intuitus simplicissimi omnia comprehendentis; ad quod requiritur infinita vis intelligendi, quam non habet angelus; adeoque futurum ut futurum, et in se cognoscendum, est objectum improportionatum naturali angeli virtuti intellectivæ, et speciei ei concreatæ. Ista enim cognitio futurorum in se ipsis, est certissima et infallibilis, quia involvit præscientiam divinæ voluntatis determinatæ ad suum concursum dandum pro tali effectu; ideoque Deo propria, nec angelo potest naturaliter convenire. Cæterum cur Deus et non angelus illa futura naturaliter cognoscat, videtur potius dicendum nos ignorare; supernaturaliter enim potest illa præscire, licet ejus cognitio naturalis sit finita : sicut intellectus finitus, quamvis non possit naturaliter videre Deum, potest tamen supernaturaliter per lumen gloriæ; quia tunc supernaturalis operatio principaliter nititur in infinita Dei virtute.

CAPUT XI.

Cur angeli, sicut vident res singulares ut præsentes quando exsistunt, non videant illas ut futuras antequam sint.

Res est difficilis explicatu, ut jam dictum est; ideo varii varie.

1. Malonus ait posse per speciem inditam cognosci rem singularem cum omnibus conditionibus ipsam individuantibus; sed priusquam res exsistat, cognosci tantum sub esse possibili, non ut futuram, quia species illa de se est indifferens ad rem futuram, præteritam, præsentem. Hinc non cognoscitur res exsistens ut exsistens, nisi in tali specie fiat mutatio, recipiendo in se novum modum intrinsecum. Contra hunc modum explicandi multa objiciuntur, v. g. unde iste novus modus intrinsecus? Quæ causa pariat mutationem in illa specie? Non enim objectum materiale exsistens, utpote impotens in spiritum agere; nec angelus, etc.

2. Bonaventura dicit angelum cognoscere individua exsistentia per species innatas sine ulla additione aut mutatione in ipsis facta, per solam earum specierum diversam conjunctionem quasi effectivam in actu cognoscendi : v. g., conjungendo et simul applicando species hominis, loci, figuræ, coloris, temporis, etc., et per illas simul junctas eliciendo cognitionem singularis istius hominis habentis tales conditiones loci, figuræ, etc. Quia autem non potest facere illam specierum diversarum compositionem cum certitudine, nisi dirigendo ad rem suum aspectum, et non potest dirigere ad rem suum aspectum, nisi res exsistat; ideo non potest certo cognoscere rem contingenter futuram priusquam exsistat. Sed contra : Istæ multæ species ejusdem individui sunt incertæ et forte falsæ, nec sic expeditur difficultas; istæ enim multæ species tam possunt simul jungi ante exsistentiam quam post exsistentiam rei.

3. Alii communius dicunt angelos per species innatas rerum singularium non cognoscere illas esse futuras, quia non actu sed potentia tantum illas repræsentant; sed cognoscere tantum quando exsistunt, quia tunc illas actu repræsentant, quod facere possunt sine mutatione : repræsentatio enim fit per assimilationem, una autem res exsistens, antequam altera exsistat, potest illi dici similis potentia, non actu; ita ut per alterius productionem incipiat postea illi esse similis actu, sine sui mutatione. Sed contra : Species intelligibilis non repræsentat objectum per formalem convenientiam in natura, figura, qualitate, etc., ex qua exsurgat relatio similitudinis inter objectum et speciem, sed intentionali-

ter tantum, habens vim efficiendi actum, qui est imago rei cognitæ, et illam prout in se est, menti refert, adeoque nec in potentia erat similis rei ante ejus exsistentiam, etc. Itaque

Dico : Cur angelus videat res præsentes, et non videat certo futuras antequam sint, id oriri non ex parte speciei intelligibilis, sed ex parte rei cognoscibilis sub diverso statu et futuræ præsentis. Res futura, seu nondum exsistens, non potest terminare intuitivam intellectus angelici cognitionem; exsistens autem seu præsens potest. Ipsa species repræsentat rem simpliciter, sive exsistat, aut non exsistat, sive sit futura, sive sit possibilis tantum; multarum enim rerum tam accidentalium quam substantialium possibilium, quæ nunquam futuræ sunt, species potest habere angelus. Quando ergo res nondum exsistit, ejus essentia et exsistentia ut possibilis in hoc vel illo tempore, loco, etc., terminat angeli cognitionem per speciem illius rei intelligibilem; sed ex vi speciei, quæ tantum generaliter rem repræsentat sub ratione possibilis, et indifferenter ad exsistentiam vel non exsistentiam futuram, non cognoscitur an futura sit, necne; tali loco, tali tempore, etc., necne. Quando autem res exsistit, tunc actualis ejus exsistentia cum suis circumstantiis terminat cognitionem, specie intelligibili eadem intrinsece manente, et solo termino seu objecto variato; nempe ex possibili in præsens mutato.

CAPUT XII.

Quomodo angeli per species inditas certo cognoscant res præteritas.

Dico 1 : Certum est posse angelum habere certam cognitionem naturalium (non cogitationum cordis) effectuum præteritorum, etiam libere productorum. Hæc enim naturaliter cognoscibilia sunt, et eorum scientia necessaria est ad sagacem aut prudentem agendi modum, deinde angeli habent memoriam præteritorum.

Dico 2 : Hæc præterita non cognoscunt per species innatas sive mutatas sive immutatas. Quia sicut per eas non cognoscunt futuras res immediate et in seipsis, ita nec præteritas; est eadem utriusque ratio et eadem Scripturæ et Patrum auctoritas. Quia sicut res futura non habet in se actualem exsistentiam, ita nec præterita, quæ omnino desiit; et sicut circa rem futuram non potest dari cognitio creata per modum intuitionis, quæ ad ipsam rem terminetur, ita nec circa præteritam. Si enim angelus rem fuisse nunquam scivit, perinde se habet ad eum, ac si illa nunquam fuisset; ergo nil est unde illam cognoscat. Est contra Vasquez qui docet angelum per suum lumen naturale solum, sine ullis speciebus posse cognoscere omnia præterita quæ nunquam vidit præsentia.

Dico 3 : Debet ergo per cognitionem intuitivam rei præsentis acquiri aut fieri aliquid novum ac reale in intellectu angeli, cujus ope postea possit cognoscere rem talem aliquando fuisse; illudque est species quædam propria præteritæ visionis, quæ immediate ac directe non repræsentat rem prius visam (angelus enim jam habet innatam et permanentem istius objecti speciem; nec naturaliter capax est novæ speciei ejusdem objecti, præterquam quod objectum nequit imprimere speciem), sed immediate ac directe repræsentat actum præteritum visionis, utpote spiritualem, adeoque actu intelligibilem. Ista autem nova species fit ab ipsomet actu videndi rem præsentem, quem angelus prius habuit; et licet hic actus sit cognitio, est etiam objectum intelligibile in actu, aptumque ad imprimendam sui speciem; et sic ad sui memoriam, istam speciem quasi suum vestigium relinquit, exsistendo ejus causa simul et objectum. Hinc patet, ut angelus possit rem præteritam cognoscere, debere eam vidisse præsentem seu novisse, et relictum fuisse ab ea sui vestigium; si nullum sui vestigium reliquerit, non potest ab angelo cognosci, nisi forte per alia signa relicta, per aliorum relationem aut testimonium, v. g. aliorum angelorum, qui rem viderunt : sed iste modus cognoscendi non est per propriam rei cognitæ speciem immediate, præteriti actus recordativam, seu repræsentativam.

CAPUT XIII.

An angelus per species inditas possit cognoscere omnes res possibiles ordinis naturalis.

Videtur in partem affirmativam inclinare Henriquez, ponens in angelis concreatum habitum scientialem, qui illos constituit in actu primo sufficientes ad cognoscendum omnia naturaliter cognoscibilia ab ipsis. Et id debent sentire qui dicunt angelos per suam sui intellectus simplicem entitatem constitui in actu primo sufficiente ad cognoscenda omnia abstractive independenter ab actuali eorum exsistentia, licet Vasquez, qui id tenet, neget, tamen eos cognoscere res possibiles, non sat cohærenter. Itaque

Dico angelos non habere species infusas omnium rerum naturalium possibilium, per quas possint illas quidditative et abstractive cognoscere, licet forent qualitates ab eorum intellectu distinctæ, et objecti vicem supplentes; sed solummodo habere directe concreatas species rerum singularium aliquando futurarum, adeoque specierum et generum in iis contentorum. Probatur : Quia non est naturale angelo cognoscere possibilia, quæ nunquam erunt, et omnis cognitio possibilium initium sumit ab exsistentibus; uti divina scientia intuendo et comprehendendo Dei essentiam exsistentem, in ea cognoscit possibilia, nec illa angeli naturaliter appetunt scire. De potentia autem absoluta videtur Deus posse dare angelo omnium rerum possibilium syncategorematice infinitorum species, sed supernaturales.

CAPUT XIV.

An angelorum species sint universales, an particulares; sive an una species repræsentet multas res, et distincte, an singulæ singulas tantum.

Nota Scotus, etc., qui docent species angelis

non infundi, sed a rebus accipi, sentiunt esse omnes particulares, id est per unam speciem, tantum unam rem repræsentari; adeoque tot in iis multiplicari species, quot res per eas cognoscunt aut cognoscere possunt. Sed :

Dico 1 : Una species intelligibilis potest repræsentare plures res singulares vel solo numero vel etiam specie diversas : ita communiter theologi. Istæ enim species infusæ sunt participatio ideæ divinæ simplicissimæ quæ repræsentat plures res, ac proinde imitatio limitata ; et sicut forma ista divina per habitudinem ad plures res distinguitur a nobis in plures ideas ratione distinctas, ita potest species repræsentans plures res, licet realiter sit una, distingui ratione in plures per habitudinem ad res diversas repræsentatas.

Dico 2 : Istæ species intelligibiles sunt universales : ita D. Thomas, etc. Quia angeli sunt in supremo gradu substantiarum intellectualium ; ergo decet illos habere superiorem vim intelligendi, quæ per unum principium plura possit intelligere. Quod autem homines per singulas species cognoscant singula individua, id provenit ex imperfectione et modo acquirendi species per sensus.

Objicies 1 : Angelus sumit species singularium a rebus ; ergo una non potest esse species plurium rerum, quia non potest una et eadem species a pluribus rebus accipi. Respondeo : Nego antecedens. Loquendo de rebus naturalibus externis, ut jam supra dictum est. De aliquorum autem actuum internorum speciebus dicetur postea.

Obj. 2 : Species est quid indivisibile repræsentans rem cujus est species ; atqui non potest eadem forma indivisibilis esse similitudo plurium rerum dissimilium ; ergo non potest una species esse species plurium rerum. Respondeo : Distinguo minorem. Non potest esse similitudo formalis, concedo ; virtualis, nego. Species intentionalis est tantum virtualis similitudo, sive eminens principium, habens vim effectricem cognitionis per quam res prout in se est, concipitur ; ideoque licet sit in se indivisibilis, habet tamen universalem perfectionem per quam potest efficere expressam repræsentationem plurium rerum, etiam inter se dissimilium, imo potest efficere unum simplicem actum sibi adæquatum, qui omnes illas res intentionaliter, expresse et distincte repræsentet.

Obj. 3 : Sicut habitus sumit speciem ab objecto, ita etiam species : est enim quidam habitus, dicens transcendentalem habitudinem ad rem quam repræsentat ; ergo una species debet habere unum adæquatum objectum, adeoque unam rem tantum potest repræsentare. Respondeo, posse unam speciem, etiam si plura repræsentet, habere unum objectum adæquatum : non est autem opus ut sit unum unitate reali exsistente in rerum natura, v. gr. ut sit in se, res singularis, virtualiter continens omnia quæ per talem speciem cognosci possunt ; nec opus, ut sit unum per formalem convenientiam omnium repræsentabilium per talem speciem intelligibilem in aliquo prædicato universali, et communi, v. gr. in uno genere, aut in una specie ; quia species istæ angelicæ non repræsentant per se primo naturam communem, sed individua. Communes enim naturas solum repræsentant quatenus in singularibus individuis inveniuntur, sive repræsentant individua quatenus sunt inter se magis aut minus similia. Sed sufficit ut sit unum per solam convenientiam in aliqua conditione sub qua sunt cognoscibiles per eumdem actum omnes res, quæ per unicam speciem repræsentantur ; sicut v. gr. lumen et color respectu visus. Hinc non repugnat de potentia absoluta, per unicam speciem licet finitam, cognoscere infinitam multitudinem inter duo extrema finita terminatam : ad hoc enim sufficit finita perfectio in gradu altiori aut specie, sicuti in visione beatifica creata perfectionis finitæ, infinita repræsentantem. Attamen inter connaturales angelorum species non datur nec naturaliter dari potest species repræsentans multitudinem infinitam, quæ non sit terminata ad aliquod extremum finitum.

Jam vero quod ad species acquisitas attinet, nempe acquisitas per actionem objecti creati, quæ internos et liberos actus repræsentant, hæ sunt particulares, non universales. De supernaturalibus dicetur postea.

CAPUT XV.

An angeli quo superiores sunt, eo per universaliores species intelligant.

Dico juxta auctores admittentes in angelis species universales et non acquisitas ab objectis, angelos superiores qui habent perfectiorem naturam, et excellentius lumen actuale, intelligere per species universaliores, ac interdum eamdem rerum multitudinem per pauciores species cognoscere : ita D. Thomas, etc. Ex sancto Dionysio, qui licet non utatur nomine *speciei*, id tamen intelligit sub nomine *radii, luminis, scientiæ*, nempe habitualis, contra Vasquez aliter explicantem sanctum Dionysium. Probatur : Quia sicut species universales pertinent ad majorem perfectionem naturæ angelicæ, ita et universaliores cum utræque sint possibiles ; nec minus ad eam pertinet uno ac simplici principio plura, quam singula clarius cognoscere. Deinde quia Deus est summe intellectivus, ideo universalissimum ac simplicissimum habet cognoscendi modum, ergo angeli qui in vi intelligendi propius ad Deum accedunt, aliquid de ista cognoscendi universalitate majori participant ; imo id videre est inter homines, qui plus ingenio aliis præstant.

CAPUT XVI.

Quænam diversitas angelis specie diversis conveniat in specierum intelligibilium universalitate.

Nota : Dixi *angelis specie diversis*, quia angeli qui numero tantum sunt diversi, æque universales

habent species ; quivis tamen angelus vel infimus, magis universales habet quam anima nostra.

Dico 1 : Variis varia sentientibus, probabilius est, omnes angelos, quo in essentia sunt perfectiores, eo per species universaliores intelligere respectu rerum minus perfectarum angelo intelligente; quia quo magis unus angelus alium superat in perfectione essentiali specifica, eo universaliorem et efficaciorem virtutem habet, adeoque potest plura simul et uno actu concipere ; ergo et habet species universaliores.

Dico 2 : Ad hanc universalitatem sufficit ut una species plura sive diversæ, sive ejusdem naturæ specificæ repræsentet individua ; non autem opus ut omnia repræsentet, imo in eodem angelo possunt esse species magis, et minus universales, v. gr. una quæ repræsentet viginti equos, alia quæ repræsentet decem tantum leones ; quia hi sunt perfectioris naturæ. Et quod dico angelos habere species repræsentantes plura individua, posset fortassis etiam dici eos habere species quæ repræsentent plures naturas specificas aut genericas. Hinc sequitur quod quamvis angeli quo perfectiores sunt, eo universaliores ac proinde pauciores semper habeant rerum ejusdem naturæ specificæ species, nunquam tamen futurus sit angelus tam perfectus, ut omnia quæ sunt extra se, per unicam speciem, aut sine ulla specie cognoscat ; quia angeli omnes habent ad minimum tot species intelligibiles, quot sunt naturæ specificæ quas intelligunt. Deinde licet daretur posse esse angelum tam perfectum, v. gr. supremum, ut per unicam speciem omnia creata extra se cognosceret, tamen ista species esset adhuc finita et ordinis naturalis; et juxta Cajetanum talis est supremus angelus. Sed quis scit ? Angelus autem inferior cognoscit omnes suos superiores per singulas eorum species.

CAPUT XVII.

An angeli naturalem habeant infusam Dei speciem, qua ejus essentiam immediate et directe cognoscant, sive quidditative prout in se est.

Dico angelos in via non habuisse propriam et quidditativam Dei speciem, per quam illum in se immediate, proprio conceptu, sine ullo alio medio cognito, cognoscere potuerunt : ita D. Thomas et alii contra Scotum dicentem fuisse datam eis speciem naturalem quoad substantiam, quia est principium cognitio naturalis, et supernaturalem quoad modum, quia a Deo libere infunditur.

Probatur autem sic conclusio : Cognitio Dei quidditativa est supernaturalis quoad substantiam, uti dictum est in libro *De Trinitate*, c. 11, supra, ergo ejus principium seu species est etiam supernaturalis, quoad substantiam. Cognitio enim Dei quidditativa non potest non esse cognitio seu visio Dei intuitiva : atqui visio Dei intuitiva est quoad se supernaturalis; ergo angeli in via non habuerunt speciem quidditativam divinæ essentiæ. Potest quidem in objectis creatis cognitio quidditativa sive cognitio omnium prædicatorum essentialium esse tantum abstractiva et non intuitiva, quia potest cognosci rei essentia non ut actu exsistens, nec ut præsens, sed cognitio Dei quidditativa necessario terminatur ad Deum ut actu exsistentem et præsentem : tam est enim de essentia Dei actu exsistere, necessario esse semper, esse ubique præsentem, sive esse æternum et immensum, quam esse sapientem, omnipotentem, etc. Ergo cognitio Dei quidditativa, immediata et directa per speciem, est intuitiva visio. Imo angelus per talem speciem, si esset naturalis, posset cognoscere naturaliter Deum non tantum ut unum, sed etiam ut trinum ; quia non potest, ut alibi dictum est, videri intuitive essentia divina sine personis : Deum enim esse communicabilem tribus personis est de ejus essentia, atqui per cognitionem quidditativam cognoscitur quidquid est illi essentiale ; ergo, etc.

CAPUT XVIII.

An angelus per suam substantiam naturaliter Deum cognoscat.

Duplex est modus Deum cognoscendi : primus per medium incognitum, seu per speciem intelligibilem de qua supra ; alter per medium cognitum, seu per causam aut effectum, de quo hic.

Dico 1 : Unusquisque angelus per suam substantiam, per quam se cognoscit, etiam cognoscit Deum : D. Thomas, etc. ; id est, per suam substantiam ut medium cognitum, non vero ut medium incognitum, quasi angeli substantia esset species intelligibilis et principium immediatum directe cognoscendi Deum ut objectum immediatum, sine ullo medio cognito, quod sit ratio cum cognoscendi. Non potest enim angelus per suam substantiam immediate Deum concipere, nisi seipsum concipiat ; ergo iste conceptus Dei supponit conceptum angeli : adeoque angelus ut cognitus est ratio seu medium cognoscendi, et licet angeli essentia sit Dei similitudo aut imago quædam naturalis et inadæquata, non tamen intentionalis, quæ tanquam medium incognitum immediate ducat in Dei cognitionem. Denique angelus non potest per suam substantiam tanquam speciem immediate cognoscere alium angelum ; ergo nec Deum, quem tantum cognoscit per suam substantiam tanquam per effectum Dei. Tamen :

Dico 2 : Eo modo quo dicitur cognosci causa per speciem sui effectus quando cognoscitur vel in effectu, vel per effectum ; potest etiam dici Deus cognosci ab angelo per suam substantiam veluti speciem, seu habentem concursum speciei : cum enim angelus non habeat aliam speciem ad se et Deum cognoscendum quam suam substantiam, ergo hæc habet eumdem concursum ad Dei cognitionem, quem habet species effectus ad suæ causæ cognitionem. Unde angelus non cognoscit Deum per speciem Dei, sed quasi per speciem sui vel potius per objectum intelligibile, quod non eget alia specie respectu sui, et per quod objectum cognitum sine alia specie mediate cognoscit Deum. Dum enim se ut

imaginem seu similitudinem Dei cognoscit, etiam vel sic se cognoscit ut effectum Dei, seu ut imaginem a Deo factam; ex quo patet, cur unus angelus cognitus non sit ratio cognoscendi alium angelum, licet sit illi similis, quia non ducit ab eo originem.

CAPUT XIX.

An angelus uno eodem vel diversis actibus se et Deum per suam substantiam cognoscat.

Dico 1 : Dum angelus se cognoscit et conceptu quasi *respectivo Deum*, tunc eodem actu se et Deum cognoscit : quia cum evidenter comprehendat suam substantiam, illam necessario cognoscit ut ens participatum et dependens a Deo; ergo illa eadem cognitio attingit necessario terminum istius dependentiæ : id est, Deum; prout est, et prout causa est suæ substantiæ; estque unicus actus terminatus primario ad angeli substantiam et consecutive ad Deum propter necessariam connexionem; ideoque dicitur secundum rationem unum prius attingere, quam aliud, non secundum rem, vel realem causalitatem. Est ergo cognitio intuitiva respectu substantiæ angeli, abstractiva respectu Dei; sicut idem reperitur in Dei scientia, aut in clara ejus visione.

Dico 2 : Dum angelus se cognoscit, et simul conceptu *absoluto* Deum, v. g. cogitando Deum esse ens a se, infinitum, immensum, omnipotentem, etc., non ut terminum dependentiæ, aut alterius habitudinis ad Deum, nec ut habentem aliquam relationem ad creaturam actu exsistentem, tunc potest se uno actu et alio distincto Deum cognoscere, quia non est connexio inter utrumque. Potest enim angelus cogitare de Deo, non cogitando de ullo objecto creato; ergo ista cogitatio est actus distinctus ab omni actu cogitationis sui, aut alterius objecti creati.

Dico 3 : Dum angelus se, et simul *respectivo* conceptu Deum cognoscit, tunc Dei cognitio actualis est necessario ac naturaliter in angelo cum sui cognitione conjuncta; *absoluto autem :* tunc non est necessario conjuncta. Quia sunt duo actus absoluti, et æqualiter a se invicem distincti, isteque Dei conceptus absolutus requirit specialem angelicæ mentis applicationem liberam; ergo sunt separabiles. An autem angelus possit cognoscere conceptu absoluto Deum, et se actualiter non cognoscere, id pendet a quæstione : utrum angelus possit cessare a sui cognitione; si enim non possit cessare, nec poterit non se cognoscere : sed non propter absolutum Dei conceptum.

Dico 4 : Non potest angelus habere primam naturalem Dei cognitionem nisi per medium cognitum, id est vel per sui cognitionem ascendendo ad Deum, vel per cognitionem alterius effectus creati. Sed postquam sic habuit cognitionem, potest postea per relictam hujus actus seu cognitionis speciem habere similem naturalem Dei cognitionem, non cogitando actu nec de alio effectu creato, per quem prius cœpit Deum cognoscere; id est, non habendo actualem sui aut alterius effectus considerationem : quia ista species relicta sufficit cum intellectu ad Dei cognitionem.

CAPUT XX.

Qualem Dei cognitionem possit angelus comparare per aliorum effectuum species.

Nota : Sicut angelus per suam substantiam Deum cognoscit, ita etiam per species aliorum angelorum, cœlorum, et aliarum creaturarum quæ sunt effectus Creatoris, illum cognoscit. His positis, quæritur utra ex his duabus Dei cognitionibus alteri præstet?

Dico 1 : Sive angelus se et Deum per unum eumdemque actum cognoscat, sive per alium distinctum, v. g. per cognitionem creaturæ, æque perfecte eum esse cognoscit; evidentius tamen per hunc secundum actum, quia hic habet ipsum Deum pro primario objecto, alter autem pro secundario.

Dico 2 : Quo medium cognitum, per quod angelus Dei essentiam cognoscit, est perfectius vel imperfectius, eo perfectius vel imperfectius eam videtur cognoscere. Unde sequitur 1° : quod eam cognoscat perfectius per suam substantiam quam per cognitionem cujusvis Dei effectus sibi inferioris; 2° æque perfecte per cognitionem alterius angeli sibi æqualis; 3° perfectius per cognitionem alterius angeli sibi superioris, quam per suam substantiam; modo ubique operetur cum tota sua virtute proportionatâ tali actui et medio; quia quo Dei effectus sive medium cognitum est perfectius, eo similius est Deo.

Dico 3 : Per omnes cognitiones, quas unus angelus habet de Deo, sive per suam substantiam, sive per species aliarum rerum magis vel minus perfectarum, æque perfecte cognoscit Deum esse. Jam vero quid sit Deus, per solos effectus materiales sive sint perfectiores sive imperfectiores, sive plures sive unus, non magis perfecte cognoscit improprie et secundum quid. Sed per seipsum aut alium angelum longe perfectius cognoscit, quam per omnes effectus materiales. Idem dic de anima rationali, quia sic cognoscit Deum in speciali similitudine et imagine quoad gradum intellectualem Deo appropinquantem. Attamen inter ipsos angelos parum conducit ad augendam Dei cognitionem, sive per cognitionem sui, sive per cognitionem aliorum inferiorum aut superiorum angelorum cognoscat. Quia in gradu intellectuali eadem est omnium similitudo cum Deo. Hinc angeli perfectiores, quamvis ex parte cognoscentis perfectius seu majori lumine, majori claritate, simpliciori actu, quam imperfectiores, cognoscant; non tamen ex parte rei cognitæ, quia nil plus de ejus exsistentia, essentia, perfectionibus cognoscunt, etc.

CAPUT XXI.

An angelus alterius angeli aut hominis internos voluntatis actus sine illius consensu cognoscat.

Nota 1 : In homine cogitationes cordis, *alias esse materiales*, quæ spectant ad sensum internum seu

phantasiam, et ad appetitum sensitivum; et hæ ab angelis virtute naturali intuitive possunt cognosci quoad totam eorum entitatem physicam, utpote necessario a suis potentiis manantem, non autem quoad earum esse *morale*, quod habere possunt per respectum ad actus voluntatis. *Alias esse spirituales*, quæ in superiori et spirituali animæ parte producuntur, nempe actus intellectus et voluntatis. Hic quæstio est de actibus voluntatis, maxime liberis.

Nota 2 : Certum est dæmonem posse per conjecturam et imperfecte colligere ex effectibus sensibilibus internis aut externis, quam cogitationem homo habeat, aut quid velit. Imo et ipsi homines possunt id conjectare. (D. Thomas, Hieronymus, Augustinus, etc.) De hac imperfecta et conjecturali cognitione hic non agitur, sed de perfecta et intuitiva. Itaque :

Dico non posse angelum naturaliter intueri ac cognoscere certo et evidenter actum in se, seu consensum liberum voluntatis creatæ, nisi ipsi manifestetur ab habente istum actum liberum. Hoc generaliter sic sumptum censeo de fide, licet forte sit diversitas in modo explicandi : *Occulta enim cordis*, etc. (*I Cor.* XIV, 25). *Tu solus nosti cor omnium filiorum hominum* (*III Reg.* VIII, 39). *Tu enim solus nosti corda filiorum hominum* (*II Paral.* VI, 30). *Quis cognoscet*, etc. (*Jerem.* XVII, 9). Juxta Scripturam, proprium est solius Dei occulta cordium intueri, idque evangelistæ tribuunt Christo ut certum ejus divinitatis signum (*Matth.* IX, 4; et XII, 25; *Luc.* XI, 17; et XV, 2). Ita etiam omnes Patres, qui licet sæpe loquantur de cordibus hominum, aut eorum cogitationibus, idem tamen a fortiori intelligunt de angelis; et dum cor hominis aliis hominibus esse occultum dicunt, etiam intelligunt de angelis, quamvis hos non impediat corpus, sicut homines.

CAPUT XXII.

Variæ opiniones contra doctrinam superioris capitis referuntur, et refelluntur.

1. Durandus probabile esse ait, sed erronee, angelum videre actus voluntatis statim ac exsistunt, adeoque et præteritos; licet futuros videre nequeat, utpote Dei proprium.

2. Argentinensis dicit posse angelum videre affectus voluntatis quando sunt, non tamen videre quales sint : id est, an sit amor, vel odium, etc. Sed contra : si videt actum voluntatis, videt illum in se et intuitive ; ergo videt qualis sit, adeoque an sit actus odii, vel amoris, quamvis numerice tantum differant.

3. Hernæus ait angelum cognoscere actus voluntatis quoad omnia, excepto gradu intensionis, aut conatus. Sed hoc temerarium est contra Scripturas et Patres; nec cohærens : si enim intuitive videt voluntatis amorem, ergo et ejus intensionem.

4. Henriquez dicit angelum cognoscere actus voluntatis in seipsis, et quales sint, sed non cognoscere ad quem finem eos dirigat, qui eos producit, seu non cognoscere mentis intentionem, soli divinæ scientiæ reservatam. Sed id rejicitur et refellitur, ut supra. Si enim intuitive ipsum actum videt, quomodo fieri potest ut ipsam etiam intentionem non videat, cum sit objectum tam cognoscibile quam actus?

5. Alii asserunt ab angelo non cognosci actus voluntatis liberos, cognosci tamen necessarios seu naturales; quia hi non prodeunt a voluntate ut voluntas est, sed ut quædam natura est, ideoque non excedunt aliorum naturalium effectuum, quos angelus naturaliter cognoscit, ordinem. Secus vero de actibus liberis; quia ad superiorem ordinem pertinent, ut post dicetur. Sed, ut hoc sit probabile, distinguendi sunt actus necessarii : alii enim sunt qui per se habent ut fiant libere, sed ex defectu advertentiæ intellectus naturaliter fiunt, ut sunt motus primo primi in nobis. Et de his dicta opinio non est probabilis : quia hi actus per se et natura sua petunt fieri libere; ergo sequuntur proprietatem actuum liberorum. Et quia ejusmodi actus manens immutatus, potest incipere esse liber solummodo addita majori intellectus advertentia, ergo si prius cognosceretur, etiam postea factus liber cognosceretur. Alii sunt qui per se et ab intrinseco habent, ut fiant quasi per naturalem dimanationem, v. g. probabiliter juxta quosdam, amor angeli, aut etiam animæ separatæ, quo se amat in patria, supposita Dei visione. Sed cum oppositum sit probabilius, id est, actum istum amoris, et alios non esse per se necessarios quoad exercitium, nec ullos ejusmodi dari in hac vita necessarios quoad exercitium, ideo simpliciter asserendum est omnes actus voluntatis, sive angelicæ sive humanæ, tam in via quam in patria esse angelis occultos.

CAPUT XXIII.

Quare angeli non possunt naturaliter cognoscere alienæ voluntatis actus.

Nota 1 : In quavis sententia reperiri difficultatem reddendi hujus rei rationem : 1. in ea, quæ asserit angelos solo suo intellectu sine speciebus cognoscere objecta naturalia : eccur eorum intellectus non posset istos voluntatis actus cognoscere, cum sint objecta intelligibilia in actu, nempe spiritualia ; et ipsa voluntas cognoscatur, nec libertas addat actui intrinsecum modum realem, sed tantum denominationem ipsi extrinsecam, quod fiat a potentia agente potente non agere?

2. In ea, quæ asserit angelos sumere species ab objectis ordinis naturalis : eccur non possent eas sumere ab istis voluntatis actibus, cum sint naturales, et actu exsistentes et intelligibiles actu? et si possint ab objectis materialibus sumere, cur non a spiritualibus?

3. In ea, quæ dicit angelos cognoscere omnia naturalia futura, præterita et præsentia per species inditas a principio creationis ; eccur non sunt illis inditæ species talium voluntatis actuum? Cum ob has difficultates varii varie opinentur, idcirco :

Prima opinio docet, licet angeli habeant internam potestatem integram ad occulta cordis naturaliter noscenda, Deum tamen statuisse non concurrere cum illis ad hæc videnda nisi alio volente et dirigente actum suum ad eum cui vult esse cognitum : ita sub dubio Ockam, Gabriel, Major, etc. Sed contra : Talis potestas naturalis non videtur concordare cum Scriptura et Patribus dicentibus proprium esse solius Dei nosse occulta cordium, ut dictum est supra (cap. 21). Deinde alienum est a Dei providentia ordinaria non sinere creaturam suos motus naturales exercere, vel debitum ac necessarium concursum semper ac lege statuta denegare omnibus speciebus et individuis talem potestatem habentibus naturalem.

Secunda opinio ait angelos non posse cognoscere actus voluntatis liberos, quia istud objectum est improportionatum naturali illorum intellectui. Cur autem sit improportionatum, variæ a variis dantur rationes.

1. Est sancti Thomæ : Quia voluntas in istis actibus efficiendis soli Dei motioni efficaci subditur, adeoque soli Dei cognitioni subjacent. Sed contra : Effectus proprii solius Dei qui ab ipso solo fieri possunt, v. g. animæ substantia aut angeli, creatio, etc., post quam facti sunt, naturaliter cognoscuntur ab angelis; ergo etiam ii qui fiunt a creatura a solo Deo mota.

2. Est aliorum : Quia isti actus, inquiunt, sunt formaliter et intrinsece liberi. Sed contra : Hoc est resolvere idem per idem. Deinde multi sunt actus libere facti, qui eo ipso quo facti sunt, angelis innotescunt, v. g. motio manus scribentis ; item motus cœli factus libere ab angelo, non a forma; alioquin motio angeli esset superflua. Sive autem sit imperatus sive elicitus actus, quando est factus, jam est determinatus ad unum, et uterque tunc æque cognoscibilis, nil officiente amplius libertate.

3. Quia tale objectum requirit aliquam illuminationem, quæ fit a voluntate istum actum liberum habentis. Sed contra : Voluntarius consensus angeli non dat alteri lumen, aut speciem ex parte objecti ad hoc cognoscendum; ergo.

4. Est Gregorii : Quia tale objectum, ait, ut sit visibile, requirit tam intimam propinquitatem cognoscentis, ut sit in ipso tanquam in subjecto, nec quavis alia intima, etiam penetrativa sufficit. Sed contra : Hoc quidem verum est quando actus voluntarius alterius videtur per ipsummet actum alterius tanquam per principium eum cognoscendi; sed potest etiam cognosci intuitive et in se per speciem intelligibilem : et tunc non debet iste actus inhærere cognoscenti, ut cognoscatur, nec intime conjungi. Sed si in alia sit lumen, et species talis actus, poterit videri licet illi non inhæreat.

5. Est Richardi : Quia, inquit, in angeli simplicitate est quædam profunditas quam alter subire non potest. Sed contra : Quid significat istud nomen *profunditas?* Angelus enim in fundo animæ videt voluntatem, intellectum, species, habitus, etc.

6. Est Alensis : Quia isti actus, inquit, sunt nimis simplices, sed hoc nil probat; simplicitas non vetat videre. Denique istius improportionis nullam aliam petendam rationem ait Vasquez, quam, quod sit talis istorum actuum natura, ut ex revelatis colligitur. Sed contra : Actus voluntatis non est absolute improportionatus angelico intellectui, videtur enim ab ipso angelo eliciente, et ab alio, dum consentit, adeoque istud objectum seu actus potest angeli cognitionem terminare; et hoc sufficit. Itaque :

Dico ideo angelos non posse naturaliter cognoscere liberos voluntatis creatæ actus, quia non sunt sufficienter ex natura sua constituti in actu primo ad eliciendam eorum cognitionem. Licet enim illis ex parte potentiæ activæ seu luminis nil desit, desunt tamen illis species concreatæ istorum actuum liberorum. Cum aliæ omnes rationes adductæ non satisfaciant, hæc videtur unica vera.

CAPUT XXIV.

Contra hanc rationem allatam sequentes possunt fieri objectiones.

Objicies 1 : Angelus habet concreatas species rerum omnium naturalium; ergo etiam actuum voluntatis alienæ. Intellectus enim angeli est in potentia passiva naturali ad horum actuum cognitionem. Respondeo : Nego consequens. Quamvis angeli intellectus sit in potentia naturali nempe incompleta, ad horum actuum cognitionem, non sequitur quod concreatas eorum species habeat ; est enim in potentia naturali passiva ad rerum possibilium cognitionem, et tamen per se loquendo, non habet illorum species concreatas. Ratio autem cur non habeat concreatas species actuum voluntatis alienæ, est quia hi actus liberi licet quoad esse physicum sint ejusdem ordinis cum aliis naturalibus, tamen quoad esse morale sunt alterius ordinis quod specialiter ex libertate nascitur, adeoque sunt in alio cognoscibilium ordine constituti; ad rectum autem ordinem moralem, non fuit conveniens, ut creatura intellectualis haberet concreatas species actuum liberorum alienæ voluntatis : alioqui unusquisque naturaliter cognosceret aliena consilia, desideria, intentiones ; quod est contra bonum multitudinis et societatis personarum rationalium naturaliter appetentium suos internos actus esse occultos, ordinem. Hinc namque orirentur odia, contentiones, etc., et specialiter dæmones possent acrius in homines sævire. Denique nec possunt cognosci per concreatam speciem substantiæ, quia substantia ut substantia est, non pertinet ad moralem ordinem in quo sunt isti actus.

Obj. 2 : Angelus potest cognoscere illos actus ut possibiles, licet non ut futuros ; ergo, etc. Respondeo : Distinguo antecedens. Potest cognoscere illos ut possibiles per solam causæ speciem concreatam,

et ex vi cognitionis causæ, cognoscere confuse, abstracte, generaliter, sicut alios effectus in suis causis possibiles, concedo; per proprias eorum species intuitive, seu per proprias species quidditatum possibilium, et præsertim in individuo, nego. Quia has species non habuerunt in sua creatione.

Obj. 3 : Si angelus non habeat concreatas istorum actuum liberorum species, ergo novæ in eo erunt producendæ quando fit potens ad illos cognoscendos per locutionem aut voluntatem alterius. Respondeo : Concedo assertionem. Non est enim præter naturam angeli aliquas species acquirere, sed tantum respectu rerum naturalium eo modo quo supra dictum est. Sic novas suorum actuum præteritorum species acquirit, cum illas non habeat concreatas : dictorum autem actuum liberorum speciem acquirit, dum alius per locutionem suum actum ad eum ordinat, eique manifestat; et tunc hæc species non fit a solo Deo neque ab intellectu agente, neque semper a sola voluntate angeli tanquam a proximo principio, sed ab ipso objecto per voluntatem alterius applicato; ideoque non naturaliter, sed voluntarie ab ipso revelante suum actum. Sed de hoc infra agendo de locutione angelorum.

CAPUT XXV.

An angelis non tantum voluntatis affectus, sed etiam intellectus cogitationes sint occultæ.

Nota : Aliqui theologi dixerunt intellectus cogitationes secundum suam substantiam prout ad intellectum pertinent, esse angelis notas, non vero prout a voluntate esse possunt; quia, inquiunt, licet me angelus cogitantem, et quid cogitem in communi, videat, non tamen videt an cogitem assentiendo vel dissentiendo per voluntatem, nec qua intentione cogitem. Alii id limitant ad solos actus intellectus, qui omnino præcedunt actus voluntatis. Solumque juxta omnes illos, actus intellectus qualiscunque is sit, intensus, remissus, etc., est angelis occultus quoad intentionem vel consensum voluntatis. Sed :

Dico cogitationes cordis quoad ipsos actus intellectus ita esse angelis occultas, ut illas in se et intuitive videre non possint, nisi illis manifestentur. Ita D. Thomas, part. I, quæst. 57, art. 4 : « Alio modo, » inquit, « possunt cognosci cogitationes prout sunt in intellectu, et affectiones prout sunt in voluntate; et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. »

Probatur : Deus dicitur *discretor cogitationum, et intentionum cordis* (*Hebr.* IV, 12). *Cum vidisset Jesus cogitationes eorum, dixit, utquid cogitatis mala?* (*Matth.* IX, 4); id est, *rem malam ;* non *male* seu mala intentione. Proprium est enim solius Dei non tantum intentiones, sed etiam ipsas cogitationes secundum se cognoscere, et hæ proprie significant actum mentis. *Cor* autem in Scriptura significat modo intellectum, v. g. : *Dabis servo tuo cor docile,* etc. (*III Reg.* III, 9); modo intellectum et voluntatem simul, v. g. : *Corde creditur ad justitiam* (*Rom.* X, 10). *Quid timidi estis et cogitationes ascendunt in corda vestra?* (*Luc.* XXIV, 38), igitur dum dicuntur cordis cogitationes esse occultæ, magis proprie de actu mentis secundum se, quam de affectu voluntatis id intelligitur.

Probatur ratione : Alioqui contra D. Thomam et omnes theologos non magis occulti essent actus intellectus quam appetitus sentientis et phantasiæ; locutio inter angelos serviret tantum ad manifestandos affectus, cum conceptus jam forent cogniti. Maxime tamen angelis convenit posse suos conceptus, v. g. consilia et judicia, etc., abscondere. Denique non fuerunt illis inditæ species istarum cogitationum, utpote non connaturales. Ergo eas non vident. Quamvis autem actus intellectus non sit formaliter liber, nisi ab actu voluntatis, tamen est radix et mensura libertatis in actu voluntatis : v. g. si intellectus advertat perfecte, actus voluntatis erit perfecte liber; si imperfecte, erit imperfecte liber. Ideo decuit intellectualem naturam, ut totum cor, prout includit et radicem et usum libertatis, nulli pateret nisi ipso volente; id est, nullus haberet speciem, per quam posset ejus intellectus aut voluntatis actus intueri. Hinc est discrimen inter actus intellectus, et aliarum potentiarum inferiorum, qui possunt etiam fieri ex libero voluntatis imperio, et qui non sunt occulti; illi enim actus intellectus non ideo dicuntur angelis occulti, quia sunt imperati a libero voluntatis actu, uti et imperantur actus inferiorum potentiarum, sed quia sunt radix, regula, mensura et quasi pars ipsius liberi exercitii, sub qua ratione possunt dici morales, ceu ad ordinem moralem pertinentes. Et ob hanc etiam rationem, sunt illis occulta non sola judicia, sed etiam apprehensiones; nec tantum actus intellectus qui fiunt ex consensu voluntatis, sed etiam ii qui eum præveniunt, sive sint practici sive speculativi. Utraque enim potentia intellectus et voluntas, hoc a natura sua habent, ut omnes ipsorum actus, qui libere aut fiunt aut fieri possunt, suntque ejusdem ordinis moralis, saltem reductive, cognosci non possint ab alio sine proprio consensu; nec istorum actuum species intelligibiles sunt aliis connaturales aut debitæ.

CAPUT XXVI.

An angeli suos conceptus vel affectus aliis manifestent per signa sensibilia, an per spiritualia.

Dico 1 : Certum est angelos manifestare aliis suos conceptus, et esse inter illos locutionem, qua istos suos conceptus, et actus sibi invicem manifestant. Alioqui non esset inter eos vita socialis : et ut inter se loquantur non indigent corporibus assumptis, v. g. Michael disputans cum diabolo (*Judæ* 9). Ita D. Thomas et Patres.

Dico 2 : Angeli non loquuntur inter se per quædam signa sensibilia, in corpore aliquo formata,

sicut nos voces in aere, aut litteras in charta formamus; vel enim illa signa essent figuræ in cœlo factæ, habentes inter angelos peculiarem significationem, quod est frivolum; vel soni sensibiles in aere formati, vel nutus et signa facta in corporibus assumptis, quod est contra naturam angelorum qui ad conversandum et colloquendum inter se non dependent a corpore; et cum careant corpore, soni et similia sensibilia non possunt ejus organa ferire et movere ad audiendum.

Dico 3 : Nec etiam inter se loquuntur per signa spiritualia, instrumentaliter, ut aiunt, significantia hoc modo. Angelus post directam rei cognitionem, potest istius verbi, quod de ista re formavit, repræsentativum signum velle in se facere; quod signum non est ex se occultum sed aliis notum, et formatio istius signi ab actu cognoscendi distincti, est sui conceptus locutio. Ita loquuntur Ægidius, Gregorius, Marsilius, etc. Sed alii theologi istam opinionem rejiciunt : 1° Enim quid sint hæc signa in sua realitate et entitate nescitur? Quia juxta illos nec loquentis nec audientis vitales actus sunt, nec species intelligibiles, nec habitus; ergo alia qualitas realis, v. g. sicut character in sacramentis; sed quænam illa qualitas, qualis, quis effectus? 2° Quomodo significant? Non sunt signa incognita, quia non sunt species intelligibiles; sunt ergo signa cognita. Sed, sunt ne signa naturalia, ut fumus, signum ignis? an vero signa ad placitum, ut voces et scriptura inter nos? Non primum : Quia ista signa non sunt formales similitudines aut imagines actuum cordis; non enim sunt actus vitales, nec cum illis conveniunt in essentia, figura, forma simili, etc., nec habent connaturalem significationem cum re significata. Nec secundum; si sint enim conceptus reflexi, tam sunt ex se occulti quam directi. Deinde si significent ex impositione angelorum, non potuerunt illam significationem imponere, nisi per signa, adeoque involvitur repugnantia. Nisi forte dicantur esse data et imposita a Deo, sicut Adæ et Evæ infusa est notitia alicujus linguæ probabiliter. Sed nec sic solvitur difficultas. 3° Quomodo fiunt? libere? an necessario? Videntur quidem debere fieri libere; sed non apparet quomodo illæ qualitates seu signa sint producibilia, nimirum nec per actus voluntatis nec intellectus. 4° In quo subjecto fiunt? an in loquente sine ulla efficientia in audiente? Ergo unus non movet alium ad audiendum, nec potest secreto loqui. An loquens imprimit signum in audiente? Sed hoc signum poterit videri ab aliis, et sic non erit secreta locutio. Deinde in quo subjecto proximo inhærent? in intellectu? in voluntate ? an in substantia angeli? Undique difficultas. 5° An semel facta, semper durant, aut quandiu, sicut Scriptura? Ergo crescet infinita eorum multitudo, et postea confusio. Vel an sunt transeuntia, sicut voces et nutus; sed sunt spirituales qualitates, ergo permanent. 6° An sunt ita necessaria, ut angeli non possint aliter inter se colloqui? aliqui quidem affirmant; sed verisimilius negandum est. Unde :

Dico 4 : Angeli non utuntur signis spiritualibus et instrumentalibus ad loquendum, sed habent alium verum loquendi modum, ut jam dicam. Itaque :

CAPUT XXVII.

An angelus nihil efficiendo in audiente, suos actus illi manifestet.

Nota 1 : Rejectis signis instrumentalibus, quidam putant locutionem angelorum fieri, loquente nil omnino efficiendo in audiente, sed solum tollendo quasi velamen suorum actuum, seu objective tantum aperiendo secretum, quod alter statim sua virtute potest cognoscere; quorum aliqui sic explicant : Dum angelus cognoscit aliquam rem, producit directam cogitationem seu verbum quo sibi loquitur; ut autem alteri loquatur, debet habere reflexam cogitationem seu actum, quo explicet alteri immediate hunc suum actum seu conceptum, et mediate rem per hunc conceptum repræsentatam; et quamvis iste conceptus jam possit ab omnibus aliis angelis cognosci, sicut aliæ res sine eorum locutione cognoscuntur; tamen alteri non loquitur nisi dum ex sua intentione illum ei manifestat. Sed contra : Cum illi supponant cogitationes esse ex se angelis omnibus notas, frustra ergo et otiose inter se angeli loquentur; deinde angelus non posset habere cogitationem quasi reflexam de suo affectu, proposito, aut intentione voluntatis, quin sit omnibus manifesta, quia in illa tanquam in naturali signo cognoscitur objectum ejusdem cogitationis, uti illi aiunt. Idcirco alii sic communius explicant : dicunt angelum cum altero loqui, ordinando et dirigendo duntaxat suum conceptum ad illum per voluntatem, id est volendo ut suum affectum liberum aut cogitationem suam alter cognoscat; per hanc enim voluntatem aperitur alteri, quod ei occultum erat, statimque hoc videt per species concreatas, et sic loquens nil efficit in audiente, sed tantum per voluntatem suam tollit velamen, id est nolitionem, qua manente isti actus occultantur; sublata, manifestantur. Sed contra : Quomodo potest angelus per solam suam voluntatem occultare actus, quorum species innatas, et lumen sufficiens ad eos cognoscendos jam habent alii angeli? Sic ergo poterit etiam se invisibilem reddere occultando suam substantiam, quod supra refutatum est; si dicatur Deus nolle concurrere ad notitiam istorum actuum, donec alter, qui eos habet, velit, hoc etiam refutatum est. Hinc Durandus ait istas cordis cogitationes non esse angelis occultas, nec requiri ad locutionem angelicam, ut unus alteri suos conceptus aut affectus manifestet, sed sufficere ut eos ad illum dirigat per solam suam voluntatem; sicut dum homo alta voce coram aliis alterum alloquitur, aut orat Deum. Sed contra : Dum homo sic loquitur, omnes audientes alloquitur physice, sive intendat, sive non intendat omnes alloqui. Ista enim moralis directio voluntatis non sufficit ut alii significationem et locutionem non

intelligunt. Aliud est de Deo; quia orando eum alloquimur non ut manifestemus actus nostros, cum illos sciat, sed ut voluntarie nostrum cor et affectum ipsius notitiæ subjiciamus, volentes ut illi pateat; et appetentes, quantum in nobis est, dare illi, si fieri posset, nostrorum actuum notitiam, adeoque est locutio potius in affectu quam in effectu. Denique si sic inter se loquerentur angeli, eorum locutio esset actus voluntatis, et non intellectus, cum tamen loqui sit exprimere suum conceptum vel etiam affectum : nempe actus intellectus. Præterea horum actuum species concreatas supra refutavimus, atque ita ruit eorum fundamentum.

Nota 2 : Alii dicunt ad locutionem angelorum necessario requiri, ut loquens aliquid efficiat in audientes; nempe loquens efficit seu imprimit in audiente (juxta Scotum) ipsum actum intelligendi rem, de qua fit locutio, ita ut audiens solum passive se habeat ad illum actum quo cognoscit rem sibi a loquente traditam. Sed plures theologi censent repugnare aliquem intelligere per actum tantum receptum, et non a se elicitum, cum intellectio sit actus immanens, nec sit principium efficiendi actum alienum. Unde Scotus ait etiam esse objecti speciem. Sed contra : Sola species non sufficit ad cognoscendum; si autem audientis intellectus ista specie utatur ad cognoscendum, ergo audiens jam non se habet passive tantum; deinde intellectus est tantum activus in se, et non in alium. Unde alii dicunt angelum alteri loqui causando in audiente principium cognoscendi actum, de quo illi loquitur, seu dando illi speciem; sed cum id vario modo auctores explicent, ut melius intelligatur et confirmetur, has sequentes assertiones appono.

Dico 1 : Angelus non loquitur alteri tantum permittendo, ut suos actus videat, sed illum etiam excitando, ut audiat (D. Thomas, etc.). *Seraphin clamabat alter ad alterum* (*Isa.* VI, 3). *Clamavit voce magna quatuor angelis... Nolite* (*Apoc.* VII, 2). *Attollite portas*, etc. *Quis est iste rex gloriæ?* (*Psal.* XXIII, 7, 8.) Hæc sine excitatione unius circa alium intelligi nequeunt : quia Deus semper vigilat et attendit, ideo non eget excitatione; angeli vero non semper attendunt, etiam ad ea quæ vident, ac proinde egent excitatione, uti et locutione ad societatem atque gubernationem.

Dico 2 : Hæc excitatio non fit sine aliqua reali angeli loquentis actione, imprimendo audienti vel speciem vel realem ejus modum, adeoque non est sola denominatio extrinseca, sed etiam fit per aliquam intrinsecam audientis mutationem; sicut, ait D. Thomas, sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili.

Dico 3 : Angelus excitatus ad cognoscendam alterius mentem prius occultam, recipit in se novam objecti speciem, seu principium intrinsecum, quo queat alterius actum ante excitationem ignotum cognoscere. Cum enim non habeat concreatas talium actuum species, ut supra dictum est, cumque per locutionem illi actus, qui ignoti prius erant, fiant cognoscibiles, et per dictam excitationem fiat potens ad eos cognoscendos; ergo recipit id quod illi deerat ad eos cognoscendos, nempe eorum speciem, seu necessarium principium cognoscendi ex parte objecti. Virtutem enim ex parte potentiæ jam habebat. Unde :

Dico 4 : Angelus loquens imprimit in audiente vel speciem vel aliquid novi ad speciem pertinens, quod illi suum actum repræsentet, habens vicem objecti. Quia in illa locutione spirituali oritur aliquid novi in speciebus ejus, ad quem fit locutio : non, a Deo solo, qui relinquit causam secundam agere quidquid est naturæ suæ conveniens, et vires aut perfectionem ejus non superat; ergo ab ipso loquente cum ordinario Dei concursu. Actus enim interiores intellectus aut voluntatis sunt objecta per se intelligibilia in actu, sicut sensibilia in actu respectu sensus; ergo non est supra naturalem eorum perfectionem imprimere speciem sui, et immutare alterius intellectum. Atque ita angelus manifestat suum actum alteri, per suam voluntatem ordinando et dirigendo eam ad illum.

CAPUT XXVIII.

Solvuntur difficultates et dubia circa præcedentis capitis assertionem.

1. Angelus quidem non potest agere in alium per communicationem sui *esse* et suæ perfectionis, quæ dicitur actio realis, sed potest per manifestationem sui, quæ dicitur actio intentionalis : seu potest producere speciem aut qualitatem intentionalem suorum actuum per modum objecti intelligibilis ad cooperandum cum alterius potentia cognoscente. Sicut aliquæ formæ non sunt productivæ sui similium in *esse* naturali, sunt tamen activæ et productivæ specierum intentionalium, ut patet in coloribus, hæc ergo efficientia intentionalis non excedit angeli virtutem.

2. Quamvis actus mentis angelicæ sint productivi specierum intentionalium, non tamen illas necessario producunt in alieno intellectu, sed juxta liberam voluntatem cujus actus sunt; producunt quidem necessario habitum in operante, quia id exigit naturalis ejus perfectio, sed non necessario species seu sui imagines in alio aut in aliis, ob debitum dominium operantis in istos suos actus, qui quasi sunt organa angelis ad loquendum, subordinata a natura, libertati eorum arbitrii, ut possint per eos tanquam proximum principium efficere species intentionales libere in aliis in quibus voluerint, et non efficere in quibus noluerint; cum id exigat naturale cordis secretum. Atque ita non omnibus manifestæ fiunt eorum cogitationes.

3. Quoad distantiam ut possit angelus alium excitare ad audiendum, videtur in quavis distantia intra totum mundum posse alium alloqui, quia productio speciei non diffunditur per medium, sed immediate ab objecto tendit in potentiam; nec corporibus interjacentibus impeditur, quamvis non

improbabiliter aliqui requirant propinquitatem substantiarum angelorum inter se, intra quarum sphæram possint se tantum alloqui; nec id illis difficile ob suam velocitatem. Ut autem alium angelum præcise cognoscat, nulla eget propinquitate, cum in quavis distantia possit habere unionem intentionalem, cum objecto per speciem intelligibilem, quod intellectus attingat ut terminum independenter ab omni medio interjacente.

4. Angeli inferiores non possunt illuminare seu docere superiores, sed possunt alloqui, seu manifestare illis actus suos. Unio enim societatis et intellectualis reipublicæ exigit ut inter omnes sit reciproca locutio tum ad interrogandum, tum ad respondendum.

5. Jam vero an angelus agens de eadem re (de diversa dicetur postea) possit simul multis loqui, et quot? Quidam sat probabiliter asserunt tot angelis posse loqui, quot possunt esse intra finitum numerum : sicut sol tam facile omnes stellas sibi æque propinquas illuminat, quam unam, et objectum visibile tam facile potest mittere simul sui speciem ad centum aut mille oculos quam ad unum. Ergo etiam angelus potest simul imprimere multis suorum actuum speciem. Probabilius tamen dicendum videtur non posse angelum simul cum multis loqui nisi intra certum eorum numerum ob limitatam operandi virtutem; et forte non idem est pro omnibus numeris, sed juxta cujusque perfectionem, dumque loquuntur, juxta cujusque voluntatem aut loquelæ directionem : atque ita potest quisque secreto alteri loqui, causa *radicali* volendo ad illum solum dirigere suum actum, et *formali* imprimendo illi soli ejus speciem, quæ impressa non est productiva alterius sibi similis in aliis; nec ipse audiens seu recipiens licet velit, potest similem, ut verisimile est, in alios transmittere, sed suum actum iis tantum manifestare. Illa autem species impressa non est aliis visibilis, quia non habent concreatam illius intelligibilem speciem.

6. Locutio angelica est actus formaliter manens in loquente et virtualiter transiens in audientem, id est instrumentum quo imprimitur species intelligibilis actus quem loquens vult manifestare.

7. An locutio sit actus intellectus; an vero voluntatis? Respondeo : In locutione tria reperiuntur : voluntas manifestandi conceptum, intellectus dirigens, potentia exsequens; et de hac potentia quæritur. Juxta Thomistas, qui constituunt locutionem in actu voluntatis, est voluntas, velut organum proximum, quo angelus loquitur alteri; juxta alios, qui eam ponunt in actu intellectus, est intellectus; juxta nos, quando angelus manifestat actum voluntatis, potentia illius proxima elicitiva, et exsequens est voluntas, quæ per istum actum ut principium proximum, imprimit alteri ipsius speciem intelligibilem, quando manifestat actum intellectus, est ipse intellectus.

8. An angelus loquens manifestet alteri actum suum intuitive per medium incognitum seu per speciem per quam videat rem manifestatam ut in se est; an autem abstractive in aliquo signo, ex quo cognito alter deveniat in rei manifestatæ cognitionem, magis expendetur in nona sequenti difficultate. Itaque :

9. Angeli non tantum de suis actibus internis possunt inter se loqui, sed etiam de aliis rebus, tum *speculative*, v. g. aliquis de actu suo præterito, quem prius non declarat : de effectu contingenter præterito, aut præsenti ad quem alter non attendit : de re per probabilem conjecturam futura, de re quam statuit facere, aut alia quam alter scit habitualiter, sed ad eam non attendit; tum *practice*, v. g. petendo, jubendo aliquid fieri, annuntiando Dei jussu rem faciendam. Sed ejusmodi res non manifestantur nisi mediis internis actibus. Unde angelus suum internum de quo loquitur, actum, audienti manifestat intuitive et in seipso; abstractive autem tantum res alias, circa quas versatur quatenus in tali actu possunt aliquo modo cognosci. Atque ita manifestando alteri suam cogitationem seu ei imprimendo propriam illius speciem, in illa tanquam in naturali signo manifestat etiam istius suæ cogitationis objectum, aut manifestando actum voluntatis, in illo manifestat rem volitam, v. g. amatam, odio habitam, etc.; contra, angelus audiens, cognoscendo loquentis conceptum aut effectum, in illo etiam aut per illum subinde cognoscit rem a loquente conceptam, aut volitam : quia iste singularis conceptus aut effectus dicit habitudinem transcendentalem ad tale objectum singulare.

10. Angelus audiens certo discernit sibi loquentem : id enim opus est ad societatem; *discernit*, inquam, quia videt intuitive actum a loquente manifestatum, adeoque et loquentem; et per speciem ab eo receptam videt non potuisse ab alio manare, nisi ab eo cujus actum repræsentat. An autem possit plures, aut etiam omnes simul audire, et eorum sermones discernere; dico, quod possit simul recipere locutionem plurium in quocunque numero, sive harum omnium specierum impressionem, sed quoad earum usum, quod non possit simul elicere actus plures, quibus audiat et percipiat res omnes, de quibus plures ipsi simul loquuntur, nisi modo imperfecto, et intra certum aliquem terminum aut numerum.

11. Jam vero in quo consistat excitatio ad audiendum, hæc respondeo : 1° juxta ea, quæ supra de locutione diximus, necessaria est speciei impressio, ut audiens constituatur in actu primo et proxime potens ad cognoscendum actum loquentis; hanc enim potestatem prius non habebat, et non potuit eam per solam denominationem extrinsecam recipere. Ideoque loquens imprimit speciem illi, ad quem suum actum internum dirigit, independenter a voluntate recipientis, quia libertas per se non est ad patiendum aut non patiendum, sed ad agendum aut non agendum. 2° Dum loquens hanc sui actus

speciem imprimit in audiente, hic necessario percipit mutationem in se factam, et virtualiter saltem attendit ad istam impressam speciem intelligibilem. 3° Usus autem hujus speciei est liber angelo audienti; dum enim ejus intellectus percipit speciem istam sibi datam, statim voluntas potest illum cohibere ne per illam operetur, vel ita fortiter applicare ad aliud considerandum ut illa uti nequeat. Posset etiam ita esse applicatus alteri rei, ut illam speciem dum imprimitur, actualiter non animadverteret, sed tantum postea cessante alia applicatione. Denique non est opus ut audiens necessario cogitet de re de qua alter ipsi loquitur, sed sufficit ut ejus locutionem quoad suum *esse* percipiat videndo in se novam speciem; quoad autem usum ejus est liber. Hic liber usus spectat ad angeli perfectionem; pati autem aliquid necessario non arguit imperfectionem.

12. Certum est homines in hoc mundo posse angelis loqui, et ab angelis loquelam eorum percipi : ut patet in iis qui orant angelos, aut dæmones increpant, et in magis dæmones consulentibus. Et primo quidem possunt illis loqui per signa sensibilia, v. g. voces, scripturas, etc. Horum enim innatas species habent angeli, et earum significationem norunt naturali vel experimentali scientia; quoad vero internos humani cordis actus, quorum non habent innatas species, non possunt illos sic in signo scire, nisi conjecturaliter ex hominis verbis aut affectibus sensibilibus.

Jam vero quoad locutionem pure mentalem hominis cum angelo per solum intellectum et voluntatem sine ulla sensibili significatione, juxta Thomistas qui volunt locutionem fieri per solam extrinsecam voluntatis ordinationem, facile homo poterit sic loqui angelo, et juxta nos non improbabiliter posset illi dare et imprimere sui actus pure interni speciem intelligibilem, qua prius carebat, probabilius tamen est, quod anima nostra corpori conjuncta non possit istas species imprimere utpote nimis spirituales et agens semper ad imitationem rei materialis; imo dubitatur an possit separata tam perfecte loqui cum angelis, sicut ipsi inter se : sed angeli separatæ possent imprimere suorum actuum species; corpori conjunctæ non possunt ei imprimere : solum possunt hominibus in hac vita loqui formando exterius voces in corpore assumpto, aut in aere, vel interius excitando phantasmata, v. g. boni angeli ad bonum, mali ad malum excitando. Denique quomodo angeli cum Deo loquantur, vide lib. I, cap. 5, n. 12, *De oratione mentali;* et quomodo Deus loquatur cum angelis, postea dicetur agendo de illuminationibus et revelationibus.

CAPUT XXIX.

An angeli possint naturaliter cognoscere res creatas supernaturales in substantia.

Dico 1 : Qualitates vel actus in sua substantia, id est essentia supernaturales, v. g. gratiæ, virtutes per se infusæ, visio beata, lumen gloriæ, etc., non possunt naturaliter cognosci per proprium conceptum et quidditative, adeoque nec videri intuitive quando exsistunt : quia cognoscibilitas cujusque rei est proportionata ipsius naturæ et entitati. Entitas autem istarum rerum est supra naturam angelorum : ergo et cognoscibilitas; propriæ enim species et repræsentantes hæc entia supernaturalia prout in se sunt, debent esse ejusdem ordinis supernaturalis cum ipsis; ergo eas non habent angeli a natura, nec illis sunt debita. Et ista entia accidentalia, quæ fiunt supernaturaliter, etiam postquam facta sunt, non sunt naturalia contra Scotum, seu non sunt connaturalia isti subjecto cui inhærent, aut in quo recipiuntur; habent quidem suam essentiam seu entitatem quæ vocatur eorum natura, sed ista entitas est in se supernaturalis, et altioris ordinis quam ipsa angelorum substantia, adeoque naturaliter ab illis non est cognoscibilis.

Dico 2 : Modi exsistendi supernaturales in gradu entitatis, quem habent, non possunt etiam naturaliter cognosci ab angelis quidditative, nec videri intuitive postquam facti sunt. Ita communiter theologi contra Scotum sentiunt de modo accidentali exsistendi corporis Christi in Eucharistia et de modo substantiali unionis humanitatis Christi cum Verbo; ergo idem sentiendum est de aliis ejusmodi modis : et eadem est ratio quæ supra. Sunt enim altioris ordinis quam entia naturalia, atque ita non cadunt sub objectum naturale intellectus creati. Idem intellige non tantum de modo exsistendi corporis Christi sub speciebus eucharisticis, sed etiam de modo exsistendi quantitatis sine subjecto in eodem sacramento, si sit positivus.

Dico 3 : Omne ens in sua substantia supernaturale, v. g. incarnatio, Eucharistia, visio beatifica, dona gratiæ per se infusa, etc., ita superat intellectum angeli, ut solo lumine naturali non possit evidenter cognoscere illud esse possibile, etiam per media extrinseca, seu per discursum formalem aut virtualem. Dixi *evidenter*, quia per probabilem conjecturam non videndo repugnantiam in aliquo opere, v. g. Eucharistia, visione beatifica, etc., posset naturaliter conjicere per divinam omnipotentiam illud esse possibile; sed non potest evidenti cognitione cognoscere quod id non repugnet : quia nulla sunt principia naturalia evidentia, ex quibus evidenter colligant angeli istam possibilitatem, sed tantum conjecturaliter. Et quamvis possint fortasse naturaliter cognoscere quod Deus queat effectus creare semper perfectiores quam eos quos creaverit, non tamen inde infertur evidenti illatione posse Deum creare alium gradum aut ordinem rerum, qui non sit naturalis; alioqui posset etiam inferri Deum posse creare alium ordinem substantiarum supernaturalium, quæ suis viribus Deum videre possent, ex eo quod possit creare substantias perfectiores et semper perfectiores; item posse facere

visionem Dei in sua specie perfectiorem, vel alium rerum ordinem gratiæ, ordini superiorem.

Dico 4 : Effectus in substantia supernaturales etiam postquam facti sunt, v. g. incarnationem, Eucharistiam, gratiam sanctificantem, etc., non potest angelus per signa vel conjecturas evidenter cognoscere abstractive eos esse factos, nisi evidentia interveniat in attestante : quia secluso infallibili alicujus testimonio non habent effectus per quos evidenter cognosci possint; nec angelus habet proprias eorum species, quibus eos in seipsis evidenter cognoscat naturaliter.

CAPUT XXX.

An angeli possint naturaliter cognoscere effectus in modo supernaturales, sive qui sunt tantum supernaturales quoad modum.

Dico 1 : Effectus supernaturali modo producti, si sint in se ordinis naturalis postquam producti sunt, possunt ab angelo naturaliter cognosci tum intuitive, tum quidditative, non minus quam si essent naturali modo producti : v. g. Lazarus resuscitatus, cæcus visu donatus, vinum ex aqua miraculose factum, panes a Christo multiplicati, etc. Isti enim effectus in se sunt res ordinis naturalis et distinctæ a modo supernaturali, quo fiunt; ergo possunt ab eo, qui lumen et species habet illis proportionatas, videri, non viso modo supernaturali. Angelus autem habet hujusmodi species et lumen; ergo, etc., quia supernaturalis modus productionis jam transiit, et res producta est similis aliis naturalibus. Si igitur angelus ad illam attendat, potest eam cognoscere; interdum autem non attendit, v. g. dæmon Matrem Christi fuisse virginem.

Dico 2 : Quando res producitur supernaturali modo per denominationem extrinsecam, et secundum habitudinem ad alias causas naturales et ad ordinem in eis a Deo constitutum, v. g. subita aquæ conversio in vinum, iterata conjunctio animæ Lazari cum ejus corpore, ignis non comburens tres pueros, etc. Tunc non tantum res producta, sed etiam modus quo producitur, potest naturaliter cognosci ab angelo; quia ista actio aut productio est ejusdem rationis ac actiones agentium naturalium, et connotat tantum infinitam Dei virtutem singulariter in ea applicatam. Quando autem producitur res modo in se, et secundum entitatem quam ipse habet, supernaturali, v. g. transsubstantiatio panis in corpus Christi, productio effectus etiam naturalis facta a Deo per creaturam tanquam instrumentum physicum, elevatum a Deo per potentiam obedientialem sine alia virtute innata, etc., tunc licet res ipsa seu effectus cognoscatur, non tamen ab angelo cognoscitur determinatus modus, quo productus. Nam si actio est in se supernaturalis, angelus non habet innatam ejus speciem, ergo non potest eam naturaliter cognoscere. Applica etiam rationes easdem supra cap. 29, num. 1 et 2, allatas.

Dico 3 : Quoad hos effectus secundum modum duntaxat supernaturales, potest angelus antequam fiant, evidenter in communi cognoscere Deum aliquid hujusmodi posse facere, et in particulari cognoscere etiam multa esse possibilia, non tamen omnia. Probatur : Quia angelus evidenter cognoscit Deum utpote omnipotentem posse facere præter aut supra naturæ leges quidquid non repugnat, et quod vocamus supernaturale quoad modum; atqui potest evidenter scire id in multis non repugnare, v. g. scire, quod Deus possit suspendere suum concursum, ut ignis non comburat pueros aut martyres, sistere cursum solis, redigere in nihilum res creatas, mortuo vitam restituere, cæcum illuminare, facere sine causis secundis, quæ per illas fiunt, etc. : non potest tamen evidenter id assequi de omnibus, v. g. quod non repugnet idem corpus esse circumscriptive in pluribus locis, esse penetrative duo corpora in eodem loco, ignem agere in spiritum, etc., quia ejusmodi non habent sufficientem connexionem cum naturalibus principiis.

CAPUT XXXI.

An angelorum simplex cognitio sit comprehensiva omnium objectorum naturalium, quæ per proprias species cognoscunt.

Dico 1 : Supponitur, ut certum, angelum nec quidditative, nec comprehensive cognoscere ea, quæ nec per propriam speciem nec per aliam eminentiorem cognoscit, v. g. Deum, adeoque quæ per propriam speciem cognoscit, ea quidditative cognoscit; an etiam comprehensive? Jam dicetur. Itaque :

Dico 2 : Angelus superior angelos inferiores, omniaque objecta naturalia se imperfectiora, quorum habet species proprias, et quidditative et comprehensive cognoscit. Ita communiter. Cum enim habeat talium rerum proprias species quoad earum essentiam et proprietates intrinsecas, v. g. quoad intelligendi et volendi facultatem, licet non habeat quoad eorum accidentia, v. g. quoad actus cordis, cogitationis, etc., quæ adveniunt accidentaliter; cumque simul habeat potentiam intellectivam in suo genere perfectam, nil illi deest, quominus eas comprehendat. Sed :

Dico 3 : An vero angelus inferior etiam superiorem comprehendat, utrinque probabiliter controvertitur. Aliqui negant, quia ad cognitionem comprehensivam requiritur ad minimum adæquatio potentiæ cum objecti cognoscibilitate : potentia autem angeli inferioris non adæquatur superioris cognoscibilitati. Sed alii quasi probabilius affirmant, et dicunt potentiam inferioris angeli adæquari superioris cognoscibilitati quoad cognoscendam ejus totam substantiam et proprietates intrinsecas, licet non sit inter eos adæquatio in genere entis, quæ non est necessaria ad comprehensionem; angelus enim superior comprehendit inferiorem, et tamen eum non adæquat, sed excedit.

CAPUT XXXII.

An angeli cognoscant componendo et dividendo.

Dico 1 : Quoad illa quæ angelus evidenter cogno-

scit, non indiget compositione, ut apprehendat et judicet ea quæ nos per compositiones seu affirmantes seu negantes solemus significare.

Probatur : 1. Non indiget compositione inter prædicatum et subjectum sive virtualiter tantum distinguantur, ut sunt genus et differentia : sive realiter ut sunt substantia et accidentia, modo hæc per unam speciem repræsententur, id est substantia et accidentia maxime externa; potest enim non tantum genus et differentiam quæ sunt unum et idem a parte rei, sed etiam substantiam et accidentia, quæ sunt distincta realiter, unico actu qui sit simul apprehensio et judicium, nil omnino componendo ut dividendo, cognoscere. Imo licet per diversas species cognoscat res illas quas componit aut dividit, potest tamen earum convenientiam aut disconvenientiam videre simplici actu ab utraque prædicati et subjecti specie elicito per modum unius; alioqui si istæ plures species aliquo modo inter se non uniantur, non potest unico actu, v. g., in *affirmationibus : Petrus amat*, per unicum actum cognoscit et Petri substantiam et amorem huic inhærentem. Item in *negationibus*, v. g., *Petrus non est niger*, potest simul conjungere per modum unius principii adæquati illas species ad eliciendum unum actum simplicem, quo cognoscat simul ista duo extrema inter se relata, id est prædicatum et subjectum, et videat unum non esse aliud.

2. Multo minus indiget compositione pro apprehensione et judicio, quam in humana cognitione aliqui ponunt; quia dum angelus evidenter res cognoscit prout sunt per suas proprias species, ista apprehensio seu conceptus rei apprehensæ est essentialiter simul judicium; adeoque unicus actus, qui est simul et apprehensio et judicium sine distinctione unius ab alio.

Dico 2 : Quoad illa quæ angelus non cognoscit evidenter, v. g., res supernaturales evidenter non revelatas, futura contingentia, cogitationes cordium non manifestatas, etc., probabiliter indiget, sicut nos compositione : sive ad affirmandum vel negandum prædicatum de subjecto, sive ad formandam apprehensionem et judicium de aliqua veritate per duos actus distinctos, sicut nos; quia in his lumen naturale angelicum, est debile ac limitatum sicut nostrum.

CAPUT XXXIII.

An discursus in angelorum cognitione reperiatur.

Dico 1 : Ad conciliandos affirmantes cum negantibus, media via incedendo, ut supra, angelus in cognitione rerum naturalium quas evidenter et prout in se sunt, cognoscit, probabilius non discurrit; nempe discursu causalitatis, in quo unum infertur ex alio ut causa, per actus diversos. Quoad discursum successionis, in quo plures actus inter se ordinantur successive, sine ulla causalitate unius ab alio, certum est in angelis eum posse reperiri : non enim omnia simul cognoscunt; sed de hoc non agitur. Probatur ergo 1° De cognitione evidenti *abstractiva*, qua cognoscit causam per effectum, vel contra : quia si tam perfecte cognoscit causam ut per eam cognoscat effectum, vel contra, eodem instanti in quo habet causæ cognitionem vel contra, statim uno actu per eamdem speciem transit in cognitionem affectus, vel contra. 2° De *intuitiva*, quæ ad rem prout exsistentem immediate terminatur (abstractiva autem terminatur ad essentiam rei, ejus proprietates et effectus ut possibiles abstrahendo ab actuali exsistentia): quia intuitio ex se fit sine discursu, habens evidentiam veritatis non ex causa aut effectu, sed ex eo quod per lumen clarum res ipsa in se videatur; et sic semper est cognitio immediata et per se nota, licet *abstractiva* possit esse mediata et per aliud nota, v. g. per causam, tempus, etc. Exemplum sit hæc propositio : *Eclipsis erit.*

Dico 2 : Angelus in cognitione rerum supernaturalium, aliarumque omnium quas evidenter non cognoscit vel per conjecturam judicat, vere discurrit; sed sæpe sine successione et mora temporis, v. g. dæmon in rebus supernaturalibus ex visis Christi miraculis conjiciendo esse Deum : in effectibus contingenter futuris, ex tali tentatione futurum consensum, aut ex conjunctione talium causarum eventurum talem effectum : in cordium cogitationibus, ex talibus verbis aut aspectibus hominum, tales affectus orituros. In hujusmodi rebus dæmon aut angelus vere discurrit, quia opinando aut conjecturando cognoscit unum ex alio per distinctos actus et judicia, quorum unum fit ex vi et impulsu alterius. Sunt autem distincti actus quia sæpe unus est verus, evidens, necessarius : alter falsus, obscurus, liber. Sed nota hoc conjecturali discursu dæmones sæpe errare et decipi; angelos nunquam : quia hi sunt prudentissimi. Non se exponunt errori, periculo de re ignota, cujus certitudinem aut certam revelationem non habent, non judicant absolute vel esse, vel non esse, vel futuram esse, etc., sed verisimiliter ita apparere.

Quæ possunt objici, facile solvuntur ex distinctione cognitionis angelicæ vel evidentis, vel non evidentis.

CAPUT XXXIV.

An angeli semper considerent actualiter omnia naturalia, quæ habitualiter possunt cognoscere, seu considerare.

Dico : Non omnes angelos posse simul cognoscere omnia, quæ sigillatim aut successive considerare possunt, quamvis naturalia, sive actu exsistentia, sive virtute et potentia in exsistentibus contenta, sive necessario futura : ita D. Thomas, etc. Ad hoc enim opus est maxima virtute intelligendi, sed non omnes eam habent angeli, utpote non omnes æque perfecti. Deinde in cognitione, quæ fit per species, non potest angelus habere nisi unum actum uni specici infusæ proportionatum; ergo potest tantum simul cognoscere ea, quæ per unam speciem repræsentari possunt. Constat autem non omnes angelos habere speciem quæ omnia ista simul et semper

repræsentet; alioqui essent omnes æquales in virtute intelligendi. Hoc forte posset dici de aliquo supremo angelo qui haberet speciem, omnia ista simul repræsentantem. Rejicienda est ergo opinio 1° eorum qui dicunt posse angelum esse in actu secundo omnium simul rerum a se cognoscibilium, licet nec necessario nec semper. Negatur enim contra Gregorium quod angelus possit simul habere tot actus intelligendi quot habet species, sive spectetur angeli intellectus ut recipiens actus plures, sive ut agens partiale cum speciebus; nec illi favet Augustinus agens de cognitione matutina et vespertina. 2° Eorum, qui aiunt angelum necessario semper esse in actuali exercitio cognitionis omnium rerum, quarum habet species. Hoc etiam negatur: illæ enim species infusæ, nec naturaliter seu necessario, nec libere agunt; sed ad agendum et in agendo subordinantur potentiæ intellectus velut ejus instrumenta, et intellectus voluntati quoad exercitium actus; atque ita ipsa specierum activitas a voluntatis libero arbitrio pendet. Itaque non solum non considerat angelus simul omnia, quæ fiunt aut futura sunt; sed nec ad multa particularia quæ fiunt, semper attendit.

CAPUT XXXV.

An angelus sit semper necessario in aliquo actu secundo intelligendi, sive an semper necessario aliquid cogitet.

Dei quidem intellectus est semper in perpetua et necessaria intellectione utpote adæquata divino intellectui et omni objecto intelligibili, nec distincta a Dei substantia necessaria et immutabili: adeoque in Deo est maxima perfectio; sed in angelo qui habet limitatum intellectum, esset imperfectio si deberet necessario idem semper objectum considerare, ita ut non posset ad aliud aut ad alia consideranda se applicare. Verumtamen:

Dico 1: Non potest angelus se omni prorsus intellectione privare, sive omnem prorsus intellectus actum suspendere: alioqui posset cessare ab omni actu secundo vitali, quod foret imperfectio; quia sine actu intellectus non durat actus voluntatis, et præter hos duos nullus est alius actus vitæ in angelis. Deinde ut suspendat omnem intellectus actum, debet id voluntarie facere: sed implicat ut velit et non cogitet, seu non habeat actum intellectus; ergo non potest omnem suspendere. Hinc:

Dico 2: Non potest angelus in particulari suspendere sui ipsius intellectionem et considerationem. Si enim cessaret, non posset postea libere se applicare ad aliquid cogitandum, quia non haberet actum intellectus, sine quo voluntas non potest agere; nil enim volitum quin præcognitum, nec volitio sine cogitatione actuali et elicita. Angelus ergo naturaliter se semper intuendo, videt species quas in se habet quidditative vel unico actu, partialiter ab illis omnibus per modum unius objecti et principii proximi concurrentibus causato, vel pluribus actibus partialibus distinctis; et in illis speciebus confuse, indirecte ac imperfecte cognoscit res, quarum sunt repræsentativæ. Et hoc sufficit, ut stante hac cognitione naturali libere velit hac vel illa specie uti ad distincte et immediate cogitandum de hac vel illa re; et ut possit libere, postquam de aliqua re cogitavit, illam cognitionem abjicere, atque aliam speciem ad cogitandum assumere pro sua libertate. Iste autem actus naturalis, seu necessarius, quo se plene intuetur, prorsus requiritur, ut possit esse origo et quasi fundamentum primæ volitionis et aliarum cogitationum ad vitam intellectualem libere exercendam.

CAPUT XXXVI.

An angelus aliquid extra se necessario cognoscat.

Dico 1: Angelus tam naturalem et necessariam Dei cognitionem indirectam habet, quam suæ propriæ substantiæ; quia cum se comprehendat, non potest se cognoscere quin se cognoscat ut opus Dei, ac proinde eodem actu Deum indirecte. Sed directa Dei cognitio est illi libera, et potest ab illa cessare: hæc enim requirit peculiarem attentionem et applicationem, et aliarum rerum cogitatione potest impediri.

Dico 2: Nec directe nec indirecte determinatum aliquod objectum creatum præter se, necessario cognoscit, actualiter illud considerando, licet ad ipsum pertineat, modo sit illi extrinsecum. Cum enim non omnia simul consideret ex necessitate, potest quod vult considerare. Attamen juxta D. Thomam videtur angelus indefinite semper aliquid considerare, utendo aliqua specie, ita ut nunquam transeat ab actu ad non actum, et contra; seu suspendat omnem intellectus actum: potest enim id facere sine impedimento ac defatigatione, idque ad ipsius naturæ perfectionem spectat. Angelicus ergo intellectus est subordinatus voluntati non quoad puram actus suspensionem, sed quoad mutationem unius actus in alium continuum; vel voluntas est natura sua determinata ad movendum isto modo intellectum.

CAPUT XXXVII.

An angelus simul possit plura vel per unum vel per plures actus intelligere naturaliter.

Dico 1: Certum est angelum præter actum naturalem seu necessarium, quo se ac species in se contentas et Deum indirecte cognoscit, posse habere simul alium liberum, quo aliud objectum cognoscat; quia cum isti duo actus sint diversi ordinis, unus necessarius et alter liber, nec virtus intellectiva angeli exhauriatur per primum, ideo potest hoc stante, libere adhibere simul speciem, v. g. alterius angeli, ad eum distincte cognoscendum per diversum actum; et sic simul ista duo cognoscit per modum plurium seu duorum: vel posset dici etiam per modum unius, quia cognitio alterius angeli fundatur in cognitione propriæ substantiæ, adeoque hæc est quasi ratio cognoscendi alia a se.

Dico 2: Potest angelus simul cognoscere omnia et singula quæ per unam speciem universalem repræsentantur, tam distincto et absoluto conceptu

seu actu, quam si per plures illa cognosceret; et illa quidem cognoscere ut plura ex parte objecti materialis, quamvis ex parte objecti formalis, uti et ex parte speciei et actus, ea cognoscat per modum unius sub ratione alicujus convenientiæ communis, quam inter se habent. Non enim magis repugnat videre simul plura per unam speciem expressam, quam repræsentari per impressam. Et sic beati per visionem beatificam plura simul in Deo vident.

Dico 3 : Si angelus habeat unum actum uni speciei infusæ universali adæquatum in extensione et attentione, non potest aliud simul actu cognoscere; uti exsistens in loco adæquato, non potest simul esse in alio. Quod enim plenum est, non potest augeri.

Dico 4 : Si autem velit uti inadæquate suis speciebus universalibus (sicut potest se ponere in loco adæquato, vel inadæquato, ita voluntas potest applicare intellectum ad considerandum modo hanc modo istam rem per speciem adæquate vel inadæquate sumptam); tunc potest simul multa intelligere pluribus et distinctis actibus per plures et distinctas species elicitis. Quia angelus utendo adæquate una specie potest plures rerum quidditates cognoscere; ergo idem poterit si utatur duabus inadæquate, ponendo, v. g. eumdem rerum cognoscendarum numerum, et æqualem in cognoscibilitate ac perfectione; ex parte enim virtutis intellectivæ et specierum nil deest. Illi autem actus simul eliciti possunt esse distincti realiter et plures, quia si elicerentur successive, v. g. considerando naturam leonis per ejus speciem, et postea naturam plantæ per ipsius speciem, essent plures et distincti : ergo etiam erunt plures et distincti, si iidem simul eliciantur; potest enim angelus illos simul elicere, sicut potest simul audire plures loquentes, et cognoscere plurium angelorum cogitationes : atque ita tam ad simultaneam eorum receptionem, quam ad effectionem nihil videtur repugnare, intra certum tamen ac limitatum ejusmodi actuum numerum, ob limitatam angeli potentiam. Objectio ab exemplo figurarum, motuum et colorum nil probat contra res spirituales.

CAPUT XXXVIII.

An in angelis sint intellectuales habitus naturales. An vero acquisiti.

Dico 1 : Nullus est in angelis habitus intellectualis emanans ab essentia tanquam ejus proprietas naturalis vel immediate vel mediante intellectu. Esset enim superfluus; quia hoc ipsum est intellectus angelicus seu lumen angelicum.

Dico 2 : Nec angeli habitum proprium habent intellectui superadditum a naturæ auctore infusum; quia nec est necessarius ad substantiam actus, cum intellectus sit potentia integra et completa ad eum eliciendum habita specie, quæ se tenet ex parte objecti, vicem ejus supplens, non ex parte potentiæ; nec ad facilitatem actus, cum intellectus sit perfectus, nec ullum habeat impedimentum.

Dico 3 : Angelus circa ea quæ evidenter cognoscit, non acquirit habitum, seu non habet habitus acquisitos : quia iis nec ad substantiam nec ad facilitatem actus indiget, ut jam dictum est; nec valet ad angelos illatio a nostris habitibus necessariis pro cognoscenda evidenti primorum principiorum connexione : quia angeli eam longe facilius et sine ullo impedimento cognoscunt.

Dico 4 : Angelus circa ea quæ per media tantum probabilia, per conjecturam, signa, creatam auctoritatem cognoscit, eisque opinionis assensum præbet, potest acquirere intellectualem habitum ad similem assensum inclinantem. Licet enim ad aliquos actus sufficiant angelis species intelligibiles, tamen in aliis, quando potentia non est determinata ad alterutram partem, fit magis propensa, inclinatur, et quasi determinatur per habitus acquisitos ad assensus prioribus similes.

CAPUT XXXIX.

An angeli intellectus sit naturaliter capax veritatis et falsitatis.

Dico 1 : Angeli intellectum esse ex natura sua capacem veritatis. Est enim verus in cognoscendo et judicando; et in ejus simplici actu quo res cognoscit et judicat, habetur propria veritas, altiorique modo ac perfectiori quam in nostra cognitione complexa, quia habet ille actus veritatem cum objecto clarius cognito, in qua conformitate sita est veritas.

Dico 2 : Esse etiam capacem falsitatis in iis, quæ non cognoscit evidenter; abstrahendo enim a statu beatifico posset per conjecturas probabiles aut testimonium creatum judicare aliquid ita esse, quod non ita esset. Uti sæpe falso judicant dæmones. At angeli beati ratione status sunt incapaces falsitatis; de rebus enim incertis non judicant definite.

De cognitione matutina et vespertina a D. Augustino inventa, dicetur in tractatu sequenti *De creatione mundi*, lib. I, cap. 11.

LIBER III.

De voluntate angelorum in puro suæ naturæ statu spectata.

CAPUT PRIMUM.

An sit in angelis voluntas. Quodnam ejus objectum. Quænam ejus proprietates.

Hæc sequentia ut certa supponuntur :

1. Datur in angelis voluntas. Est de fide. Sunt ministri Dei, qui faciunt voluntatem ejus (*Psal.* CII, 21), et sunt substantiæ intellectuales.

2. Hæc voluntas angelica ut nostra, est potentia distincta et a substantia et ab intellectu.

3. Est unica in singulis, uti et unicus intellectus.

4. Adæquatum ejus objectum est bonum in communi; in hoc objecto, *materiale*, est Deus, propria angeli substantia, alii angeli, homines et aliæ creaturæ quatenus bonæ. *Formale*, boni honestas, delectabilitas, utilitas. Malum quatenus fugiendum, et mali destructio spectat etiam ad ejus objectum. Istæ angelorum voluntates inter se, uti essentiæ inter se a quibus manant, differunt; similiter et a nostra.

5. Appetitus irascibilis et concupiscibilis, qui fit cum passione sensibili et corporea, non est in angelis; sed si sumatur appetitus prout abstrahit ab operandi modo materiali et corporeo, reperitur in angelis cum propriis ejus actibus, quorum sex tribuuntur appetitui concupiscibili, nempe tres circa bonum: amor, desiderium, gaudium; tres circa malum: odium, fuga, tristitia; et quinque alii tribuuntur appetitui irascibili, scilicet spes, desperatio, audacia, timor, ira. Hi autem omnes actus ab una sola potentia, id est voluntate, eliciuntur; nec sunt duæ potentiæ ratione distinctæ.

CAPUT II.

An voluntas in angelis sit quoad suos actus libera.

Dico 1: Certum est de fide in angelis esse liberum arbitrium, seu liberam voluntatem utpote fundamentum omnis boni et mali, meriti et demeriti, libertas est formalis proprietas voluntatis. Juxta enim Scripturam angeli creati sunt capaces præcepti, adeoque meriti et demeriti apud Deum; sunt intelligentes: ergo et liberi. Idque passim docent sancti Patres, Leo, Gelasius, Basilius, Nazianzenus, Augustinus, etc.

Dico 2: Angeli voluntas est libera non tantum quoad exercitium, sed etiam quoad speciem aliquorum actuum indefinite, quamvis non omnium; v. g. libera ad loquendum vel tacendum, ad quietem vel ad motum, etc., quia in his possunt inveniri variæ rationes boni et mali, ob quas voluntas pro sua libertate potest determinare se ad hoc vel illud.

CAPUT III.

An angeli voluntas semper ac necessarium aliquem actum exerceat.

Dico: Sicut intellectus angeli semper ac necessario aliquid cogitat, ita et voluntas semper aliquid vult; nec potest ab omni prorsus actu unquam cessare: potest quidem illum, vel istum pro sua libertate suspendere, sed non potest ita cessare ab uno, quin non transeat ad alium efficiendum, quemcunque tamen voluerit; sive est libera quoad singulos actus distributive, non tamen quoad omnes collective sumptos; et hoc non opponitur ejus libertati, quia quilibet ejus actus in particulari est liber; et contra, esse semper in actu secundo facit ad ejus perfectionem. Unde angeli boni et mali, ex quo creati sunt in actuali operatione intellectus et voluntatis, nunquam ab aliquo indeterminate eorum actu cessarunt. Ita probabilius. Et certe si angelus in aliquo actu nullam rationem mali et nullam boni in ejus carentia videret, ab illo non posset cessare: atqui in carentia, omnis actus voluntatis nec ratio boni, nec ratio mali si actus exerceatur, invenitur; ergo, etc.

CAPUT IV.

An angelus se necessario diligat.

Dico: Angelum se semper amare, amore quidem naturali, sed nullum hujus sui amoris actum in particulari esse absolute necessarium quoad exercitium. Unde addo: 1° Illum actum voluntatis esse continuum sui amorem: angelus enim vult semper sibi bonum, et amor iste est radix omnium aliorum actuum. 2° Istum amorem esse naturalem, id est ex inclinatione naturali manantem, et ordinis naturalis, non supernaturalis, non tamen omnino necessarium quoad exercitium; imo nec quoad actus speciem: nam sicut mater, quæ naturaliter amat filium, potest tamen etiam eum odisse, ita angelus, licet se semper amet naturaliter, id est secundum naturalem inclinationem, ejus tamen voluntas potest pro sua libertate, maxime quoad bona extrinseca, aliquid velle contra hanc naturalem inclinationem, et interdum habere odium tali amori contrarium. Habet ergo semper aliquem amorem sui naturalem, sive benevolentiæ quoad bona sibi essentialia et intrinseca, sive concupiscentiæ quoad extrinseca uti et quoad intrinseca a se distincta, quatenus hæc sibi concupiscit: dum autem alium angelum aut Deum amat, etiam concomitanter se semper amat. 3° Istum amorem sui non esse absolute necessarium: non enim est necessarius ex parte potentiæ seu voluntatis, quæ est formaliter libera quoad exercitium; nec ex parte objecti, quod est finitum bonum et quod potest actu ut proprium possideri, licet non actu ametur: bona vero alia, quæ non possidet, multo minus eum ad amorem necessitant, cum possit illa vel ista amare; nec ex parte actus, cum nullus in particulari sit necessarius ad naturalem felicitatem.

CAPUT V.

An angelus naturaliter ac necessario Deum diligat, in pura natura spectatus.

Dico 1: Sumendo *naturale* prout opponitur *supernaturali*, angelus potest diligere Deum non tantum amore naturali concupiscentiæ ut sibi bonum et benefactorem, sed etiam amore naturali amicitiæ ut auctorem naturæ in se summe bonum.

Dico 2: Sumendo *naturale* prout inclinationem a natura inditam dicit, potest et naturali amore concupiscentiæ Deum ut suum bonum diligere, et naturali amore amicitiæ eum plus quam se diligere super omnia; naturaliter enim pars plus totum diligit, quam se ipsam.

Dico 3: Sumendo *naturale* prout opponitur *libero*, angeli amor amicitiæ erga Deum nec est naturalis seu necessarius quoad *exercitium*, quia non eum clare cognoscit angelus, ut nunc patet in dæmonibus; nec quoad *speciem* absolute, quia potest Deum odisse: sed tantum necessarius secundum *quid* ob naturalem inclinationem et infinitam Dei bonitatem. Item nec amor concupiscentiæ erga Deum est ne-

cessarius sive quoad exercitium, sive quoad speciem, contra Bannez : quia licet Deus sit bonum universale et eminenter et causaliter, tamen est objectum particulare respectu particularis amoris angeli, qui non necessitatur ad hunc, vel istum amorem sui in particulari, ut supra diximus, sed tantum ad hunc vel istum disjunctim ; imo et potest Deum odisse nolendo illum sibi ob adjuncta mala.

CAPUT VI.

An angelus res alias creatas amore naturali, an vero electivo diligat.

Dico 1 : Angelus alias creaturas rationales amore naturali, id est ex inclinatione naturali quasi necessitante secundum *quid*, ad amorem creaturarum sibi similium in natura intellectuali diligit : sed non eas diligit naturali, id est, necessario amore sive quoad exercitium, sive quoad speciem, potest enim eas absolute non amare, vel potest odisse ; adeoque iste amor est simul electivus, ac naturalis, et major quidem erga perfectiores quoad ipsius naturæ perfectionem, sed non necessario major quoad intensionem et appretiationem.

Dico 2 : Angelus amat creaturas irrationales amore pure electivo, et non ex ipsius naturæ inclinatione, et solo quidem amore *concupiscentiæ*, in quantum potest illas sibi concupiscere ; non autem amicitiæ.

CAPUT VII.

An voluntas angeli in puro naturæ suæ statu spectata, sit libera ad eligendum honestum, et turpe morale, et ad peccandum contra naturalem rectitudinem.

Nota : Non hic agi de angelo in statu supernaturali, sed naturali ; nec de peccato contra præcepta supernaturalis ordinis, sed naturalis.

Dico 1 : Angelus quoad specificationem ita est naturaliter liber ad bonum vel malum morale intra ordinem naturæ volendum, ut in naturalibus peccare possit, si velit. Ita Scotus, Paludius, etc., contra Cajetanum, Durandum, etc., dicentes angelum natura sua ita esse rectum in naturalibus, ut in hoc ordine peccare non possit. Probatur : 1. est creatura ex nihilo facta ; ergo juxta Patres peccabilis et defectibilis. 2. Dæmones in multis peccant contra rationem naturalem, v. g. mentiuntur, inducunt ad peccandum contra legem naturæ, oderunt proximum ; ergo objectum turpe sub aliqua ratione boni aut convenientiæ amari potest a naturali ejus voluntate.

3. Sola voluntatis creatæ libertas est sufficiens causa peccandi in naturalibus, aut contra rationem naturalem ; id est, sive contra præceptum positivum, v. g. leges civiles, sive contra præceptum naturale, quod utrumque Deus potuit angelis naturalem ordinem constituentibus imponere.

Objicies 1 : D. Thomas 1 part., quæst. 63, art. 1, dicit non posse angelum peccare, quia naturaliter diligit Deum. Respondeo D. Thomam loqui aut debere intelligi de angeli potestate peccandi per ordinem ad finem supernaturalem.

Obj. 2 : Voluntas non potest deficere peccando, nisi præcedat in intellectu defectus erroris aut inconsiderationis ; sed in intellectu angeli nullus defectus præcedere potest in cognitione rerum naturalium ; ergo nec in ejus voluntate potest esse peccatum in tali materia. Respondeo : Data majore, nego minorem. Angeli enim voluntas intra ordinem rerum naturalium vel prævio vel concomitante intellectus defectu potest errare ac peccare, quia angelus non semper actu omnia, quæ potest considerare, considerat, nec omnia cum æquali applicatione perpendit, utpote liber in agendo.

Obj. 3 : Angelus naturaliter amat Deum super omnia, et probabiliter etiam necessario quoad exercitium ; ergo non potest peccare in materia pure naturali. Respondeo : Nego antecedens. Alioqui sequeretur eum non tantum in materia pure naturali, sed etiam in omni alia non posse peccare ; probabilissimum enim eum, qui actu diligit Deum super omnia ut auctorem naturæ, non posse simul illum graviter offendere sub quacunque ratione.

Obj. 4 : Corpora cœlestia in suo ordine ita sunt constituta, ut in sua naturali operatione deficere nequeant ; ergo et angeli in suo ordine cum eadem perfectione, servata proportione, conditi sunt. Respondeo : Nego consequens. Disparitas est, quod corpora cœlestia non habeant dominium suarum operationum, ideoque ab intrinseco non possunt deficere in suis operationibus : angeli autem sunt domini suarum operationum ac liberi.

Obj. 5 : Potuit Deus facere naturam quæ nec peccare posset, nec vellet, saltem in naturalibus ; ergo probabile est talem factam esse angelicam, utpote quæ est in supremo substantiarum possibilium gradu. Respondeo : Nego assumptionem. Licet enim Deus possit facere angelum vel hominem qui ex gratia sit impeccabilis, vel nunquam peccet, non tamen qui ex intrinseca natura sua sit impeccabilis ; quia ex natura sua est necessario liber, cum sit rationalis, adeoque voluntas ejus non est ad unum ex se determinata.

Dico 2 : Angelus est ex se ita indifferens inter bonum et malum morale, ut facile possit eligere bonum naturale seu honestum, et per suum liberum arbitrium cum ordinario Dei concursu possit etiam in rebus naturalibus cavere ab omni peccato contra naturæ ordinem ; est contra Gregorium qui ad hoc requirit speciale gratiæ auxilium pro habenda cogitatione congrua. Sed probatur : Angelus in pura natura spectatus caret passione et interna diversorum appetituum pugna, nec errore fallitur, potestque facile omnia considerare ad recte agendum ; ergo potest per suas vires naturales in creatione datas, excitare in se sufficientem et congruam cogitationem ad recte agendum, huicque consentire semel, bis, et semper ; atque ita semper recte agere, et a peccato cavere intra ordinem naturæ.

CAPUT VIII.

An angelus in pura natura exsistens possit venialiter peccare.

Dico 1 : Angelus non est capax peccati venialis ex subreptione, seu indeliberatione. Ejus enim intellectus non potest ab objectis immutari, et ad obliquam cogitationem abripi, adeoque nec in eo excitari cognitio subreptitia, ergo nec in voluntate insurgere motus subreptitius : quia ejus voluntas plena libertate applicat intellectum ad cogitandum, et plena libertate vult, vel non vult quod intellectus repræsentat. Et licet per locutionem necessario in se videat species ab altero, id est loquente, impressas, non est tamen hæc subreptitia cogitatio, sed naturalis, quæ omnino liberam relinquit voluntatem utendi ista specie, vel non, ad considerandum plena libertate et advertentia, quid alter sibi significet; atque ita nullum habet ibi motum subreptitium.

Dico 2 : Non repugnat angelum in pura natura spectatum cum perfecta deliberatione peccare venialiter. Potest enim angelus pravum eligere in materia gravi, ergo et in levi vel ex sua specie, ut est mendacium, vel ex quantitate materiæ, ut est levis violentia injuste alteri facta, aut detractio levis. Quia potest istam electionem in materia levi facere sine circumstantia mortaliter aggravante; ergo et peccare venialiter. Siquidem circumstantia personæ, modi, aut finis non facit ut peccatum ex se veniale fiat mortale : non enim fit mortale ob personam angeli, nec ob modum, qui est sine gravi Dei contemptu, nec ob finem quia angelus non vult et amat istum actum peccati, ut finem simpliciter ultimum, sed ut particularem sive relatione formali ad finem simpliciter ultimum. Istud quidem objectum amatum propter suam bonitatem est finis actus ultimus secundum quid, sed non est ultimus operantis, seu simpliciter. Deinde angelus peccare potest mortaliter sine formali relatione ad ultimum finem; ergo et venialiter in materia levi.

CAPUT IX.

An angelus secundum suam naturam spectatus habuerit in primo suæ creationis instanti indifferentiam ad libere eligendum bonum vel malum.

Suppono angelum in primo instanti quo incipit esse, ex parte voluntatis posse tum actu velle, quia in instanti operatur; tum libere velle, quia sufficit ut voluntas sit prius natura indifferens; item ex parte intellectus posse eodem instanti sufficientem advertentiam habere ad volendum cum indifferentia.

Dico angelum in pura natura spectatum habuisse primo suæ creationis instanti plenam indifferentiam ad eligendum bonum vel malum, tam quoad exercitium quam quoad speciem. Creata enim fuit ejus voluntas cum plena libertate; ergo non necessitabatur ab ulla re. Non quoad exercitium universaliter, quia illum, vel istum actum prout volebat, poterat elicere cum concomitante judicio practico; nec quoad speciem, quia libertas includit potestatem eliciendi actum bonum vel malum, si quem voluerit elicere. Et licet isto primo instanti habeat aliquem actum bonum naturalem, potest tamen simul habere alium liberum, imo illum naturalem bonum ex vi objecti voliti, potest facere malum ex modo volendi peccaminoso, v. g. se amando, sistere in se tanquam in ultimo fine. Ad auctoritatem D. Thomæ dicentis angelum non potuisse peccare in primo instanti, respondetur illum fuisse locutum de angelis prout creati sunt sub tali modo providentiæ Dei, quæ forte non esset debita in statu naturæ puræ, de quo nil dixit, et de quo est quæstio. Prima quidem operatio, ut est naturalis, aliquo modo auctori naturæ tribuitur, sed non ut est libera; vel prima operatio libera si defectuosa sit, tribuitur auctori naturæ, ut est operatio et quoad omnem suam entitatem physicam, sed non quoad defectum, sicut de omni actuali peccato dici solet.

CAPUT X.

An angeli voluntas naturaliter sit in sua libera electione immutabilis, sive an post electionem liberam maneat adhuc indifferens ad volendum oppositum.

Dico : Angeli voluntatem ex vi suæ naturæ non esse simpliciter immutabilem in suis electionibus, sed sicut libere eligit, ita et libere potest electionem mutare, contra Thomistas qui contrarium asserunt. Probatur ex sancto Hieronymo, Fulgentio, Damasceno, et ratione, quia de fide certum est angelum in eligendo esse liberum : sed post electionem manet adhuc liber; ergo. Nil est enim post electionem quod illum necessitet, sive nulla est causa intrinseca, quæ illius voluntatem necessitet et immutabilem reddat (Deus quidem potest, sed est causa extrinseca, de qua non agitur) : 1° non ipse actus, quo voluntas formaliter determinatur ad eligendum, quia ipse est formaliter liber per denominationem a principio habente potestatem intrinsecam agendi vel non agendi, et factus nec aufert istam potestatem vel ipsum conservandi, vel alium faciendi. 2° Non dispositio aut habitus *præcedens* actum electionis, quia cum non necessitet ad electionem, ergo nec ad perseverandum in ea ; nec *consequens*, et relictus ab isto actu, quia habitus acquisitus etiam intensus non tollit voluntati libertatem, utpote quæ illo utitur prout vult, nec potestatem eliciendi alium actum. 3° Non voluntas ipsa : quia sola increata, est immutabilis. 4° Non intellectus : quia vel stante eadem dispositione, advertentia, consideratione intellectus, voluntas potest pro sua libertate istud, vel illud velle; ergo licet unum elegerit, manet ei adhuc eadem libertas ad eligendum alterum, imo et ad relinquendum quod elegit; vel mutata intellectus dispositione per majorem attentionem et advertentiam, quod angelis potest accidere, tunc longe facilius

voluntas potest mutari : uti accidit, dum malus angelus mutavit in secundo instanti bonum propositum et amorem erga Deum, quem in primo instanti habuerat; item dum instigavit Judam et Judæos ad perdendum Christum, et postea conatus est eos per Pilati uxorem impedire; item dum mutat sua media ad hominem tentandum, quia non scit omnia futura, nec multa alia. Item dum angeli tutelares regni Persarum et Judæorum inter se contenderunt (*Dan.* x).

Objicies 1 : Angeli intellectus immutabiliter adhæret iis quæ apprehendit, et judicat; judicat enim de illis sicut homo de primis principiis, ergo etiam voluntas similem immutabilitatem in suis electionibus habet. Respondeo : Nego antecedens. Non enim omnia immutabiliter et sine decursu cognoscit, sicut homo prima principia; multa quippe evidenter non cognoscit : v. gr., omnia futura contingentia, et cordium secreta, nec semper actu considerat illa quæ evidenter cognoscit; et sicut stante intellectus clara cognitione voluntas est libera ad primo eligendum, ita et ad mutandam postea electionem.

Obj. 2 : Angelus immobiliter adhæret fini ultimo quem sibi destinavit; ergo etiam immobiliter adhæret aliis rebus quatenus ad illum finem ordinantur. Respondeo : Nego antecedens. Amor finis ultimi in angelo non est immutabilis, sicut nec in homine; potest enim agendo modo huic, modo isti rei sub aliqua boni ratione sibi propositæ tanquam fini ultimo adhærere, et sic iste finis ultimi amor in actu exercito est mutabilis; imo dæmones qui summo odio Deum habent, fortasse pœnitet habuisse olim amorem erga illum, licet sine errore intellectus sciant Deum esse finem ultimum, et istum amorem fuisse honestum. Deinde non est opus ut quidquid angelus libere amat, velit illud per modum finis ultimi, et sic etiam in hoc exercitio potest esse facilis mutatio.

Obj. 3 : Quo voluntas est perfectior, et liberius agit, eo fortius adhæret rei electæ, sed angeli voluntas est perfectissima et liberrime agit; ergo ita adhæret rei electæ, ut ab ea dimoveri amplius non possit. Respondeo : Nego majorem. Imo potius quo liberior est voluntas, eo magis potest affectum moderari, electionem mutare, et agere quidquid vult et quomodo vult.

Obj. 4 : Si angelus esset mutabilis in sua electione, esset capax pœnitentiæ, quod tamen Damascenus et alii Patres negant. Respondeo angelum esse proxime capacem pœnitentiæ mere naturalis, qua prius factum ipsi displicet ob rationes mere naturales, v. gr. ob proprium commodum, utilitatem, honorem, etc. ; et remote capacem supernaturalis pœnitentiæ de peccatis commissis. Potuisset enim Deus dare malis angelis pœnitentiam sine repugnantia absoluta ex parte illorum naturæ, utpote capacis remote eam recipiendi, id est per potentiam obedientialem. Quæ autem sit incapacitas proxima pœnitentiæ supernaturalis in dæmonibus, de qua dicti Patres loquuntur, dicetur infra in libro VII.

CAPUT XI.

An angelus in pura natura potuerit esse beatus.

Dico 1 : Angelus in pura natura creatus, potuit etiam in naturali beatitudine creari; contra Vasquez dicentem eum per naturam esse incapacem beatitudinis naturalis, et contra alios asserentes eum necessario esse beatum quoad substantiam beatitudine naturali, sed hi ultimi per superius dicta jam pene satis refutati sunt. Probatur ergo assertio : Angelus potuit creari cum perfecta Dei cognitione naturali juxta cujusque angeli capacitatem, et cum actuali amore benevolentiæ Dei super omnia, et sine ullo peccato, et cum morali potestate, imo et facilitate nunquam peccandi, ac denique cum magna vitæ jucunditate : atqui hæc sufficiunt ad naturalem beatitudinem, id est non omnino summam. Sic enim natura angeli esset conjuncta suo fini ultimo eo modo quo posset et deberet, illique tantum deesset certitudo perpetuitatis, seu inamissibilitatis, quæ licet in summa beatitudine requiratur, tamen sine illa et cum potestate nunquam amittendi talem statum, posset esse vera et substantialis beatitudo ordinis naturalis, ut eam definiunt aut describunt philosophi et alii doctores.

Dico 2 : Probabile est angelos in pura natura creatos potuisse per providentiam Dei sibi consentaneam constitui in tali statu suæ beatitudinis, ut hanc non possent amittere ; licet enim immutabilitas non sequatur intrinsece ex naturali angeli conditione, est tamen illi valde consentanea ; et Deus ob aliquot actus deliberatos in bono, in quo angelus creatus fuisset, seu ob naturalia istius status merita, potuisset illi conferre tanquam præmium, istius naturalis beatitudinis inamissibilitatem.

CAPUT XII.

An angeli voluntas sit capax naturalium habituum, qui propriis actibus acquiruntur.

Dico, ut probabilius contra Durandum, etc., angeli voluntatem esse naturalium habituum capacem, adeoque posse illos per actus suos acquirere. (Scotus, etc.) Quamvis enim voluntas angeli sit perfecta, potest tamen frequenti actuum iteratione reddi facilior et propensior ad similes exercendos intellectus per actus suos circa res probabiles et alias, acquirit recordationem, et habitus opinionis ; ergo potest et voluntas : ut patet in dæmonibus, quorum voluntas habet pravos habitus inclinantes eam ad facile exercendam superbiam, fraudes, mendacia, odium Dei. Ergo voluntas angelica est capax habituum aquisitorum, qui quidem non sunt propter substantiam actuum, sed propter facilitatem et inclinationis augmentum ; quia, quamvis sit perfecta nec conjuncta appetitui sensitivo, sicut nostra, tamen non est summe perfecta, et est indifferens circa varia objecta. ad quæ per habitus potest reddi

propensior et facilior ad actus exercendos. Si igitur est capax vitiorum seu malorum habituum in dæmonibus ; ergo et in angelis virtutum seu bonorum habituum, v. g. amoris erga alterum, obedientiæ, religionis, justitiæ, etc., saltem aliquorum, licet non omnium : et modo naturæ suæ spirituali accommodato, qui est a nostro diversus credi potest.

—

LIBER IV.

De motiva angelorum potentia ad actiones transeuntes, seu ad mutationes efficiendas.

Agitur 1° : De motiva potentia angeli erga se ipsum; 2° erga alios angelos et animam separatam ; 3° erga animam corpori conjunctam, seu homines ; 4° erga res alias corporeas, id est agitur de potentia naturali, non supernaturali.

—

CAPUT PRIMUM.

An angeli sint capaces loci acquirendi et amittendi.

Dico 1 : Si per *esse in loco* intelligatur tantum esse realiter præsentem et indistantem ab aliquo loco etiam corporali, certum est angelos posse sic esse in loco. Probatur ex Scriptura dicente eos esse in cœlo, dæmones ejectos a corporibus obsessorum, etc.; item ex Patribus. Esse enim sic in loco non repugnat rei spirituali, ut patet in ipso Deo, in anima separata exsistente in cœlo, aut inferis, et in anima Christi in limbo.

Dico 2 : Nullus angelus est ubique, sed unusquisque certo loco definitur : sive est in certo loco definitive, sed non circumscriptive, ut corpora : solus enim Deus, quia immensus, est ubique. Angelus limitatæ substantiæ et perfectionis est, adeoque in loco finito, ut liquet ex Scriptura et Patribus : angeli enim mutant loca ; et ejiciuntur dæmonia. Durandus autem censetur erronee dixisse angelum esse ubicunque potest operari sive simul sive successive per præsentiam ordinis : sive quatenus potest omne corpus movere, licet actu non moveat ; hinc videtur non intellexisse præsentiam substantialem et realem, sed virtualem tantum.

Dico 3 : Angelus ita est in loco, ut illum mutare possit ac proinde unum amittere, et alium acquirere. Locum enim habet definitum, et nulli necessario adhæret. Hinc juxta Scripturam dicitur descendere, accedere, recedere, intrare, exire, pelli, etc. : *Circuivi terram*, etc. (*Job* I, 7). Ita et sancti Patres Damascenus, Gregorius, Ambrosius, etc. Dum angeli dicuntur : *Ubique adsunt*, id intelligitur de magna eorum velocitate.

CAPUT II.

An in angelis sit proprium et intrinsecum ubi.

Nota : In corporis ubicatione duo considerantur : unum est ultima superficies corporis ambientis, intra quam corpus continetur ; alterum est præsentia illa seu modus exsistendi, quem corpus habet in spatio inter latera corporis ambientis interjecto. Jam vero in angelis exsistentibus in loco non spectatur ultima superficies corporis continentis, quia non continentur, nec circumscribuntur loco ; sed corpus illud, in quo intime et quasi penetrative exsistunt, spectatur ut locus extrinsecus, de quo in capite sequenti. Hic ergo spectatur modus præsentiæ, quem angelus ex parte sua exhibet corpori. Itaque :

Dico 1 : Angelus exsistens in loco extrinseco, præter illum locum et omnem actionem in illum, habet aliquem modum intrinsecum accidentalem, et realiter a sua substantia distinctum. Ut enim angelus et cœlum, v. g. simul exsistant, sive ut sint inter se indistantes, non sufficit substantia angeli, et substantia cœli cum sua quantitate ; quia potest angelus et cœlum esse in rerum natura, et non esse simul secundum localem indistantiam : ergo ut angelus dicatur esse præsens in cœlo, seu esse in cœlo, debet ultra suam substantiam habere aliquid superadditum intrinsecum, quando quidem sive exeat, sive redeat in cœlum, nil reale in cœlo mutatur. Illud autem superadditum, est modus accidentalis ex natura rei ab angeli substantia distinctus ; amittitur enim et rursus acquiritur, ergo realiter distinctus. Separabilitas est evidens realis distinctionis signum. Proxima ergo ratio formalis, per quam angelus determinate constituitur in tali loco, est iste modus accidentalis ; hujus autem modi proximum fundamentum et subjectum est substantia angeli.

Dico 2 : Iste modus nec ad prædicamentum *quantitatis* spectat, quia angelus caret quantitate ; nec *qualitatis*, quia motus localis non tendit per se ad qualitatem ; nec *relationis*, quia motus localis non est per se ad relationem nisi transcendentalem, sed ad prædicamentum accidentis *ubi* pertinet : quia hoc *ubi* angelicum habet cum *ubi* corporeo sufficientem convenientiam et proportionem, ut ab utroque possit communis conceptus genericus et univocus abstrahi.

Dico 3 : Hoc *ubi* angeli ita est illi intrinsecum, ut 1° ejus substantiam per se afficiat tanquam immediatum suum subjectum : nil enim mediat inter substantiam et istum modum ; et angelus caret qualitate in qua accidentia materialia immediate subjectentur ; 2° ut ob ipsammet substantiam aliquo modo illi conveniat, quia substantia angeli non tantum per se habet capacitatem ut sit immediatum subjectum sui *ubi*, sed etiam necessitatem habendi illud, et sic est proxima illius ratio quasi emanativa.

CAPUT III.

Satisfit quibusdam objectionibus contra ubi *intrinsecum angeli.*

1. Angelus, prout est intra hunc mundum creatus, semper habet aliquod *ubi* intrinsecum, quia de lege ordinaria necessario exsistit in aliqua parte seu corpore hujus mundi. Si autem poneretur exsistere ante hunc mundum, aut omnem aliam creaturam, etiam tunc haberet suum *ubi* intrinsecum, quia si aliquid ibi crearetur, in illo exsisteret sine ulla sui mutatione. Idem dic cum proportione si poneretur exire aut constitui extra hunc mundum; esset enim inter hunc et illum finita et determinata distantia. Nunquam ergo angelus, ubicunque sit, potest absolvi ab omni *ubi* : realis enim præsentia necessario et intrinsece comitatur omnem realem entitatem tanquam quædam proprietas inseparabilis, sicut duratio. Quem ad modum divina substantia ex parte sua habet præsentiam ad loca omnia sive facta sive factibilia aut imaginaria : ita substantia angeli non tantum participat divinam substantiam, sed etiam aliquid istius realis præsentiæ, quia non potest non esse substantialiter indistans a divina substantia inadæquate.

2. Non sequitur quod angelus non posset transire ab extremo ad extremum locum sine medio, de quo tamen postea; quia non necessario sibi certum *ubi* determinat.

3. Nec quod necessario semper esset in loco adæquato, de quo etiam postea : quia sicut substantia angeli non determinat certum *ubi* seu spatium, licet aliquod postulet, ita quamvis sit per se capax tanti vel tanti *ubi*, non tamen necessario determinat quantitatem, aut modum istius : sed intra certos terminos parvitatis et magnitudinis potest suum *ubi* mutare aut determinare; verum non potest omnino illo privari.

CAPUT IV.

An angelus sit in loco extrinseco seu ambiente per actionem transeuntem, refutatur.

Thomistæ dicunt transeuntem angeli operationem esse proximam rationem per quam exsistit in loco; quod potest intelligi duobus modis :

1. Quod dicatur esse in loco, solum ratione operationis, ita ut substantia angeli non sit substantialiter præsens in corpore in quo operatur : sed hoc videtur repugnare Scripturæ frequenter dicenti realiter esse et degere in corporibus. Deinde nulla causa efficiens agit immediate et per se ipsam nisi in passum sibi propinquum, nec producit effectum, nisi ei per realem præsentiam adsit.

2. Quod realis præsentia vel nequeat esse sine transeunte et actuali actione, vel sine hac non sufficiat ad constituendum formaliter angelum in loco. Sed contra primam partem : Angelus prius natura est præsens corpori quam in eo operetur, sed quod prius est, non pendet a posteriori; ergo præsentia realis non pendet ab actuali operatione. Dein juxta Scripturam dæmones exsistunt in inferis, et angeli in cœlo empyreo præsentes, et tamen nullam ibi transeuntem habent operationem in inferos et in cœlum. Contra secundam : Præter istam actionem nil aliud excogitari potest quod requiratur ut angelus sit in loco, ut in capite sequenti ostendam. Itaque :

CAPUT V.

An angelus sit in loco extrinseco per aliquid actioni consimile, rejicitur.

1. Capreolus, Cajetanus, etc., dicunt angelum esse in loco per applicationem virtutis tanquam per proximam rationem exsistendi in loco. Sed contra : Ista applicatio quæ est aliquid distinctum inter virtutem activam et actionem transeuntem, et huic actioni præviam, nil aliud dicit nisi propinquitatem agentis et passi, seu indistantiam, uti fit in corporibus, atque ita nullam aliam exsistendi in loco rationem confert quam ipsam realem præsentiam; seu *ubi* intrinsecum. Angeli in cœlo empyreo non possunt applicare virtutem, quia non possunt in illud agere, seu illud movere localiter, nec aliud in eo efficere, et tamen exsistunt in cœlo; idem dic de anima separata, quæ juxta D. Thomam probabiliter non potest agere transeunter in corpora, quæ non informat.

2. Alii dicunt istam virtutis applicationem, quamvis non requiratur ad indistantiam seu præsentiam, tamen requiri ut dicatur angelus esse in tali corpore tanquam loco extrinseco. Sed contra : Scriptura et Patres nullibi illam requirunt; et illa nullum contactum aut quasi vinculum novum inter angelum et corpus efficit.

3. Alii præter præsentiam substantialem, ut angelus sit in loco, requirunt aliquid instar operationis. Sed hoc concidit cum præcedentibus. Nota tamen aliud esse rationem finalem, propter quam angelus est in loco, v. gr. propter operationem, ministrationem, præsidentiam tanquam propter finem; et aliud rationem formalem per quam in tali loco determinato constituitur, et de ista tantum formali ratione hic agitur.

CAPUT VI.

An angelus sit in loco extrinseco per realem aut physicam unionem ad corpus, refutatur.

Quidam dicunt, et maxime Vasquez, formalem rationem ubicationis angelicæ esse modum positivum per quem angelus non solum fit indistans a corpore, sed etiam illi realiter unitur, ita ut modus ille amitti non possit quandiu angelus est præsens isti corpori, licet corpus a loco, in quo est, moveatur, modo angelus velit illum in se conservare. Sed contra hanc unionem sic : Non potest esse inter duo realis et immediata unio, nisi ex illis resultet aliquid realiter unum; atqui ex angelo et corpore non fit realiter unum : ergo non est unio. Præterea omnis realis unio fit : vel propter perfectionem ejus, cui fit unio, v. g. unio formæ propter perfectionem materiæ; vel propter utriusque perfectionem; vel ut resultet unum quid aptum ad propriam talis com-

positionis operationem, v. g. unio animæ cum corpore. Sed nil eorum habetur per dictam unionem; ergo, etc. Insuper talis unionis modus est superfluus ex parte angeli. Deus enim qui est summe spiritualis, est intime præsens corporibus sine ullo modo formalis unionis; ergo et angelus. Deinde angelus prius natura habet modum præsentiæ quam unionis : prius est enim esse præsentem quam unitum; ergo non est formaliter præsens per unionem, v. g. prius natura creatur anima rationalis quam uniatur corpori. Denique fundamentum istius sententiæ solum probat angelum esse in loco per aliquem modum superadditum ipsius substantiæ, de quo jam in capite sequenti. Sed non probat illum esse modum unionis. Itaque :

CAPUT VII.

Per quid tandem angelus exsistit in loco extrinseco.

Dico angelum esse in loco extrinseco per modum intrinsecum suæ præsentiæ, seu per *ubi* intrinsecum suæ substantiæ, de quo supra (cap. 2), connotando coexsistentiam corporis in eodem spatio, in quo angelus præsens exsistit. Hinc duplex denominatio : una intrinseca et adhærens angelo, quandiu in se non mutatur; altera extrinseca, quæ a loco extrinseco sumitur. Ad hanc autem utramque denominationem sufficit intrinsecum *ubi* angelicum, connotando simultaneam propinquitatem aut indistantiam alicujus corporis; atque hæc est formalis ratio per quam angelus in aliquo loco constituitur. Nam quoad denominationem intrinsecam, angelus dicitur esse hic vel illic intrinsece ab illo modo intrinsecæ præsentiæ, de quo in capite 3 : et quoad extrinsecam sufficit simultanea indistantis corporis et angeli secundum intimam realem præsentiam coexsistentia; quandoquidem in corporibus, ut unum dicatur esse in alio, etiam sufficiat ista propinquitas et indistantia inter ultimas superficies, seu terminos.

CAPUT VIII.

Qualis sit in spiritibus relatio propinquitatis et distantiæ.

Dico propinquitatem et distantiam inter angelos fundari in ipsis angelis secundum se spectatis, non in corporibus quibus inexsistunt : angeli enim in cœlo empyreo tantum distant a dæmonibus in inferis, quantum inferi a cœlo distant; sed non distant ratione cœli aut inferorum : sunt enim ibi per suam realem præsentiam, non per cœlum aut inferos; quia si cœlum aut inferi destruerentur, adhuc essent per suum *ubi* proprium et intrinsecum distantes inter se, quamvis essent in vacuo, imo quamvis intermedia omnia corpora insuper destruerentur. Et idem cum proportione dic de corporibus, quæ inter se distant non per suam quantitatem corpoream, sed per se seu per sua *ubi* intrinseca, quamvis ob quantitatem partes inter se distent; sed non agitur de distantia partium inter se, quibus angeli carent, sed de distantia rei a re. Interjectum autem spatium inter utramque rem, sive extrema, sive sit reale et plenum quantitate, sive vacuum et aptum repleri, parum refert. Idem est de propinquitate angelorum qui possunt esse intime præsentes vel corporibus vel aliis spiritibus secundum intrinsecum *ubi* suarum substantiarum.

CAPUT IX.

An plures angeli possunt esse in eodem loco.

Nota Thomistas, qui dicunt angelos esse in loco per operationem, id negare cum variis limitationibus. Sed :

Dico 1 : Angeli duo per suum *ubi* intrinsecum non possunt esse in eodem loco formali; quia tale *ubi* seu talis modus substantiæ angelicæ intrinsecus non potest esse simul in subjectis realiter distinctis.

Dico 2 : Loquendo de loco extrinseco plures angeli, si velint, possunt esse simul in eodem loco adæquato juxta cujusque capacitatem et conditionem. (Scotus, Vasquez, Molina, etc.) V. g. legio dæmonum juxta Evangelium fuit intra unius corpus hominis, et omnes illi, quamvis fuissent in diversa corporis parte, quod non est probabile, erant tamen simul cum tota anima; ergo poterant et in eadem parte esse. Probatur autem. Duo angeli non se excludunt naturaliter ab eodem loco : 1° non ratione suæ substantiæ, quia sola quantitas, qua carent angeli, est ratio expellendi alteram substantiam ab eodem loco; 2° nec ratione modi quo sunt in corpore vel spatio : quia ut angelus sit in corpore, nullo alio modo eget quam suo intrinseco *ubi* indistanti a tali corpore, et ab hujus corporis *ubi*; quod est ipsi facile habere. Deinde ipsa *ubi* angelica utpote spiritualia, nullam inter se habent repugnantiam; ergo nec repugnat ut duo angeli habeant simul sua *ubi* intrinseca seu suæ substantiæ intra idem corpus, et intra eamdem ejus partem penetrative, imo perfecte, complete et adæquate juxta cujusque capacitatem, si velint; quamvis etiam possint inadæquate. Possunt autem velle sic esse simul penetrative vel ad bonum finem, v. g. angelus custos cum alio angelo, vel ad malum, v. g. plures dæmones ad magis nocendum.

CAPUT X.

An angelus possit esse naturaliter simul in duobus locis distinctis inadæquatis.

Nota : Clarum est non posse angelum esse simul naturaliter in duobus locis adæquatis : quia si est adæquatus, est maximus; ergo non est capax majoris, nec alterius. Quoad autem loca inadæquata :

Dico 1 : Clarum etiam est angelum posse esse simul in duobus locis partialibus continuis, id est quæ sunt partes continuæ loci adæquati et maximi quem potest occupare, v. g. in duobus locis cubiculi, supponendo cubiculum esse locum adæquatum, vel in contiguis, v. g. in aqua et aere contiguo; quia angelus indivisibilis est totus in toto et totus in qualibet parte sui loci adæquati. An vero possit in duobus locis partialibus discontinuis inter se distantibus, non exsistendo in loco intermedio : v. g.

sint duæ personæ a se invicem distantes, an possit esse simul in illis personis sive per solam præsentiam substantialem, sive per operationem, non exsistendo in locis intermediis, videntur affirmare Cajetanus, Ferraris, etc.; et Dionysius Cisterciensis : « Modo, » inquit, « illa loca non plus distent, quam partes maximi et adæquati loci, quem potest angelus simul occupare. » Sed vel falsis fundamentis, vel insufficientibus. Quare :

Dico 2 : Juxta communem theologorum sententiam non potest angelus sic esse simul in duobus locis naturaliter ; exemplum autem Eucharistiæ est quid supernaturale. Probatur ergo : Si posset esse simul in duobus locis inadæquatis distantibus, posset etiam in istis esse, quamvis plus distarent quam partes sui maximi et adæquati loci : imo in quantacunque seu majori et majori in infinitum distantia, quia illa loca non pendent ab interjecto medio. Sed hoc videtur incredibile; ergo. Deinde sequeretur quod posset esse simul in hujusmodi locis in infinitum numero crescentibus et inter se distantissimis, modo omnia simul sumpta non excederent quantitatem maximi ejus loci; sed hoc superat naturalem substantiæ creatæ capacitatem, quæ cum una et finita sit, habet locum determinatum non solum quoad quantitatem, sed etiam quoad unitatem, uti anima nostra in corpore proprio.

CAPUT XI.

An angelus necessario sit in loco adæquato ; an possit esse in quocunque minori ; an possit esse in nullo.

Supposito, ut certum, quod unusquisque angelus juxta suæ perfectionis gradum habeat certum spatii seu loci maximi terminum, in quo præsens esse possit :

Dico 1 : Istius maximi loci, qui unicuique angelo competit, quantitas certa videtur a nobis ignorari, quia propriam cujusque perfectionem ignoramus ; et quamvis non implicaret creari angelum qui naturaliter posset in toto hoc mundo esse utpote finito, nullus tamen creatus eredi potest qui ita exsistat : Lucifer enim dicitur de cœlo ejectus.

Dico 2 : Probabilius est angelum non necessario esse in suo loco maximo et adæquato non tantum secundum operationem, sed nec secundum præsentiam substantialem : ita Bonaventura, Thomistæ, etc. Quia angelus non ex necessitate suæ naturæ exsistit actualiter in hoc vel illo loco, sed ex libera sua voluntate se in illo constituit, sive velit se constituere in toto adæquato et sibi maximo ac possibili, sive in inadæquato et minori : ut patet in nostra anima, quæ minus spatium in infantia, et majus in juventute occupat ; aliud est de quantitate corporis ob partium extensionem , et aliud de immensitate Dei ob substantialem immutabilitatem.

Dico 3 : Juxta D. Thomam et alios , angelus potest esse in quovis loco minori. Quia locus ille minor vel minimus habet partes, et in qualibet earum est totus angelus, et non ex necessitate sed ex sua libera voluntate; ergo nil est quod necessitet ejus voluntatem, ut velit se in toto illo minimo loco constituere, vel in sola ejus parte. Non tamen est verisimile quod possit in minima longa linea, v. g. a cœlo usque ad terram, se constituere ; quia ex intrinseca suæ naturæ limitatione determinat sibi certam loci magnitudinem secundum longitudinem quam minuere non potest, licet minuat secundum latitudinem : et probabiliter ejus locus adæquatus secundum figuram circularem designatus et limitatus est ; quia vero non ex naturæ necessitate, sed libere se constituit in tali loco, ideo non est necesse, ut se ponat in spatio sphærico seu circulari.

Dico 4 : Angelus potest exsistere in puncto. (D. Thomas, et alii.) Quia potest suam præsentiam conservare indivisibiliter, id est sine diffusione aut quasi extensione in ordine ad spatium vel verum vel imaginarium ; ergo potest quatenus indivisibilis se constituere in solo puncto.

Dico 5 : Angelus non potest carere omni *ubi intrinseco*, ut supra dictum est : nec *extrinseco*, supposita Dei lege eum non posse esse extra hunc mundum corporeum ; spectatus tamen præcise secundum naturam suam, potest esse sine omni reali loco extrinseco, v. g. extra hunc mundum in vacuo, quia potest esse sine corporibus.

CAPP. XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII.

An angelus acquirat, et quamnam acquirat mutationem, dum movetur.

Dico 1 : Contra varios varie sentientes, angelus juxta communem sententiam , locum proprie et formaliter sumptum, prout est motus localis terminus, mutat per intrinsecam mutationem in se ipso receptam, sive per se solus moveatur, sive in corpore assumpto aut aliter moto ; id est, sive a se sive ab alio feratur. Probatur : Motus corporis est subjective in ipso corpore, quod movetur , juxta philosophos; ergo et motus angeli in ipso angelo. Proprius enim et per se terminus angelici motus localis, est ejus intrinsecum *ubi*, de quo supra capite 12. Quia ille terminus formalis nec est corpus nec ejus superficies, nec unio angeli cum corpore, prius siquidem est moveri quam uniri ; ergo nil aliud est quam angeli intrinsecum *ubi*, quia motus localis est quid reale, adeoque et actio realis, et sic per hanc fit istud *ubi* intrinsecum. Jam vero cum iste terminus seu *ubi* intrinsece afficiat angeli substantiam, ergo et motus per se tendens ad illum terminum etiam intrinsece afficiet : nullum enim aliud istius motus subjectum potest assignari. Motus iste est quid spirituale, ergo est in subjecto spirituali, nempe angelo qui movetur.

Dico 2 : Quamvis angelus per *accidens* cum corpore assumpto aut moto moveri videatur, tamen recipit in se proprium motum spiritualem a quo moveri intrinsece denominatur : id est quando corpus assumptum effective movet, etiam seipsum movet cum illo ut ab illo non separetur ; ideo quasi per accidens, id est concomitanter simul cum corpore

movetur, seu non propter se, sed propter corpus movetur; idem dic de angelo movente corpus non assumptum. Non ergo movetur per accidens efficienter, tractus ad motum alterius, nec per accidens formaliter, ut totum una parte mota, sed ipsemet movetur per motum sibi inhærentem; imo licet moveretur ad motum alterius, adhuc tamen in se reciperet proprium motum intrinsecum, derivatum a priori motu corporis per se moti; ut patet in cœlorum inferiorum motu, in motu Christi corporis ad motum specierum, in motu animæ ad motum corporis viventis.

Objicies 1 : Cum Gregorio, etc. : Per quemvis motum localem etiam corporum, nihil acquiritur nisi locus extrinsecus, nempe ultima superficies corporis continentis, ergo angelus dum movetur, nullam intrinsecam mutationem acquirit. Respondeo : Nego antecedens. Per quemvis enim motum localem acquiritur in ipso mobili aliquis novus modus quem intrinsecum appellamus, quia ipsi inhæret, etiam si possit dici extrinsecus, quia valde accidentarius est, et in interna dispositione connaturali rem non immutat.

Obj. 2 : Cum Ferrariensi : Angelus est in loco per operationem, sed angelum operari in corpore, non est angelum mutari intrinsece, sed potius mutare corpus; ergo. Respondeo : Nego antecedens. Non mutato enim angeli formali loco, potest ejus operatio circa corpus variari successive; et contra potest mutare locum non mutata sua operatione circa corpus, v. g. tentatione, illuminatione, etc., circa hominem gradientem.

Obj. 3 : Cum Arboreo : Angelus est indivisibilis; indivisibile autem juxta Aristotelem non est capax motus secundum locum, quia in re indivisibili non potest esse prius et posterius. Respondeo angelum non esse indivisibilem sicut punctum, sed esse indivisibilem substantialiter, ita ut sine quantitate possit esse in loco indivisibili.

Obj. 4 : Cum Vasquez : Angelus est in loco per unionem physicam cum corpore, in quo exsistit. Respondeo : Nego assertionem, ut supra dictum et probatum est. Item negatur quando angelus per se movetur, ipsius motum consistere in pure extrinseca denominatione distantiæ a punctis fixis sive actu sive potentia exsistentibus, nihil intrinsecum in re supponendo. Deinde falsum est motus localis angeli terminum esse relationem distantiæ, non quæ in angelo est, sed quæ sit in corpore, in quo exsistit.

Dico 3 : Angelus exsistens in loco adæquato potest mutare locum permanendo semper in loco sibi adæquato, et sic est motus inter terminos positivos, amittendo unum, et acquirendo alterum. Item potest exsistens in loco adæquato, se ad minorem redigere, amittendo aliquid loci, et nil novi acquirendo; et sic est motus inter terminos privativos, cujus terminus *a quo*, est prior locus partialis, et ad *quem* est tantum ejus privatio. Similiter potest moveri a termino privativo ad positivum, acquirendo aliquid loci partialis, et nil amittendo.

Dico 4 : Ex dictis sequitur modum intrinsecum *ubi* angelici, licet ex parte subjecti, id est angeli, sit indivisibilis, esse tamen divisibilem in ordine ad spatium vel corpus et per respectum ad locum extrinsecum habere partes. Sicut enim unio animæ nostræ est spiritualis et indivisibilis ex parte animæ, tamen in ordine ad totum corpus et ejus partes talis est, ut possit continue et successive amitti vel acquiri, sive ut pars istius unionis possit amitti et residuum conservari, v. g. digito amputato, adeoque habet partes; ita modus spiritualis præsentiæ angelicæ, quo angelus formaliter exsistit in corpore extenso et divisibili. Jam vero quod divisibilitas non repugnet accidenti spirituali seu modo spirituali exsistenti in subjecto spirituali, id patet in gradibus remissionis et intentionis; item in habitibus in ordine ad objecta. Deinde, v. g. tota anima mea est in digito; et tamen tota animæ unio non est in digito.

CAPP. XVIII, XIX.

An possit angelus transire ad distantem locum sine transitu per medium : v. g. de cœlo ad terram non transeundo per spatium intermedium.

Nota : Sanctus Thomas et alii nonnulli id affirmant diversis modis : 1. Quia angeli sunt in loco per operationem, vel suæ virtutis applicationem. Sed contra : Quomodo angelus potest vel agere in distans (causa enim non potest agere in distans), vel ibi esse præsens ut agat, si non transierit per medium? 2. Alii qui dicunt angelum esse in loco per modum unionis, seu per unionem ad corpus in quo est, volunt eum posse pro sua libertate se modo uni, modo alteri corpori unire. Sed redit difficultas : debet enim esse prius præsens corpori antequam se illi uniat.

3. Alii dicunt angelum posse se mutare de loco ad locum in instanti, quia nulla est resistentia; sed hoc potest tantum esse verum de loco immediato et indistanti, non de distanti. Cæterum non videtur repugnare angelum mutari de loco in alium sine transitu medii, saltem Deus posset eum sic mutare; adeoque non improbabiliter potest sustineri eum istam potestatem habere. Attamen :

Dico juxta communiorem et probabiliorem sententiam angelum non posse transire ad distantem locum sine transitu per medium : ita Alensis, Bonaventura, Scotus, etc. Dant varii varias rationes, sed non sat efficaces : v. g. quia angelus est pars universi, ergo debet moveri, servato ordine locorum; vel quia si non transiret per medium, darentur duo instantia immediata contra philosophiæ placita. Sed hoc non concludit, quia posset esse unum et idem instans amissionis et acquisitionis utriusque loci, intrinsecum et extrinsecum diverso respectu. Alii dicunt quia necessitas transeundi per medium ab uno extremo ad aliud, provenit ex

ipsa reali substantiæ entitate, non præcise ex quantitate molis, aut ex modo exsistendi in ejus loco, ut patet in substantia materiali, si conservaretur sine quantitate, et in Christi corpore sub speciebus sacramentalibus, quæ transeunt per medium dum de loco in locum distantem feruntur. Sed nec hæc exempla concludunt : substantia enim materialis, etiam sine quantitate, haberet partes entitatis ratione quarum transeundum illi foret per medium; angelus autem partes non habet. Deinde licet posset ferri ab uno ad alium locum sine transitu per medium, id tamen non posset fieri ab intrinseco per virtutem naturalem activam. Quocirca non video aliud hujus sententiæ fundamentum magis probabile, quam dicere : licet aperte non repugnet angelum moveri in locum distantem sine transitu per medium, tamen videri id superare modum agendi naturalem cujusvis creaturæ, ac proinde talem motum seu mutationem per naturalem angeli potentiam non esse possibilem.

CAPP. XX, XXI, XXII.

An angelus possit mutare locum in tempore continuo. An in instanti in alium locum vicinum. An etiam in instanti in locum remotum.

Dico 1 : Angelus potest moveri localiter succes sione continua. Ita fere omnes contra varios varie sentientes. Probatur : Angelus exsistit in loco divisibili, et intra terminos loci adæquati potest se reducere ad minorem ac minorem semper locum usque ad punctum; ergo ista partialis loci amissio semper tendens ad minorem locum continua successione potest fieri. Idem dic de continua acquisitione loci partialis tendente semper usque ad locum maximum, seu adæquatum. Quæ possunt objici, parvam vim habent. Quare :

Dico 2 : Angelus potest mutare locum in instanti, tam acquirendo totum unum locum immediate vicinum, et deserendo totum alium, quam acquirendo vel deserendo tantum partem loci, priori retenta. Probatur : Mutatio quæ fit tota simul, necessario fit in instanti indivisibili, sed angelus potest, si vult, totum locum divisibilem, quem occupat, simul mutare, seu amittere et alium acquirere : ergo per mutationem indivisibilem et simul totam factam quoad successionem id facit, adeoque in instanti. Deinde quando angelus sic mutatur, solum mutatur in eo instanti, in quo acquirit terminum ad *quem*, et relinquit terminum *a quo;* ergo tota mutatio est in solo illo instanti. Sunt quidem duo instantia : unum prius quando est in termino *a quo*, et aliud posterius quando est in termino ad *quem;* sed utrumque non mensurat mutationem, prius enim mensurat permanentiam adhuc in termino *a quo*, et tunc nondum fit mutatio intrinsece ; aliud mensurat totam mutationis durationem, et sic mutatio fit in hoc unico instanti posteriori. Aliud est de motu corporum, quæ ob quantitatem materialem moventur per motum successivum et continuum.

Dico 3 : Non potest angelus virtute naturali mutari in instanti ad locum distantem transeundo per medium sibi adæquatum, id est exsistendo in isto medio loco sibi maximo et ultra hunc in eodem instanti alium acquirere : quia si sic mutaretur, simul esset in loco medio adæquato, et ultra illum in loco remotiori; quod superat naturalem ejus virtutem aut capacitatem. Imo nec corpus posset, si moveretur in vacuo, moveri in instanti in locum remotum; quia successio motus localis non oritur ex resistentia sola medii, sed intrinsece ex limitatione rei mobilis ad locum cui coextenditur.

Dico 4 : Potest angelus plura loca successive mutare, et per medium transire in remotum in pluribus instantibus angelicis, quod clarum est ; unde probabiliter talis mutatio facta in tempore discreto, est non simpliciter una, quia sunt plures instantaneæ mutationes, sed una composita per modum quantitatis discretæ. Licet enim quælibet illarum mutationum in se completa sit quoad sui loci acquisitionem; tamen in ordine ad totam viam usque ad ultimum ejus terminum est incompleta, et ita potest ordinari ad aliam, ut cum illa mutationem discretam componat; ut fit in homine viatore.

CAPUT XXIII.

An angeli seipsos effective moveant.

Dico 1 : Angelos seipsos simpliciter et per suam potentiam intrinsecam movere; Scriptura enim loquitur de illis se moventibus, sicut de hominibus et aliis animalibus (*Matth.* XII, 43 seq., et IV, 1-11; *Luc.* I, 11, 26 seq.; VIII, 28 seq., etc.). Imo si dæmones non se moverent, sed a Deo moverentur, Deo tribuerentur eorum actiones. Dein angeli sunt Dei ministri viventes perfectissimi, nec sunt ubique; ergo possunt se movere ad varia loca, et ipsorum motus recipitur immediate in sua substantia angelica.

Dico 2 : Quando angelus movetur per accidens, id est vel in corpore assumpto, vel corpus deferendo et movendo, tunc se etiam effective movet; multo ergo magis, quando per se movetur, quia Scriptura non tantum dicit eos se movere quando movent corpora, sed etiam quando se solos movent; deinde quando movetur per accidens, non movetur per motum quem efficit in corpore, sed per proprium, quem in se recipit.

CAPUT XXIV.

Quænam sit in angelo potentia ad se movendum ; et quanta.

Dico 1 : Hæc potentia loco-motiva probabilius est distincta et ab intellectu et a voluntate : quia intellectus non habet actum internum, quo talem motum possit efficere, nec voluntas est potentia immediate eliciens motum, sed tantum imperans; ergo requiritur alia potentia proxime efficiens motum, quæ distinguatur saltem a voluntate, sicut intellectio a voluntate imperata.

Dico 2 : Hæc potentia motiva est res, seu qua-

litas a substantia angeli distincta; sicut gravitas et levitas sunt potentiæ motus localis effectrices, et res a subjectis distinctæ; illa enim, licet altioris ordinis, in virtute proxima motus localis effectrice servat eamdem proportionem et rationem.

Dico 3 : Ista potentia probabilius non habet terminum velocitatis; sive angelus potest moveri ac pertransire quodlibet designatum spatium breviori ac breviori tempore sine termino; non enim ad hoc requiritur virtus infinita, sed superioris rationis, quæ possit in instanti mutationem unius loci adæquati facere, et in pluribus instantibus plura similia loca pertransire. Atqui hoc potest angelus; ergo, etc. Quia angelus potest in uno instanti simul acquirere totum locum adæquatum, saltem priori loco propinquum; ergo poterit etiam idem spatium loci adæquati in breviori ac breviori tempore pertransire. Et idem sequitur de quovis spatio cujusvis magnitudinis; quia augeri potest velocitas juxta proportionem cujusvis spatii. Deinde angelus movetur sine ulla resistentia, vel ex parte suæ substantiæ, vel corporis medii, vel etiam distantiæ, quia hæc quantacunque sit, pertransibilis est quocunque tempore brevissimo.

CAPUT XXV.

An angelus possit res substantialiter transmutare.

Dixi *transmutare*, non *creare;* quia aliquid creare seu ex nihilo facere, solius est Dei et infinitæ virtutis.

Dico 1 : Angelus non habet virtutem naturalem ad producendam aliquam substantiam, etiam ex subjecta materia : ita omnes theologi et Patres, et foret temerarium aliter sentire. Quia neque ex Scriptura, neque ex effectu aut signo, neque ex aliquo naturali principio ista virtus seu potestas ostendi aut colligi potest. Quidquid enim per angelos bonos aut malos sit, id fieri potest applicando agentia corporalia corporibus, ex quibus aliquid fit : et ut ait Durandus, in rebus naturalibus est sufficiens virtus ad educendas formas de potentia materiæ. Imo :

Dico 2 : Quantum conjecturis assequi possumus, arbitror hanc potestatem non posse esse connaturalem ulli immateriali substantiæ sive creatæ, sive creabili : quia licet ad educendam formam de potentia materiæ modo connaturali et corporibus proportionato non requiratur virtus infinita; videtur tamen eam requiri ad illam educendam modo superiori atque intellectuali infinitam virtutem quæ sit conjuncta cum virtute creativa in artifice totius naturæ.

CAPUT XXVI.

An angeli saltem possint virtute naturali alterare corpora, seu producere materiales qualitates in corporibus.

Respondeo negative : quia sicut angelus non potest educere e potentia materiæ formas materiales substantiales, ita nec potest ex eadem materiæ aut compositi materialis potentia educere materiales qualitates utpote ad formam substantialem disponentes, vel ad eam naturaliter consequentes; alioqui posset efficere in materia totam dispositionem et organisationem accidentalem, quam anima rationalis requirit : et sic posset animam separatam reunire suo corpori, iterum illud disponendo. Et hoc non tantum verum est de qualitatibus physicis, sed etiam de intentionalibus, quas quidam Thomistæ volunt posse ab angelis effici. Alioqui angelus posset in aere producere species visibiles sine objecto visibili, vel lumen sine corpore luminoso, sonum sine percussione aeris, quod videtur impossibile. Species enim visibilis, sonus, lumen, sunt qualitates intentionales, sicut calor, color, etc., sunt physicæ. Hæ disponunt materiam ad formam, aut ex hac sequuntur; illæ, non. Deinde isti supponunt angelum esse in loco per operationem et uti istis qualitatibus intentionalibus tanquam instrumentis; quod supra rejecimus

CAPUT XXVII.

An angelus virtute naturali possit movere corpora localiter.

Respondeo certo affirmative ut patet in assumptis corporibus quæ angeli movent, v. gr. Raphael, Gabriel : item (*Gen.* XVIII et XIX); dein angelus transfert Habacuc Babylonem (*Dan.* XIV, 32 seq.); dæmon Christum in montem excelsum (*Matth.* IV, 1 seq.); etc. Cum enim motus localis non mutet rem secundum substantiam vel qualitates per se loquendo, sed tantum secundum quemdam modum valde extrinsecum, ideo facilius ab angelis fieri potest quam cæteræ corporales mutationes, ideoque etiam ab homine id potest fieri; et fuit hæc potestas angelis necessaria ut per eos res mundi utcunque administrarentur. Quomodo autem iste motus ab iis fiat, dicetur postea. Dein licet multa sic moveri possint, juxta tamen voluntatem aut permissionem Dei.

CAPUT XXVIII.

An angelus alium angelum movere possit.

Dico quod angelus possit alium angelum movere, etiam invitum compellendo, nisi hic sit superior aut fortior ad resistendum, et nolit moveri, seu resistat; si enim consentiat, poterit etiam moveri : idque vel per spiritualem impulsum, vel per immediatam efficientiam; cum enim inter angelos sit potestas moralis jurisdictionis, ad hujus effectum obtinendum necessaria est potestas coercitiva physica, seu coactiva, quæ exerceri non potest nisi per motum localem, vel detentionem in loco, quasi alligando. Angelus siquidem mere passive potest ab extrinseco motore localiter moveri, v. gr. a Deo; ergo etiam ab angelo. Unde non est proprium solorum corporum posse localiter moveri; nam juxta communem sensum Patrum et theologorum, dæmones animas separatas a corpore in peccato mortali violente rapiunt et usque ad inferos deferunt, seu movent.

CAPUT XXIX.

An potentia, qua alias res movet angelus, sit distincta ab ejus intellectu et voluntate.

Respondeo probabilius affirmative. Quia potentia, quam alias res movet immediate, est eadem, qua se ipsum movet; sed hæc distincta est ab intellectu et voluntate, ut supra, cap. 24, probatum est; ergo et illa. Deinde distinctio potentiarum colligitur ex earum actibus formali objecto distinctis licet subordinatis : sed volitio seu actus voluntatis et motio activa localis seu actus potentiæ motivæ formali objecto distinguuntur; ergo hæc potentia et voluntas in re distinguuntur. Idem dic de intellectione, seu actu intellectus. Etiam in homine præter intellectum et voluntatem, necessaria est potentia motus exsecutiva. Angelus enim et homo, quia est capax intelligendi et volendi, eget potentia intellectiva et volitiva distinctis : ergo et motiva distincta, quia capax se movendi.

CAPP. XXX, XXXI.

An angelus propinquitatem, et quamnam requirat ad movendum corpus; et an illud moveat impetum imprimendo.

Dico 1 : Probabilius requiritur corporis propinquitas ut angelus illud movere possit : ita D. Thomas, etc. Probatur : Illa requiritur inter corpora; ergo etiam inter corpus et spiritum. Adeoque ista propinquitatis necessitas oritur non ex speciali corporum proprietate, sed ex naturali ordine inter agens et passum, et ex virtutis creatæ limitatione. Atque sicut unum corpus non movet aliud, nec immediate agit in illud, nisi sit propinquum, ita nec angelus corpus; quia non movet illud immediate per voluntatem, sed per potentiam ei subordinatam, quæ est immediatum principium actionis transeuntis; sicut etiam fit in homine, cujus voluntas applicat virtutem motivam corporis. Jam vero an similis propinquitas exquiratur ut angelus alium angelum moveat, res est dubia.

Dico 2 : Quando angelus per se movet corpus a toto loco suo, v. gr. corpus assumptum, in quo toto est totus, et totus in qualibet ejus parte, debet esse mobili propinquus non solum in initio motus, sed etiam in tota ejus duratione, adeoque et se ipsum movere simul cum corpore quod movet. Cum enim per se et immediate totus corpus moveat, requiritur ergo ista totius corporis propinquitas et in initio et in decursu motus, alioqui ageret in distans; dum autem tantum portat aut trahit corpus non assumptum, v. gr. dum rapuit Philippum (*Act.* VIII, 39), portavit Habacuc (*Dan.* I, 32 seq.), sufficit ut assistat illi parti semper, quam primo per se et immediate movet, donec motus durat; non enim opus est ut assistat immediate toti corpori, quia per illam partem, cui est semper propinquus, alias mediate trahit aut portat.

Dico 3 : An angelus possit movere corpus per modum projectionis (sicut homo, v. gr. projicit lapidem), imprimendo impulsum corpori in ultimo instanti in quo nondum est ejus motus et ita agendo in indistans; immediate autem post illud instans efficiendo motum non immediate per se ipsum, sed per impetum impressum, et sic non immediatione suppositi, sed virtutis impulsivæ, quæ mobili conjuncta est, agendo in corpus projectum : res est incerta, et utrinque probabile; nempe an possit imprimere talem impulsum, necne. Homo id potest, ergo et angelus. Sed contra est : Angelus non potest producere qualitates corporeas, qualis est impulsus, etc.

Dico 4 : Ut Angelus moveat corpus circulariter, v. gr. cœlum, non oportet ut omnes et singulas ejus partes immediate et per se moveat, sed sufficit ut ipse immobilis manens moveat semper illam partem cui assistit, seu in qua exsistit, et quæ continue variatur una alteri succedente : et sic per illam alias omnes movet sibi invicem unitas ob cœli soliditatem et incorruptibilitatem, vel eas ad se trahendo, vel a se expellendo.

CAPUT XXXII.

Quædam circa motivam angeli potentiam.

Dico 1 : Ista potentia simpliciter est finita : videtur tamen quivis angelus etiam infimus posse movere corpus cujuscunque magnitudinis et ponderis, v. gr. cœlum; modo totum istud mobile non resistat motui, nec sit facile dissolubile, aut fluidum quod facile dissolvitur. Si enim resistat, aut dissolvatur, v. gr. terra, aut aqua; tunc non potest quodcunque mobile movere; v. gr. terram movere sursum.

Dico 2 : Quoad velocitatem movendi ista corpora, certum est in iis quæ resistunt, dari terminum certum velocitatis; in iis autem quæ non resistunt, quamvis probabiliter aliquis posset opinari in eo motu non dari terminum velocitatis angelo possibilis, sicut supra de angelo se ipsum movente dicebamus, tamen fortasse probabilius est eum dari; quia ut angelus deserat vel acquirat totum locum, non eget successione, sed in instanti potest id facere, motus autem corporis intrinsece et ex parte mobilis requirit successionem, in qua est quædam quasi resistentia inter ipsas partes se invicem loco excludentes; atque hinc potest maximæ velocitatis terminus designari.

CAPUT XXXIII.

An angeli vere et realiter corpora assumant per motum localem.

Dixi *per motum localem*, quia clarum est ea corpora, quæ assumunt, non esse ipsis essentialiter seu substantialiter unita : spiritualis enim substantia non unitur naturaliter corpori, nisi per modum formæ substantialis; angeli autem non sunt ex corpore et spiritu compositi : nec illa omnia, quæ movent, sibi assumere etiam liquet.

Dico 1 : Certum est angelos hominibus apparere in corporibus visibilibus. Patet ex Gen. III, dæmone apparente sub specie serpentis, et Gen. XIX,

et xxxii; Act. v. Item ex Raphaelis, et Gabrielis apparitionibus.

Dico 2 : Licet interdum istæ apparitiones in visione tantum phantastica et imaginaria contingant, v. g. dum dæmones illudunt lamias, vel angeli loquuntur in somniis, aut in quodam visionis propheticæ genere, tamen etiam vera seu vere quanta et exterius sensibilia corpora assumunt, ita ut ab omnibus videri aut tangi possint, ut patet ex Scriptura supra, et ex Patribus. Et probatur ratione : 1° Id non videtur excedere naturalem potestatem angelicam : v. gr. mali angeli poterunt id facere applicando activa passivis ; boni autem longe facilius, cum possint adjuvari et roborari virtute divina tanquam Dei ministri. 2° Sufficienter habetur ex Scriptura et ex historiis fide dignus, quod vere in corporibus assumptis apparuerint, v. gr. angeli viris sanctis, et dæmones sub specie viri, feminæ, bestiarum, etc. Angelus suum corpus assumptum potest uni reddere visibile, aliis invisibile, v. g Act. ix et Dan. x, et fortasse non sua propria, sed Dei virtute. Unde quoad dæmones, videntur id non posse facere; et si interdum id faciant, dicendi sunt id facere immutando solum medium et ponendo obstaculum impressioni specierum visibilium tanta celeritate et subtilitate ut non impediat transitum specierum ad oculum illius cui vult esse visibilis, seu apparere; impediat autem ad oculos aliorum quibus non vult ut suum corpus assumptum appareat.

CAPUT XXXIV.

An corpora, quæ angeli assumunt, sint vere talia, qualia apparent, quoad substantiam, formam, materiam.

Dico 1 : Non sunt ordinarie talia quoad substantiam, v. g. non fuit verum corpus serpentis præexsistentis dum dæmon tentavit Evam ; nec verum corpus columbæ præexsistentis, dum Spiritus sanctus apparuit; sed simulacrum istorum animalium, uti sentit Augustinus, etc., quamvis possit angelus tale corpus verum assumere non a se productum, sed ad utendum eo tanquam organo.

Dico 2 : Quamvis quoad formam possit angelus quasi artificioso modo applicando activa passivis efficere verum corpus ac figuram animalis imperfecti, et in illo assumpto apparere, ut dæmon interdum fortasse facit, tamen quia angeli fere semper apparent sub specie hominis, aut animalis perfecti, ideo corpora ista, quæ assumunt, communiter non sunt vera in suis speciebus propriis, v. g. hominis, aut talis animalis; sive non est verus homo, verum tale animal quod apparet, sed tantummodo ejus simulacrum. Non enim potest anima rationalis informare corpus, nisi creetur aut mortuus resurgat.

Dico 3 : Quoad materiam istorum corporum, non est ex *nihilo*, ut voluit Tertullianus (videtur tamen intellexisse ex *materia visibili* et crassa), nec ex materia ipsorum angelorum condensata : non enim habent materiam seu corpus subtile et invisibile, et si haberent, esset inalterabile; sed est ex materia elementari rerum generabilium et corruptibilium, seu ex aere præexsistente, crassiore, misto vaporibus, et circumstante in loco in quo formantur ista corpora. (D. Thomas, Scotus, etc.) Unde *proxima* seu intrinseca eorum materia non est purum aeris elementum, sed substantia mista variorum corporum subtilium, efformata per virtutem angelicam; *remota* seu extrinseca potest esse purus aer, ideoque Isidorus et Beda eam vocant cœlestem : aer enim potest paulatim condensari, et transmutari. Quare verisimile est bonos angelos assumere istam materiam ex purioribus corporibus in superiori aeris parte exsistentibus; malos autem ex locis terrestribus humidioribus et cœnosis ac immundis, Deo non aliter illis permittente in pœnam malitiæ.

CAPUT XXXV.

Quibus dispositionibus affecta sint corpora, quæ angeli assumunt.

Tertullianus sensisse videtur, quando angeli apparent in forma hominis, assumere vere corpora humana ex vera carne et ossibus constantia; se enim tangi sinunt, et ossium soliditatem ac carnis veritatem videntur ostendere. Sed contra :

Dico corpora quæ angeli assumunt sub specie humana, non habere organisationem corporis humani etiam quoad dispositiones accidentales singulorum membrorum, v. g. carnis, ossium, etc. (D. Thomas, et theologi communiter.) Si enim essent vere organisata, ut corpus humanum, haberent formam substantialem tali dispositioni proportionatam, nempe animam rationalem. Deinde angelus non potest naturali virtute seu per solam extrinsecam applicationem activorum et passivorum efficere talem organisationem, hæc enim ex se requirit vitalem modum, per quem ab initio usque ad animationem perficiatur virtute seminis et aliarum partium uteri materni. Posset tamen dæmon in vero hominis defuncti, v. g. damnati, corpore palpabili apparere ; videtur autem Deus id illi non permittere. Quod attinet ad bonos angelos, quamvis miraculosa Dei potentia possent vera humana corpora assumere, non videtur tamen id accidere : quia talis miraculi nulla necessitas; et ista corpora statim apparent et disparent, adeoque non vere solida. Tertullianus igitur erravit, si aliter sensit. Aliud est de vera carne a Verbo assumpta.

Jam vero ista corpora ab angelis assumpta, licet in se non sint solida utpote aerea, nec vere ac proprie palpabilia, possunt tamen ea virtute, qua illa assumpserunt, efficere ut appareant solida et palpabilia, resistendo ne eorum partes facile cedant aut dividantur; cumque constare possint ex vapore valde denso, multæ in eo sunt qualitates tactu perceptibiles, quibus ex parte angeli adjungitur artificiosa resistentia cum tali varietate, ut quædam partes duriores tanquam ossa, aliæ molliores tanquam caro

et nervi appareant : v. gr. Abrahamo lavanti pedes angeli, Jacobo luctanti cum angelo, etc. Unde Christus dixit : *Palpate et videte, quia spiritus* (nempe in corpore assumpto apparens) *carnem et ossa non habet, sicut videtis me habere* (*Luc.* xxiv, 39). Quinimo si quis diligenter adverteret, posset medio tactu per ratiocinium discernere an corpus quod tangit verum esset, an phantasticum et aereum.

CAPUT XXXVI.

Qualis unio angeli cum corpore requiratur, ut illud assumere dicatur.

Dico 1 : Non datur unio *substantialis* inter corpus assumptum et angelum assumentem : vel enim esset *formalis*, seu per modum formæ substantialis, vel hypostatica, seu per modum suppositi. *Formalis* repugnat, quia angelus est substantia completa cui repugnat per se uniri ad componendum cum illa novam naturam substantialem per se unam, et effectus formalis non potest suppleri per aliquid quod non sit forma ; nec angelus est forma incompleta quæ possit unum componere cum materia. Dein hypostatica, juxta theologos, probabilius est impossibilis in persona creata, et licet foret possibilis, esset tamen miraculosa ; non est autem credibile Deum facere tantum miraculum pro tam frequenti et transitoria apparitione seu ministerio, et maxime in dæmonibus corpora assumentibus.

Dico 2 : Nec datur propria et formalis unio *accidentalis*, per quam componat aliquod totum vere et physice unum ; sed angelus corpori assumpto tantum assistit seu unitur, per intimam propinquitatem ac substantialem præsentiam ut motor mobili, cum aliquo respectu rationis, instar signi voluntarie assumpti, ad peculiarem istius corporis usum et ad repræsentandum se ipsum tanquam foret intrinsecum illius principium, pene sicut anima per externas operationes se aut suas proprietates manifestat : ita dæmon tentans Evam in corpore serpentis repræsentabat suam astutiam. Unde assumptio corporis præter unionem motoris addit unionem similitudinariam materiæ et formæ ; quia angelus in corpore assumpto ita exercet operationes alicujus formæ, ut videatur esse unum suppositum operans ; ideoque verisimiliter angeli non assumunt proprie corpora, nisi sub specie alicujus animantis, in quo opera vitæ exercere videantur.

CAPUT XXXVII.

An omnes et soli angeli assumant corpora, et quo modo illa conficiant.

Dico 1 : Omnes angeli possunt assumere corpora ; an autem omnes in particulari sive boni sive mali interdum assumant, incertum. De anima separata an possit assumere et interdum assumat, dicetur in tractatu *De anima*. Deinde dum Deus sæpe in forma visibili apparuit, vel apparet, an immediate per se, vel an mediantibus sanctis angelis corpora assumpserit, dicetur infra lib. vi.

Dico 2 : Non est necesse ut angelus assumens corpus efformet illud : dæmon enim sæpe assumit corpora mortuorum, et forte assumpsit serpentem præexsistentem ad tentandum Evam. Nec necesse ut ab ipso assumente sit efformatum. Potest tamen ipse assumens propria virtute sibi efformare, per condensationem materiæ aereæ præexsistentis, applicando activa passivis. Non enim credi potest Deum sua singulari virtute efformare corpora quæ dæmones assumunt ad pravum finem. Attamen corpus ab angelo bono assumptum, interdum adeo perfectum est, v. gr. in membrorum soliditate, decore, proportione lucis et colorum perfectione, ut peculiarem divinæ virtutis cooperationem postulet : puta, corpus a Gabriele, Raphaele, etc., assumptum ; et ideo fortasse D. Thomas sensit ista corpora ab angelis assumpta divina virtute efformari.

CAPUT XXXVIII.

An angeli in corporibus quæ assumunt opera vitæ exercere valeant.

Nota : Duplex est operationum genus in viventibus ; quædam sunt intrinsecæ, ut sentire, loqui, ambulare, generare, crescere, etc., de quibus in hoc capite agitur ; aliæ extrinsecæ seu versantes circa objecta extrinseca, v. g. movere lapides, rem naturalem ita artificiose applicare, ut ex ea peculiaris resultet effectus ; et de hoc in capite sequenti agetur. Itaque :

Dico 1 : Angelus in corpore assumpto non habet potentiam vere vitalem, utpote non informans illud, nec dans illi vitam substantialiter, adeoque nec partes organicas seu organa corporis vitalia ; hinc quamvis efficiat realia opera, juxta quamdam materialem convenientiam, similia vitæ operibus : non tamen vera vitæ opera et quatenus talia sunt, exercet, nempe opera vitæ quæ mediante corpore per sensus externos et internos ac sensitivum appetitum exercentur ; nam vitales intellectus et voluntatis actus, sed independenter ab assumpto corpore, exercet. Jam vero vitales actiones, aliquæ sunt vitales quoad substantiam et suam entitatem producentes terminum intrinsecum, qui non potest produci nisi a principio vitali, v. gr. videre, audire, gustare, imaginari, appetere, sentire, etc. Aliæ sunt tantum vitales quoad modum, quæ licet fiant a vivente vitali modo, producunt tamen terminum, qui per actionem non vitalem fieri potest, v. gr. motus localis progressivus, vocis et litterarum formatio, etc. His positis :

Dico 2 : Angelus in corpore assumpto non potest exercere veras actiones vitales quoad substantiam, v. gr. sentire, audire, etc. : quia non habet verum sensum, aut appetitum, nec vera talium facultatum organa a quibus illæ actiones pendent ; estque respectu istius corporis tantum motor extrinsecus, et agens extrinsecum, solo suo intellectu percipiens objecta.

Dico 3 : Nec potest etiam exercere modo vitali vitales quoad modum, quamvis possit illas reales actiones, v. gr. scriptionem, sonum, motum localem per manus, linguam, pedes apparentes reipsa effi-

cere; sed non vitali modo: quia modus istarum actionum vitalium pendet intrinsece a substantiali ipsius corporis et organorum, per quæ fiunt, vita, quam nec habet corpus assumptum. Et quia harum actionum quædam pertinent ad vitam vegetativam, v. gr. generatio, nutritio, augmentatio cum comestione; aliæ ad sensitivam, v. gr. deambulatio, locutio, scriptio, motus progressivus, comestio; ideo ad singulas descendo. Itaque:

1. *De generatione* viventis, quæ definitur: *Productio viventis a principio vivente conjuncto in similitudine naturæ;* patet ex hac definitione angelum in corpore assumpto non posse generare, cum istud corpus non sit vivum nec conjunctum, nec similitudo naturæ. Per accidens tamen potest esse causa ut fiat generatio, applicando activa passivis, tum in animalibus imperfectis, quæ ex putrefactione aut alio contingente causarum activarum et passivarum concursu per accidens generantur, tum in perfectis excipiendo, v. gr. sub forma feminæ semen virile, et mox sub forma viri illud in sua vi conservatum transfundendo in matricem feminæ; sed vel sic non dicendus est generare.

2. *De nutritione et augmentatione* per comestionem. Hæc cum et a corpore vivente, et ab animæ informantis virtute procedat, non potest etiam dici de angelo; et quamvis dividat et trajiciat cibos in apparentem stomachum, non est tamen vera et propria comestio: contra Scotum et Alensem. Quia non fit modo vitali: *Videbar vobis comedere* (*Tob.* XII, 19), dicebat Raphael; id est non vere comedebam. Unde est differentia inter comestionem Christi resurgentis qui habebat verum corpus licet gloriosum, et angeli qui habet tantum apparens.

3. *De motu progressivo.* Cum hic motus fiat ab anima ut corpus informante, non potest etiam tribui angelo, nec dici is vere ambulare, peregrinari, etc.: contra Bonaventuram. Quia talis motus angeli in corpore fit ab extrinseco, sicut motus lapidis aut cadaveris, adeoque nec vitalis, seu animalis.

4. *De locutione.* Licet angelus in aere, in nube, in corpore assumpto sonos edat similes vocibus humanis cum intentione aliquid significandi; quia tamen per vitalia organa et mediante phantasia illos non format, non dicitur formaliter loqui, nisi forte tantum materialiter, ut vult Alensis.

CAPUT XXXIX.

An angeli per corpora assumpta possint opera miraculosa efficere.

Nota: Angeli virtus non minor est sine corpore assumpto quam cum eo, quamvis ad aliquas efficiendas actiones egeat corpore: v. gr. ad imprimendam visui aut tactui speciem; et contra, ad alias nequeat illo uti: v. gr. ad excitandos hominis humores et phantasmata, ad movendum cœlum, etc.

Jam vero hic duo quæruntur: 1° an angelus possit facere vera miracula virtute sua naturali; 2° an ea quæ facit, sint vere talia opera, qualia apparent, esto non sint vera miracula. Quare:

Dico 1: Si miraculum sumatur pro opere excedente omnem virtutem creatam, clarum est angelum non posse facere miraculum; si autem sumatur pro opere quod fit præter consuetum ordinem naturæ, vel potius quod fit in corporibus supra totum ordinem naturæ corporeæ, juxta communem theologorum doctrinam, etiam nec sic potest facere miraculum: quia nil potest facere sine interventu et apparatu causarum naturalium materialium, quæ non ei obediunt ad nutum; et nil aliud potest efficere quam juxta naturalem earum capacitatem applicando activa passivis; adeoque nil miraculosum, nil rarum seu vera admiratione dignum. Unde solus Deus potest facere miraculum vel immediate per se, vel mediate per suam creaturam ceu causam instrumentalem: *Benedictus Dominus Deus Israel*, *qui facit mirabilia solus* (*Psal.* LXXI, 18). Opus ergo dæmonis, quod hominibus miraculosum aut mirabile videtur, v. gr. subita pluvia, subita sanatio, etc., si non sit apparens tantum et phantasticum, seu sit reipsa tale quale apparet, tunc est tantum extraordinarius corporum concursus, vel subita plurium causarum naturalium applicatio, facta per motum localem, et sic nihil miraculosum.

Dico 2: Potest angelus seu dæmon tanquam causa per accidens et instar periti artificis, applicando activa passivis per motum localem, producere veros aliquos, non omnes, effectus in rebus imperfectioribus, quæ per contingentem plurium causarum inferiorum cum cœli influxu facile generantur, reputandos ab hominibus tanquam miraculosos: et interdum realiter eos facit. Sæpius tamen sunt phantastici et apparentes tantum propter potestatis defectum. Aliquando etiam res veras ostendit, dat, affert, eas transferendo ab uno loco aut possessore ad alium, et aliquando falsis decipit homines, etc.

—

LIBER V.

De statu gratiæ et meriti, quem in via omnes angeli habuerunt.

—

CAPUT PRIMUM.

An fuerit angelis gratia necessaria tempore viæ.

Nota: Gratia hic sumitur pro divino dono quod nec est creationis, nec est naturæ debitum, seu est ultra naturæ exigentiam; estque duplex: aliud naturalis ordinis pro exercendis actibus naturalibus, qui ad finem naturalem assequendum tendunt: aliud supernaturalis pro actibus supernaturalibus ad finem supernaturalem consequendum exercendis. Nunc:

Dico 1 : Ad naturales actus recte eliciendos, vel ad consequendum finem mere naturalem, nulla propria gratia fuit angelis necessaria; quia hujus necessitas in homine ex speciali recte operandi difficultate oritur ob naturæ corruptionem, et peccati infectionem : illa autem in angelo non est. Et licet in homine cogitatio prævia congrua, qua voluntas excitatur ad bonum opus naturale faciendum, possit esse peculiare Dei donum et gratia improprie dicta, tamen in angelo non est beneficium distinctum a dono creationis; quia angelus ad naturales cogitationes non excitatur ab objectis, ut homo, sed pro sua voluntate applicat se ad contemplandas suas species intelligibiles, sive habitas per locutionem aliorum angelorum, sive inditas ab auctore naturæ; et illis ex mera suæ voluntatis libertate utitur connaturaliter sine speciali Dei auxilio.

Dico 2 : Angelis, prout creati sunt ad finem seu beatitudinem supernaturalem, fuit necessaria gratia et auxilia supernaturalia ad illam consequendam : sic omnes theologi et Patres, Basilius, Damascenus, Fulgentius, etc.; quia media debent esse fini proportionata. Ergo actus liberi et morales angelorum debuerunt esse supernaturales ad finem supernaturalem consequendum; ut autem essent supernaturales, requirebatur gratia supernaturalis.

CAPUT II.

An angeli fuerint creati in statu gloriæ, seu in perfecta et consummata beatitudine supernaturali.

Duplex beatitudo : altera viæ seu inchoata, consistens in cognitione et charitate speciali Dei; altera patriæ seu consummata, consistens in clara Dei visione. Et de hac est quæstio.

Dico 1 : Certum est non omnes angelos fuisse creatos in statu supernaturalis beatitudinis, quia beatus peccare non potest; sed mali angeli peccarunt : ergo non fuerunt beati dum creati sunt. Nec dicas eos in primo instanti creationis fuisse beatos seu vidisse Deum, et postea amisisse illam beatitudinem seu visionem, atque ita potuisse tunc peccare : quia inamissibilitas est de essentia perfectæ beatitudinis, talisque miraculosus favor caret fundamento; dum enim Augustinus ait, illos in initio aliquam habuisse beatitudinem intelligit imperfectam seu viæ.

Dico 2 : Nulli angeli a primo creationis instanti fuerunt perfecte beati : ita communiter omnes theologi. Quia non est verisimile Deum creasse aliquos et non alios cum clara sui visione, utpote non coronans nisi qui legitime certaverit, et nulla in eis tunc disparitas nisi naturæ, non meriti; cumque teste Paulo, angeli sint judicandi, ergo de merito bonorum, et de demerito malorum. Deinde boni angeli viatores fuerunt aliquando in statu merendi, et cum potestate ac libertate peccandi; ergo in isto statu non viderunt Deum, adeoque nec in primo creationis instanti; quia clara Dei visio est inamissibilis, et incompossibilis cum potestate peccandi, imo et merendi aut demerendi. Præterea Patres Gregorius, Gelasius, Damascenus, Prosper, Fulgentius, etc., dicunt angelos prius habuisse libertatem adhærendi Deo vel avertendi se ab illo; sanctos vero libere adhærendo Deo, necessitatem in eo permanendi obtinuisse, ipse etiam Augustinus, qui alicubi videtur dicere angelos in primo suæ creationis instanti vidisse Deum, idem sentit; dumque ait eos a principio fuisse beatos, intelligit de beatitudine imperfecta per Dei cognitionem et amorem; item dum ait nunquam peregrinatos a Domino, id est elongatos, seu extra ejus amicitiam nunquam exstitisse : nec ullibi dicit in primo instanti creationis habuisse matutinam seu claram in Deo rerum cognitionem, sed eam habuisse primo die, nempe post vespertinam. Denique in angelis, uti in hominibus, debuit esse successio inter meritum et beatitudinis præmium.

CAPUT III.

An omnes angeli, dum fuerunt in via, aliquando fuerint in statu gratiæ.

De bonis angelis prædestinatis non est dubium. Quæritur de malis, qui an aliquando fuerint in gratia, nec Scriptura nec ratio convincit : nam dum Scriptura ait : 1° *Quomodo cecidisti de cœlo, Lucifer*, etc. (*Isa.* XIV, 12), litteraliter agit de Nabuchodonosor, vel tropice de creatione in cœlo, non in gratia saltem clare. 2° *Tu signaculum similitudinis*, etc. (*Ezech.* XXVIII, 12); litteraliter agit de rege Tyri, et tropice de excellentia naturali potest intelligi. 3° *Ille in veritate non stetit* (*Joan.* VIII, 44), potest intelligi de veracitate, non de sanctitate. 4° *Non servaverunt suum principatum*, etc. (*Judæ* 6); nil ibi clare de statu gratiæ. Dein nulla ratio convincit malos angelos fuisse in gratia : licet enim in primo creationis instanti fuissent sine peccato, non sequitur fuisse in gratia, et in secundo instanti potuerunt peccare, imo et peccarunt resistendo Dei gratiæ. Tamen propter ista quatuor maxime Scripturæ loca :

Dico omnes angelos, etiam malos, dum fuerunt in via, aliquando fuisse sanctos et in gratia ac amicitia Dei : ita D. Thomas, etc. Nam ista verba : *Quomodo cecidisti; Tu signaculum similitudinis*, videntur significare perfectionem supernaturalem et statum gratiæ. Dein : *Non stetit in veritate*, id est non perseveravit in vera virtute seu gratiæ statu. Et *dereliquerunt suum principatum*, nempe dignitatem gratiæ, non naturæ. Deinde juxta Tridentinum, homo, priusquam peccaret, in statu gratiæ est constitutus : ergo idem dicendum de angelis, qui pro aliquo instanti potuerunt non ponere obicem gratiæ; et Patres qui aliter videntur sentire, solum volunt quod mali angeli non acceperint charitatem perseverantem, plenam consummatam et acceptam gratiam non retinuerint. Rupertus contrariam prorsus sequens sententiam, non nobis probatur.

CAPUT IV.

An omnes angeli in primo suæ creationis instanti gratiam sanctificantem seu habitualem acceperint.

Respondeo probabilius affirmative : ita D. Tho-

mas et omnes Thomistæ, Ferrarius, Durandus, etc., contra Rupertum, Alensem, Bonaventuram, et multos alios, qui dicunt angelos non accepisse gratiam in instanti creationis, sed prius fuisse creatos in pura natura, postea vero justificatos per gratiam. Horum rationes post refutabuntur. Probatur : Via malorum angelorum duobus tantum instantibus duravit; in tertio enim malus angelus cœpit esse intrinsece in termino damnationis, sed in secundo non fuit in statu gratiæ, in illo enim peccando eam amisit : ergo in primo illam habuit, quia, ut dixi, eam in via habuit. Si autem malus gratiam tunc habuit, ergo et bonus : ita Augustinus, dum ait : « Simul in eis condens naturam et largiens gratiam, » licet alibi sit anceps. Et Gregorius, lib. IV *Moral.*, dicit eos conditos fuisse in divino amore; ita etiam Basilius, Nazianzenus, etc. Et certe homo fuit conditus in gratia, ergo et angelus, qui erat ordinatus ad finem supernaturalem, uti homo.

Objicies 1 : Si omnes angeli fuissent in gratia creati, etiam fuissent supernaturaliter ad Deum conversi; ergo non potuissent averti ac peccare. Respondeo : Nego consequens. Licet enim angelus per gratiam fuerit ad Deum conversus, potuit tamen ab illa conversione recedere et peccare, quia liber, et nova peccandi occasio potuit illi occurrere.

Obj. 2 : Non fuit expediens gratiam dari cum natura, ne videretur esse connaturalis ac naturæ debita. Respondeo : Nego assumptionem. Angelus enim sciebat saltem per fidem, istam gratiam non esse naturæ suæ debitam.

Obj. 3 : Frustra fuisset angelis data gratia in primo instanti, cum in illo nondum possent deliberare. Respondeo : Nego assumptionem. Tum quia ipsamet gratia est per se magna perfectio, tum quia etiam in illo instanti cooperationem gratiæ habere potuerunt, ut infra dicetur.

Obj. 4 : Videtur magis congruum ut fuerint prius in pura natura creati, et postea gratiam ac tandem gloriam obtinuerint. Respondeo : Nego assumptionem. Quia multo melius est recipienti semper esse in gratia Dei, licet non sit statim accepturus gloriam, quam esse prius in pura natura.

Hinc infertur quod angeli, in illo primo instanti cum gratia sanctificante seu habitu charitatis, acceperint omnes virtutes infusas tanquam illius proprietates inseparabiles, nempe : habitus fidei, spei, religionis, obedientiæ; item pœnitentiæ, cujus in iis non defuit incapacitas licet eam non egerint, et habitum justitiæ ; imo et temperantiæ et fortitudinis, quarum quidem actus externos ab elicitis internis imperatos in se et per se non possunt exercere : possunt tamen habere actus supernaturales, v. gr. talem affectum, aut amorem, qui contineant proprias istarum virtutum species, et honestates, denique dona Spiritus sancti, quæ cum in Christo fuerint et maneant in beatis, etiam angelis infundi potuerunt.

CAPUT V.

An angeli habuerint in via supernaturalem et per se infusam Dei cognitionem.

Nunc agendum de modo quo angeli fuerint justificati. Duplex est justificatio : alia per translationem a statu peccati ad statum justitiæ ; alia a sola carentia gratiæ ad ejus infusionem, qualis fuit angelica. Nota justificari per propriam dispositionem, idem esse ac justificari per proprios actus tum intellectus tum voluntatis. Hic de actibus intellectus.

Dico 1 : Angeli habuerunt in via revelationem supernaturalium Dei mysteriorum, et ope istius revelationis, supernaturalem eorumdem cognitionem (D. Thomas et alii communiter), quia istorum cognitio mysteriorum erat illis necessaria ad salutem, ergo et revelatio, sine qua non poterant illam cognitionem habere.

Dico 2 : Non tantum revelatio, sed etiam auxilium gratiæ fuit illis necessarium ad istam cognitionem supernaturalem, qua indigebant ad salutem in via, sola enim revelatio habet rationem doctrinæ; atqui sola doctrina non sufficit ad salutarem cognitionem, sed insuper requiritur auxilium gratiæ ad actus in se supernaturales et ex motivo supernaturali eliciendos : alioqui si posita revelatione, cognitio et assensio esset ex solo naturali angeli lumine et arbitrio, initium salutis esset ab ipso angelo. Unde :

Dico 3 : Angelos per fidem divinam et supernaturalem in via ambulasse, et eam fuisse illis necessariam ad salutem : ita D. Thomas et alii. *Omnis qui invocaverit nomen Domini salvus erit; sed quomodo invocabunt, in quem non crediderunt* (*Rom.* x, 13. 14), quia angeli, uti homines, debebant ad justificationem, adeoque ad gloriam captivare intellectum per fidem : Dei enim visio respondet fidei, ut præmium ; angeli debebant sperare, ergo et credere. Deinde ista angelorum cognitio erat certa, seu infallibilis utpote supernaturalis, et erat obscura utpote viatorum; ergo fides. Non autem lumen propheticum ; quia hoc non dari solet propter justificationem recipientis, sed propter aliorum bonum. Cognitio autem ista in angelis erat ad eorum justificationem.

Dico 4 : Probabilius angeli receperunt hanc fidem in primo suæ creationis instanti, non tantum habitualem sed etiam actualem ; actualem, inquam, non quoad omnia mysteria, sed quoad ea quæ debebant tunc scire ; quia cum fides sit voluntaria, non debuit illis ratione utentibus infundi ejus habitus sine voluntario ipsorum consensu, ordine naturæ antecedente, qui consensus non præstatur nisi per fidem actualem; potuit ergo Deus per locutionem spiritualem et auditum intellectualem, v. gr. per species inditas ordinis naturalis aut novas infusas efficaciter efficere ut conciperent tale objectum sibi propositum a Deo, et sub ejus testimonio credendum ; uti enim decuit angelum in primo instanti accipere simul et naturam et ejus operationem, ita et gratiam et ejus operationem, seu actualem fidem.

Objicies 1 : Angelus naturaliter cognoscit Deum perfecte et sine erroris periculo, ergo non est alia cognitio illi ad salutem necessaria. Respondeo : Distinguo consequens. Non fuit necessaria pro iis quæ naturaliter poterat cognoscere, concedo; pro noscendis mysteriis supernaturalibus, nego : pro his fuit fides necessaria.

Obj. 2 : Angelus non videtur capax fidei, seu cognitionis infallibilis et obscuræ ; quia vel evidenter videt, quis sibi loquatur seu revelet, et sic non est cognitio obscura ; vel non videt, et sic non est infallibilis. Respondeo istam angelorum cognitionem supernaturalem de rebus sibi revelatis non fuisse evidentem, at divino testimonio innixam, sive fuisse obscuram et infallibilem, adeoque veram fidem nostræ similem. Nec evidentia Dei testificantis, quando solum est naturalis ex signis et conjecturis, repugnat fidei. Quia hujus assensus supernaturalis et certitudo non nititur per se naturali certitudini ex signis et conjecturis quantumvis evidentibus habitæ. Deus igitur in prima fidei promulgatione probabiliter omnes angelos per se immediate illuminavit (non vero inferiores mediantibus superioribus angelis), infundendo species, vel specialiter movendo intellectum ad earum usum, ita ut nullus angelus posset isto modo naturaliter in alium agere. Unde ex tali locutione seu illuminatione omnes potuerunt evidenter colligere Deum esse qui loquebatur, et tamen altiori modo ac majori certitudine credere ob solam Dei auctoritatem, quam judicarent per signa esse Deum qui loquebatur. Quare non oportuit ut res credendæ proponerentur per signa ad placitum, sed per species vel conceptus rerum communium Deo et creaturis.

Obj. 3 : Si ista angelorum cognitio fuit verus actus fidei, illum libere elicuerunt, adeoque potuerunt illum non elicere seu revelationi tali non assentiri et in hæresim labi, ac in principio peccare per infidelitatem. Respondeo : Videtur hunc non implicare, ut infra dicetur in libro VII.

CAPUT VI.

Quænam fidei mysteria angeli in via cognoverint et explicite crediderint.

Dico 1 : Angeli viatores per fidem cognoverunt omnia supernaturalia fidei mysteria quæ ad Deum, ut unus est, spectant : scilicet esse creatorem, omnipotentem, significatorem, seu salvatorem, supernaturalem remuneratorem, seu glorificatorem. Ista enim fides eis erat necessaria ad sperandum vitam æternam, et amandum Deum super omnia ex infusa charitate : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit* (*Hebr.* XI, 6).

Dico 2 : Cognoverunt in via explicite Trinitatis mysterium, et distinctius quam nos viatores : ita theologi communiter. Perfectiores enim fuerunt prophetis, quibus id fuit revelatum : et in hoc fides, et obedientia angelica probari debuit, et in ejus visione beatitudo consistit.

Dico 3 : Probabilius omnes angeli in via per divinam revelationem ac fidem cognoverunt mysterium divinæ incarnationis : ita D. Thomas qui idem sentit de Adamo in statu innocentiæ ; Bernardus, Rupertus, etc. De hac autem re comprobanda nil habet Scriptura, licet non repugnet. Probatur : Creditur id Adamo revelatum, multo magis angelis; et hoc erat ad angelorum perfectionem et Christi honorem : *Et adorent eum omnes angeli ejus* (*Hebr.* I, 6). Christus enim et hominum et angelorum est caput. Deinde sancti angeli statim in patria per visionem beatificam in Verbo, ut creditur, viderunt mysterium incarnationis ; ergo per fidem cognoverunt etiam in via : visio enim beata respondet fidei. Cum autem Deus non sit acceptor personarum, videtur omnibus, etiam iis qui non erant perseveraturi, illud in via revelasse, et verisimilius quidem in primo suæ creationis instanti, quandoquidem in illo justificati fuerint, uti Adam.

Quare dum Patres, imo et sanctus Paulus, etc. : *Mihi autem omnium*, etc. (*Ephes.* III, 8) ; videntur dicere angelos nescivisse istud incarnationis mysterium, et per apostolorum prædicationem didicisse ; non volunt dicere quod non noverint ejus substantiam, seu unionem Verbi cum natura humana, sed quod nescierint multas ejus circumstantias, locum, tempus, modum, effectus futuros, v. g. gentium conversionem , etc. Deinde suæ interrogationes : *Quis est iste Rex gloriæ?* (*Psal.* XXIII, 8.) Et : *Quis est iste qui venit de Edom?* (*Isa.* LXIII, 1.) Vel sunt Judæorum, aut dæmonis, aut potius Davidis et Isaiæ figurate loquentium, interrogationes, vel etiam ipsorum angelorum, non ex ignorantia, sed ex rei novitate stupentium ; vel, si vis, ignorantium non substantiam, sed varias incarnationis circumstantias, et effectus, rationes Christi passionis, etc. Denique dicendum est angelos longe distinctius et perfectius in patria, quam in via, id mysterium cognovisse tum quoad substantiam, tum quoad multas circumstantias particulares.

CAPUT VII.

An angeli in primo creationis et viæ instanti cum habituali gratia habuerint actus liberos et supernaturales quibus gratiæ consenserunt, et juxta illius inclinationem operati sunt.

Respondeo affirmative. « Eos, » inquit Augustinus (lib. XII *De civit. Dei*, c. 9), « cum amore casto creavit, simul in eis condens naturam, et largiens gratiam. » Ubi per amorem intelligitur actus, non habitus. Deinde mali angeli in primo instanti habuerunt bonum motum erga Deum ut salutis auctorem, adeoque et boni : illi enim, ut diximus, fuerunt aliquando justi et sancti ; ergo non tantum per habitum sed et per actus proprios, quia sanctificatio sine actu proprio, ait D. Thomas, est infantium ; adulti vero, et qui ratione uti possunt cum actu sanctificantur, et colligitur ex Ezech. XXVIII, 13 : *In deliciis paradisi Dei fuisti... in medio lapidum*

ignitorum..... perfectus in viis tuis a die conditionis tuæ. Iste modus sanctificationis est perfectior, et ejus capax est angelus; statim enim ac creatur est capax divinæ illuminationis, revelationis ac cognitionis illius finis propter quem creatur; ergo tunc potuit diligere Deum per fidem cognitum, et intendere finem supernaturalem sibi propositum.

Objicies 1 : In primo instanti natura angeli operabatur actus suos naturales; ergo non poterat in supernaturalibus occupari. Respondeo : Nego consequens. Quia actus naturales seu necessarii, qui sunt natura priores liberis, non sunt incompossibiles cum liberis; uti etiam naturales actus, seu naturalis ordinis, non sunt incompossibiles cum supernaturalibus.

Obj. 2 : Talis actus in primo instanti non potuit esse liber. Respondeo, neque assero. Angelus enim non eget tempore ad deliberandum, ideoque in primo instanti potuit habere actum sufficienter liberum tam ex parte intellectus celeriter advertentis, quam ex parte voluntatis ordine naturæ prius indifferentis: liberum, inquam, quoad exercitium, et forte etiam quoad speciem; de quo in libro VII. Poterat enim eum omittere aut suspendere sine peccato, quia præceptum Dei dilectionis non statim obligabat pro illo instanti; nulli tamen angeli videntur eum omisisse, quia ad Deum tanquam ad suam perfectionem erant propensi, et tanquam ad actum suæ naturali inclinationi conformem.

Obj. 3 : Si angelus per proprium actum justificatus fuisset, evidenter hunc cognovisset. Respondeo: Nego assumptum. Quia non potest naturaliter gratiam, nec actus supernaturales in se ipsis cognoscere.

CAPUT VIII.

An angeli fuerint sanctificati per propriam dispositionem.

Dico : Probabilius angelos se disposuisse per proprium actum liberum ad infusionem gratiæ habitualis; contra Sotum, etc., id negantem, et contra alios dicentes eos habuisse in primo instanti actus, tum ut disponentes potentiam ad infusionem habituum, tum ut elicitos ab ipsis habitibus in quo videtur contradictio. Perfectius enim est consequi gratiam habitualem cum aliqua propria cooperatione, quam sine illa eam ab extrinseco omnino accipere; quia talis persona est aliquo modo causa suæ gratiæ per prius auxilium gratiæ, cum eam impetret a Deo, imo mereatur de congruo : cumque per gratiam habitualem ineatur amicitia et quasi matrimonium cum Deo, decet haberi utrinque consensum. Unde negatur semper esse perfectius operari ex habitu; aliud est de Christo, qui ob unionem hypostaticam habuit gratiam habitualem ut proprietatem connaturalem.

CAPUT IX.

Corollaria ex præcedenti doctrina.

Ex dictis sequitur :

1. Primum actum sive voluntatis credendi, sive spei aut charitatis, vel quemlibet alium similem, quem angelus in primo instanti habuit, non fuisse elicitum ab habitu infuso; quia non potest simul et disponere ad illum, et procedere ab illo.

2. Hos actus primos supernaturales, qui ab habitibus non eliciuntur, necessario fieri ex speciali motione, et auxilio Dei non tantum excitante, sed etiam juvante, seu cooperante : quod auxilium cooperans ad ipsos alios actus qui ab habituali gratia eliciuntur etiam requiritur.

3. Meruisse angelos in primo instanti primam gloriam de condigno, ut indicat D. Thomas; supponitur enim eos, per proprium meritum easdem conditiones habens ac merita hominum, pervenisse ad beatitudinem, uti dicitur : *Mensura angeli quæ est hominis* (*Apoc.* XXI, 17). Probatur : Quia in illis concurrerunt omnia quæ requiruntur ad meritum de condigno. Erant enim tunc sancti ceu in gratia, et per fidem vivam libere operabantur se convertendo ad Deum ex gratiæ auxilio. Sic autem operantibus Deus gloriam promittit : *Accipiet coronam vitæ quam repromisit Deus diligentibus se* (*Jac.* I, 12). Hæc enim verba non ad homines tantum, sed ad omnes diligentes Deum extenduntur. Hæc tamen promissio includit hanc conditionem : si operans in amore Dei pro statu viæ finaliter perseveraverit. Non meruerunt autem de condigno primam gratiam sanctificantem, quia principium aut radix meriti non potest cadere sub meritum; sed de congruo juxta nos.

CAPUT X.

An angeli in primo instanti inæqualem gratiam cum proportione ad naturam acceperint.

Nota : Supponi communiter a theologis non omnes æqualem gratiam tunc accepisse, non enim sunt æquales in gloria; ergo nec æquales in gratia seu sanctitate et meritis viæ. Michael dicitur *Unus de principibus primis* (*Dan.* X, 13); sic homines beati non sunt æquales in gloria. Licet enim posset dici angelos in primo instanti fuisse æquales in gratia, et in secundo pro vario liberi arbitrii usu inæquale seu inæqualiter gratiæ augmentum accepisse, verisimilius tamen est a principio Deum inchoasse eorum sanctificationem cum varietate et inæqualitate proportionata beatitudinis termino. Jam vero quæritur ratio vel modus istius inæqualitatis gratiæ angelis in primo instanti datæ. Itaque :

Dico : Cum D. Thoma et aliis, tanquam verisimilius Deum distribuisse angelis gratiam juxta proportionem naturalem, ita ut, quo angeli creati fuerunt perfectioris naturæ eo majori gratia ornati fuerint : ita D. Basilius, *De Spiritu sancto*, c. 16 : « Cœlorum virtutes, etc., non suapte natura sanctæ sunt, sed juxta proportionem, qua se invicem superant a spiritu habent sanctificationis mensuram. » Natura quidem quæ est inferior, non est mensura gratiæ, sed propria et primaria regula est Dei voluntas; potest tamen considerari natura an

gelica tanquam fundamentum remotum, aut occasio ob quam Deus voluit ex mera liberalitate illam gratiæ inæqualis distributionem facere juxta proportionem perfectionum naturalium : adeoque si Lucifer fuit omnibus perfectior in natura, etiam fuit omnibus sanctior. Verum gratia non est illis data juxta proportionem bonorum actuum naturalium, quia consideratur tantum aptitudo naturæ a Deo data, non ejus actus concomitanter et impertinenter se ad illam habentes. Cur autem Deus sic gratiam distribuerit angelis, et non hominibus, quis potest scire? Denique angeli juxta proportionem naturalem fuerunt quidem sanctificati uniformiter difformiter : sed fuerunt etiam magis aut minus sanctificati juxta propriam uniuscujusque dispositionem supernaturalem, seu cooperationem cum auxilio gratiæ; quia angeli quo perfectiores eo magis conari possunt ad suos actus perficiendos, ideoque probabiliter receperunt ita proportionata auxilia, ut juxta majorem perfectionem naturalem, magis etiam cum Dei auxilio conari et se disponere melius ad gratiam possent, nempe conatu libero cum auxilio gratiæ efficacis elicito; sive voluntas per suam facultatem naturalem, ut naturalis est, influat in actum supernaturalem, sive per virtutem obedientialem et ab habitu vel auxilio Dei elevatam. Nil interest; quia semper id sit juxta proportionem perfectionis naturalis.

CAPUT XI.

An angeli sancti in secundo instanti viatores fuerint, et augmentum gratiæ ac gloriæ meruerint.

Omitto : 1° Eos qui dixerunt angelos sanctos in primo instanti fuisse perfecte beatos; 2° eos qui aiunt angelos fuisse in primo instanti creatos nec in statu peccati, nec gratiæ, sed in pura natura ; 3° eos qui asserunt in secundo instanti novum gloriæ meritum habuisse, et simul gloriam recepisse. Deinde suppono in malis angelis duo instantia fuisse : unum in quo creati sunt, alterum in quo peccarunt; quantum autem durarint ista duo instantia juxta coexsistentiam nostri temporis, incertum. Dicitur unum instans, quia fuit unica operatio, vel eadem continuata toto illo temporis spatio quo duravit istud instans. His positis :

Dico 1 : Sancti angeli, prout coexstiterunt malis angelis in secundo instanti, in quo hi peccaverunt, vel in quo hi et illi coexstiterunt alicui nostri temporis durationi, fuerunt viatores et in statu merendi : adeoque tunc augmentum suæ gratiæ ac gloriæ meruerunt, quia in illo instanti naturæ omnes angeli non erant in termino, nec videbant Deum; ergo in statu merendi et demerendi. (D. Gregorius, et alii.) Deus enim uniformiter se gerit cum omnibus angelis, donec ipsi per sua opera se inæquales et impares ad recipienda Dei beneficia præstiterunt; sed in illo secundo instanti malorum angelorum, seu in illo priori naturæ in quo omnes considerari debent priusquam inæqualiter operantur, nulla inæqualitas in actu di eorum operatione reperitur; quia in illo priori nondum intelliguntur actu operantes, sive per novum actum, sive per continuationem actus in primo instanti jam facti, aut inchoati; ergo in illo primo signo naturæ omnes ex parte Dei se uniformiter habebant, nec boni magis quam mali per beatam visionem præventi sunt; omnesque in illo naturæ instanti habebant eamdem potestatem ac libertatem bene vel male operandi; ergo fuerunt æque viatores, et in statu merendi ac demerendi : at postea, sicut mali demeruerunt, ita boni meruerunt; unde sequitur in illa mora, in qua mali angeli peccaverunt, bonos novum meritum habuisse ultra illud quod in primo instanti habuerunt, adeoque tunc augmentum gratiæ ac gloriæ meruisse.

Dico 2 : Hoc novum meritum bonorum angelorum fuisse in quodam secundo instanti, non tantum respectu instantium malorum angelorum, sed etiam in propria mensura seu duratione ipsorum bonorum angelorum. Boni enim angeli post cognitionem et amorem Dei, quem in primo instanti habuerunt, exercuerunt varios actus liberos bonos ac supernaturales, quos in primo instanti creationis non elicuerunt simul cum primo actu cognitionis et amoris Dei, v. gr. cognitionis Christi incarnandi, in isto secundo instanti revelati, reverentiæ, amoris, etc., erga illum; varios et diversos a primo instanti actus factos in certamine cum Lucifero : v. gr. obedientiæ, humilitatis, etc. Illi autem actus fuerunt viæ, non termini; ergo illi actus vere constituerunt secundum instans, seu moram, in qua boni angeli novum meritum habuerunt. Quod attinet ad D. Thomam, nil habet contra hoc.

CAPUT XII.

An omnes angeli qui in secundo instanti ad Deum se converterunt, ex speciali Dei dono perseveraverint in gratia usque ad finem viæ.

Nota : Totum illud tempus ab initio creationis usque ad initium visionis Dei vocatur angelorum via, in creationis instanti incipiens intrinsece, et in primo divinæ visionis momento finiens extrinsece.

Dico 1 : Si aliqui angeli aliquando lapsi potuerint fructiferam pœnitentiam agere (de quo lib. VIII), et illam egerint, potuisse salvari cum perseverantia finali in gratia recuperata, uti homines.

Dico 2 : In sanctis angelis fuisse perseverantiam finalem cum perfecta innocentia sine ulla unquam interruptione per peccatum. Vide lib. VIII, c. 1.

Dico 3 : Omnes angelos qui post primum suæ creationis et justificationis instans suam primam ad Deum conversionem confirmarunt, per novam deliberationem et majorem considerationem, sive per additionem aliorum actuum, obedientiæ, amoris, etc., perseverasse in gratia usque ad finem, et salutem æternam consecutos. (D. Thomas et alii.)

Dico 4 : Ad perseverandum sic in gratia Dei, observando omnia præcepta supernaturalia, vincendo omnes tentationes, vitando omnia peccata istis præceptis adversantia, eguerunt auxilio divino; ad fa-

ciendos nempe actus supernaturales. Sed quali auxilio, nunc dicendum.

Dico 5 : Omnes angelos tam bonos, quam malos in secunda mora considerata pro uno instanti indivisibili nostri temporis, habuisse auxilium sufficiens ad perseverandum in Dei dilectione habita in primo creationis instanti : id est ad consentiendum Deo vocanti, et ad obediendum præcipienti ; alias non imputaretur illis culpa.

Dico 6 : Hoc auxilium quatenus præveniens, fuit in omnibus angelis æquale in ratione auxilii et virtutis ad operandum. *Æquale*, id est æqualiter proportionatum in æqualitate naturæ ; v. gr. Lucifer accepit majus auxilium et illustriorem vocationem quam angelus inferior. Probatur : Quia Deus, distribuens angelis dona gratiæ, non fecit discretionem inter eos donec ipsi suo libero arbitrio se dispares effecerunt.

Dico 7 : Istud idem auxilium præveniens in bonis angelis fuit majus in ratione beneficii et doni : quia in illis fuit vocatio efficax ad amandum Deum et illi obediendum ; in aliis sufficiens tantum. Efficax autem est majus gratiæ donum quam sufficiens tantum, saltem in ratione gratuiti beneficii. Unde :

Dico 8 : Boni angeli ad hujusmodi actum receperunt speciale auxilium adjuvans seu concomitans, quod mali actu non receperunt quia recipere noluerunt : id est ipsum Dei influxum in actum liberi arbitrii æqualiter quidem utrique fuit oblatum ; sed malis actu non datum, quia non datur ei nisi actu conanti per liberum arbitrium : offertur tamen etiam ei qui non consentit, ut possit consentire si velit.

Atque hæc omnia intellige de libera secunda electione bonorum angelorum, prout in unico nostri temporis instanti elicita. Sed quia per majorem moram in illa perseverarunt, nunc quæritur an ad perseverantiam hoc modo consummandam indiguerint novo gratiæ auxilio. Quare :

Dico 9 : Facta illa prædicta a bonis angelis electione, statim iis a Deo datum est speciale auxilium præveniens, quod malis non fuit datum, et majus in ratione auxilii per quod efficaciter et in sua electione et in Dei gratia confirmati permanserunt, vel certe donum infallibiliter perseverandi acceperunt ; quia omnes angeli, qui in secunda mora semel bene elegerunt, revera perseverarunt, atque cum integra et finali innocentia salvati sunt, ut dixi ; ergo id provenit ex speciali providentia et Dei protectione. Sed hæc non habetur sine majori auxilio præveniente et protegente personam, ne cadat ; ergo, etc., quod speciale auxilium per suam electionem potuerunt mereri de congruo, non de condigno. Denique, licet potestas perseverandi possit haberi sine speciali auxilio, infallibilis tamen perseverantia per durationem notabilem requirit peculiare auxilium.

LIBER VI.

De statu beatitudinis sanctorum angelorum, eorumque ministeriis.

Primo igitur de eorum beatitudine; postea de ministeriis.

CAPUT PRIMUM.

An angeli sancti statim in secundo instanti seu in intrinseco termino suæ viæ essentiale suorum meritorum præmium receperint.

Supponimus angelos videre Deum ; et dum quidam Patres videntur negare angelis Dei visionem, intelligunt de plena Dei comprehensione. Nunc ad quæstionem.

Dico beatitudinis præmium non esse datum sanctis angelis in eodem instanti in quo suum meritum consummarunt, id est in quo aliquid meriti habuerunt, quod præcedenti merito addiderunt : ita D. Thomas, etc., contra Bonaventuram, Cajetanum, etc., dicentes eodem instanti nostri temporis eos essentialem beatitudinem et meruisse et recepisse ; id est, in instanti in quo meritum consummarunt. In primo enim, aiunt, creationis instanti meritum inchoarunt, sed in secundo per novum actum liberum, vel per prioris continuationem addiderunt novum meritum, et consummarunt ; nempe vel pleniori deliberatione operando, vel Christum tunc cognitum venerando, etc., et tunc in eodem instanti claram Dei visionem habuisse dicunt. Sed contra :

Probatur : Meritum angelorum in fide seu fidei cognitione fundatur ; ergo quandiu duravit istud meritum, seu fidei cognitio, non potuit tunc dari simul præmium beatitudinis, quod est ipsa beatifica visio. Hæc autem visio non potest esse simul cum fide. Et frustra dicitur quod ille actus in secundo instanti consummatus, prius natura sit meritum, posterius natura sit præmium : quia idem actus in eodem instanti reali secundum diversa naturæ signa non potest esse simul liber nempe meritorius, et necessarius, nempe beatificus ; id est fides et visio beata : sicut non potest esse simul peccatum et gratia. Deinde juxta D. Thomam meritum est actus gratiæ imperfectæ, id est viatoris ; beatitudo autem actus gratiæ consummatus, id est comprehensoris : quæ duo nequeunt esse simul. Denique meritum non est proprie via ad terminum seu beatitudinem, sed est ejus causa moralis ; sed ista duo in eodem instanti intrinsece non possunt esse simul ; ergo, etc.

CAPUT II.

An sancti angeli immediate post secundum instans meriti consummati, beatitudinem receperint ; ac proinde totum eorum negotium tribus instantibus comprehensum fuerit.

Dico 1 : Juxta omnes theologos sancti angeli intra brevissimam moram (quanta fuerit, incertum)

suum meritum consummarunt, et immediate post consummationem præmium æternæ ac supernaturalis beatitudinis acceperunt. Dum enim dicitur : *In quem desiderant angeli prospicere* (*I Petr.* I, 12). Id est, vident, ait Gregorius, et videre desiderant, seu habent perpetuum videndi semper affectum.

Dico 2 : Angeli viderunt clare Deum ante diem resurrectionis Christi, vel antequam Christus veniret in mundum, Christo dicente : *Angeli eorum semper vident faciem Patris* (*Matth.* XVIII, 10) ; erant enim jam hominum custodes ante Christi adventum. Dein : *Ego sum Raphael angelus unus ex septem qui adstamus* (nempe et videmus) *ante Dominum* (*Tob.* XII, 15) ; imo et viderunt antequam primi homines peccarent : cum enim ante eorum lapsum, jam malis angelis pœnam Deus intulisset ; ergo et bonis præmium, utpote pronior ad beneficia quam ad supplicia. Nicetas male explicat Nazianzenum. Sancti homines non viderunt Deum ante Christi adventum, quia Christus eorum redemptor erat venturus ; non fuit autem angelorum redemptor, licet salvator et glorificator.

CAPUT III.

An angeli sancti in tertio post suam creationem instante beatitudinem acceperint.

Hic tantum clarius exponitur quod jam dictum est, referendo varias sententias.

1. Unum instans in toto angelorum negotio ponit, sed æquivalens duobus ; quia ponit unum instans creationis, et aliud sanctificationis consummatæ per gloriam.

2. Ponit duo instantia : unum viæ, alterum termini : sed varii varie.

3. Ponit quatuor instantia : primum creationis puræ naturæ ; secundum, primæ sanctificationis ejusdem naturæ, sed sine merito ; tertium, proprii meriti perseverantiæ, et augmenti gratiæ ; quartum glorificationis. Ista autem duo prima instantia videntur improbabilia et superflua.

4. Et vera, ponit tria : primum, creationis, et sanctificationis cum dispositione ad illam, adeoque cum merito gloriæ de condigno ; secundum, perseverantiam in gratia cum merito gratiæ et gloriæ de condigno ; tertium receptionis gloriæ. Primus omnium angelorum status fuit quasi naturalis quoad modum operandi ; id est, vel cum aliqua necessitate quoad speciem saltem, vel angeli erunt quasi acti ab auctore naturæ et gratiæ. Secundus, quasi plenæ deliberationis, et forte novæ illuminationis, et promulgationis novi præcepti, cum plena libertate acceptandi et exsequendi, in quo bellum inter se, perseverantia et victoria in sanctis angelis. Tertius in hisce beatificus fuit.

CAPUT IV.

An beatitudo data sit angelis ex solis præcedentibus meritis ; an etiam et sequentibus prævisis.

Dico angelis non esse datam beatitudinem intuitu subsequentium operum seu prævisorum meritorum, sed præcedentium : ita D. Thomas, Bonaventura, etc., contra Magistrum Sententiarum cum quibusdam aliis dicentem eam datam esse propter prævisa merita, quæ in ipsa beatitudine postea operaturi erant, v. gr. ministrando hominibus, si illi solum vellent aliquod augmentum beatitudinis substantialis esse angelis datum propter quædam prævisa merita subsequentiæ, sed primam beatitudinem propter præcedentia recepisse, sic non viderentur docere repugnantia. Probatur ergo assertio juxta quosdam sic : Principium meriti de lege ordinaria non potest cadere sub meritum, vel potius est præter rerum naturam præmium dari ante meritum, cum meritum sit causa vel via præmii. Dein, ut aiunt alii, licet non fuissent homines, adeoque nec angelorum ministeria, tamen angeli obtinuissent beatitudinem quam habent. Sed melior hæc est ratio : opera facta post obtentum beatitudinis statum non sunt meritoria de condigno essentialis beatitudinis ; ergo nec meritoria beatitudinis jam habitæ, quia meritum de condigno requirit statum viæ, cui opponitur status beatitudinis Status autem viæ, seu merendi, debuit esse quoad durationem præscriptus angelis, sicut fuit hominibus. Si enim beatitudo daretur ex meritis, quæ futura sunt per totam æternitatem, danda foret infinita, cum nullum finitum præmium illis adæquaretur ; aut si non daretur tota a principio, sed successive prout opera successive fierent, essentialis beatitudo continue mutaretur, cum tamen immutabilitas sit illi essentialis et plena satietas. Christus autem meruit, licet esset beatus, quia ejus meritum non erat in fide fundatum, sed in excellentia personæ, nec tamen meruit visionem beatificam.

Objicies 1 : Meritum unius vel duorum instantium non potuit esse valde excellens ; ergo si beatitudo tantum data esset angelis juxta istius meriti mensuram, non posset eorum gloria seu beatitudo esse valde excellens. Respondeo : Nego assumptionem. Potest enim angelus brevi tempore per paucos actus heroicos majori cum gratia factos mereri non tantum essentialem Dei visionem, sed etiam magis intensam et extensam ad plurima objecta secundaria, quam homo sanctissimus longo viæ suæ tempore.

Obj. 2 : Non est verisimile Deum nullum dedisse angelis essentialis beatitudinis præmium ob obsequia quæ erant Deo aut homini in honorem illius exhibitura usque ad finem mundi ; ergo illud datum est ob merita et ministeria prævisa. Respondeo : Nego antecedens ; quia ista opera non erant exhibenda in statu merendi. Sicut ergo a principio non est data essentialis beatitudo intuitu bonorum operum postea futurorum, ita neque aucta est per alia opera post acceptam beatitudinem præstita : utpote extra statum merendi quem Deus angelis et homini præscripsit exhibita.

Obj. 3 : Data est angelis gloria juxta proportionem naturalium ; ergo non fuit data juxta proportionem meritorum. Respondeo : Distinguo antecedens. Juxta proportionem solorum naturalium, nego ;

juxta proportionem naturalium et meritorum simul concedo. Sicut juxta capacitatem naturalium data est angelis gratia, ita et gloria : quia verisimilius est Deum prædestinasse angelos cum tali proportione et ordine salvandos, ut qui essent perfectiores in natura, etiam essent sublimiores in gloria, et juxta hoc suum propositum distribuisse gratias et merita. Unde sicut angeli in primo instanti per efficacia gratiæ auxilia, cooperante suo libero arbitrio, habuerunt dispositiones ad gratiam recipiendam cum proportione ad suam cujusque naturam inæqualem, ita in secundo instanti cum eadem proportione ad suam naturam consecuti sunt augmentum gratiæ et meritum gloriæ; atque ita potuit gloria distribui proportionata tum meritis, tum naturæ perfectioni.

CAPUT V.

Quid angeli beati in Deo, seu Verbo a principio viderint.

Nota : Agitur de rebus creatis, non de increatis : seu de mysteriis et operibus Dei aliquando futuris, prout ex libera Dei voluntate pendent, non de mere possibilibus. Et videri possunt vel formaliter, nempe per eamdem visionem qua Deus ipse videtur et æternum ejus Verbum; vel causaliter, id est per cognitionem supernaturalem distinctam a visione Dei, sed emanantem aliquo modo ab ipsa Dei visione, seu ratione ejus collatam. His positis:

Dico 1 : Angeli a principio suæ beatitudinis viderunt in Verbo omnes res creatas, non tantum naturales species, sed etiam mysteria gratiæ et miraculosa Dei opera, saltem quoad species seu formales eorum rationes. Ita supponit Augustinus per cognitionem matutinam, quæ est visio beata, sanctos angelos in Verbo Dei, et ipsa visione qua ipsum vident videre omnes mundi res creatas. Quoad autem gratiæ mysteria, ea saltem viderunt quæ in via crediderunt. Unde viderunt 1° mysterium non tantum incarnationis, sed etiam probabiliter redemptionis, quod in via non fuerat revelatum; seu Christum in carne passibili fore redemptorem, per quem lapsorum angelorum sedes reparandæ erant, et cujus futuri erant ministri : ejus passionem, resurrectionem, ascensionem, etc., adeoque et in Verbo viderunt etiam humanæ naturæ lapsum. 2° Viderunt mysterium Eucharistiæ, quod in via explicite aut implicite crediderant vel parati credere : hoc enim pertinet ad beatitudinis perfectionem, ad laudes canendas, gratias agendas, etc.. 3° Viderunt etiam B. Virginem, utpote futuram suam Reginam, et mysteria ad eam pertinentia. 4° Denique viderunt a principio omnia fidei mysteria aliquando futura quoad specificas seu essentiales eorum rationes; quia non tantum ad homines, sed etiam sub aliquo respectu ad angelos illa aliquo modo pertinebant : non tamen omnia in illa in individuo.

Dico 2 : Licet angeli sancti multa ex rebus futuris, contingentibus, vel internis cogitationibus in Verbo videant; non tamen omnia, sed ea quæ secundum divinæ providentiæ rationem, et uniuscujusque statum singulis conveniunt. Quoad vero judicium universale sciunt quidem esse futurum, sed ejus diem juxta communiorem sententiam ignorant.

CAPUT VI.

An angeli in sua beatitudine essentiali, et in cognitione rerum in Verbo, aliquo modo profecerint, et quomodo.

Dico 1 : Angeli in beatitudine essentiali seu in Dei visione non recipiunt augmentum extensivum quod intensivum supponat, id est quod supponat majorem visionis claritatem; non recipiunt, inquam, sive per nova merita, sive sine novis meritis : id est, non vident plura in Deo per novam majoris visionis claritatem. Est contra Magistrum qui sentit eos crescere in beatitudine essentiali usque ad diem judicii, videndo plura in Deo successive adeoque clarius et melius Deum : ita D. Thomas et omnes theologi. Probatur : Visio Dei natura sua est immutabilis, utpote ultimus quietis terminus, et angeli non sunt in statu merendi; ergo essentialis eorum beatitudo non potest crescere per nova merita, uti nec animarum separatarum. Nec sine novis meritis : quia beatitudo uti Dei gratia non crescit sine illis; quod certum est in animabus separatis.

Dico 2 : In beatifica angelorum visione non potest intercedere varietas circa secundarium ejus objectum cum augmento extensivo visionis pure extrinseco sine mutatione vel additione intrinseca in ipsa visione : sive angelorum beatitudo substantialis nullo modo augetur aut variatur etiam in secundario ejus objecto, id est in numero rerum cognitarum.

Probatur : Eo ipso quod visio illa inest angeli intellectui, necessario in illo habet suum effectum formalem adæquatum, utpote unicum indivisibilem; seu facit videntem totum objectum et primarium et secundarium; ergo non potest in ipso effectu recipere augmentum, si non recipiat in sua entitate augmentum, id est mutationem et additionem : adeoque non potest plura manifestare formaliter videnti, quam prius manifestabat. Atque ita videns non potest videre tum ea omnia quæ prius videbat, tum alia nova, nulla facta intrinseca mutatione in ipsa visione. Alias si per actum quo videt, v. gr. tria objecta, posset videre quatuor sine ulla sui additione aut mutatione intrinseca, postea per eumdem posset videre quinque, sex, et alia in infinitum per totam æternitatem, imo et plura quam B. Virgo. Quare :

Dico 3 : Non potest angelus videre in Verbo novos effectus per eamdem Dei visionem in se omnino immutatam; eademque ratione non potest non videre nunc id quod prius in Verbo videbat, sine mutatione in ipsa visione. Non enim potest transitus inter contradictoria fieri sine reali mutatione : v. gr. prius erat falsum dicere : *Angelus videt in Verbo Paulum credentem;* et negatio contradictoria tunc

erat vera. Facta autem Pauli conversione, affirmatio est vera, et negatio falsa juxta adversarios; ergo id fit ob aliquam mutationem realem in vidente quatenus videns est; quæ nulla esse potest, nisi sit in ipsa visione, non in solis objectis. Aliud est de scientia increata ob suam infinitatem et immutabilitatem, quæ mutatis objectis non mutatur. Deinde angelus, videndo aliquid de novo in Verbo, facit novam attentionem ad rem visam; ergo fit aliqua mutatio in vidente, seu in actu videndi. Itaque cum visio beatifica non sit capax intrinsecæ mutationis, saltem de lege ordinaria, et varietas illa vel cum augmento, vel sine augmento fieri non possit sine mutatione in visione, concludimus angelum per totam æternitatem videre in Verbo solum ea, quæ in principio suæ beatitudinis vidit; ac proinde nullum augmentum in sua essentiali beatitudine, sive formaliter, sive materialiter sumpta posse recipere. Denique cum dicuntur angeli videre in Verbo omnia quæ ad eorum statum pertinent, non id intelligitur de omnibus quæ per eorum ministeria in Ecclesia militante fieri debent, aut fient, sed de iis quæ opus est ut ipsi in Verbo videant vel propter se, vel propter suæ beatitudinis excellentiam, vel propter præparationem ad sua munia melius et facilius exercenda.

CAPUT VII.

An angeli a principio suæ beatitudinis perfecti fuerint in donis voluntatis et in gloriæ dotibus.

Dico 1 : Angelos ab initio suæ beatitudinis fuisse in gratia confirmatos, et ita charitate perfectos, ut nullo modo peccare possent. De fide, contra quosdam Calvinistas asserentes quandoque posse peccare fungendo negligenter suo officio; uti etiam olim dixit Origenes. Probatur : *Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra* (*Matth.* VI, 10) : *Beati qui habitant*, etc. (*Psal.* LXXXIII, 5). Beati enim habent perfectam voluntatis rectitudinem ex visione et gratia Dei et immobilem, perfectam Dei charitatem, fruitionem, voluptatem, tanquillitatem, quæ ex securitate fruendi semper eadem beatitudine nascitur.

Dico 2 : Quoad gloriæ dotes, quæ animabus beatis dantur, et quæ sunt vel visio, fruitio, possessio Dei, vel amor et delectatio, etc.; vel lumen gloriæ, charitas, aliique sancti habitus, communiter theologi has datas esse angelis, negant sub voce *dotis*, non quoad rem ipsam; quia, inquiunt ista vox *dos* significat bona quæ sponsæ dantur ad sustentanda matrimonii onera : cumque animæ beatæ fiant Dei et Christi sponsæ, ideo tropice illis applicatur ad significandam istam spiritualem desponsationem, quam putant angelis non quadrare. Attamen arbitror hanc desponsationem tam bene posse angelis convenire quam animabus respectu et Dei, et Christi. 1° Respectu Dei; quia sicut vir et uxor fiunt duo in carne una, ita Deus et anima per gratiæ unionem fiunt unus spiritus : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est cum eo* (*I Cor.* VI, 17). Atqui hoc etiam angelis convenit : ergo. Nec ridicule obstat *nomen sponsæ* femininum, quia et angeli dicuntur intelligentiæ, et animæ, spiritus. 2° Etiam respectu Christi, quia homines non desponsantur Christo per similitudinem in natura, sed per fidem, charitatem et bonos mores; atqui angeli fuerunt Christo uniti a principio per fidem et per charitatem : ergo etiam illi spiritualiter desponsati sunt saltem ab eo tempore, quo *Verbum caro factum est* (*Joan.* I, 14), et cœpit esse Christus, uti et homines Desponsatio enim requirit utriusque extremi exsistentiam ut esse possit. Fatendum tamen est juxta D. Thomam dotes magis hominibus convenire ob Dei incarnationem quam angelis.

Dico 3 : Gloriosæ corporis dotes, scilicet subtilitas, agilitas, impassibilitas, claritas, non reperiuntur in angelis utpote incorporeis; tamen quando assumunt corpora, possunt eas in istis corporibus assumptis habere.

CAPUT VIII.

An angeli in accidentali saltem beatitudine suis meritis crescant.

Nota 1 : Duplex est beatitudo : essentialis seu vita æterna, et accidentalis, quæ in Apocalypsi indicatur per vestes albas, coronas aureas, canticum novum virginum, stolas martyrum, etc.; per aureolas virginum, martyrum, doctorum, etc.; in Scriptura, item per judiciariam potestatem, et sessionem, per centuplum : item, *Exsultabunt sancti in gloria* (*Psal.* CXLIX, 5).

Nota 2 : Hæc accidentalis beatitudo potest tripliciter sumi : 1° Pro omni operatione, vel perfectione distincta ab illa operatione in qua formalis beatitudo essentialiter constituitur; unde si constituatur in sola visione, amor, fruitio, gaudium, etc., erunt de accidentali beatitudine : sed ordinarie non sic sumitur. 2° Pro omni perfectione quæ completæ et substantiali beatitudini additur, versans circa objecta, v. gr. gaudium de bonis operibus factis, aureolæ, fructus, etc.; item honor beatorum inter se et apud Deum : cognitio creaturarum in proprio genere, maxime earum quæ altiori modo dantur cognosci ratione beatifici status; item gloria corporum resurgentium respectu beatitudinis animæ. Sed de his quæ sunt quasi inseparabilia ab essentiali beatitudine, nunc non agimus. 3° Pro actibus intellectus et voluntatis, qui et circa objecta creata proxime versantur et non sunt inseparabilia ab essentiali beatitudine, v. gr. revelationes extra Verbum de rebus et effectibus gratiæ liberis, de contingentibus futuris, de internis mentis cogitationibus, quas ex vi scientiæ infusæ ab initio suæ creationis aut beatitudinis cognoscere non possent si iis non revelarentur; item gaudia et alii effectus circa res sic cognitas, v. gr. : *Gaudium est in cœlo super uno peccatore pœnitentiam agente* (*Luc.* XV, 7). Et similia gaudia. De his ergo est quæstio. Itaque :

Dico 1 : Hanc accidentalem beatitudinis perfectionem in angelis posse augeri : ita D. Thomas et alii communiter. Plus gaudent, ait Christus (*Luc.* XV, 7),

super uno peccatore pœnitente, quam super nonaginta novem justis. Item de ove perdita reperta.

Dico 2 : Hoc augmentum beatitudinis non oritur ex meritis; sunt enim extra statum merendi (licet Richardus, Bonaventura, etc., putent angelos bene ministrando hominibus mereri hoc augmentum), sed oritur vel ex nova objectorum præsentia, v. gr. peccatore pœnitentiam agente, quam sine peculiari Dei revelatione et sine superiorum angelorum illuminatione vident; vel ex nova revelatione in ordine ad sua ministeria, v. gr. tempus, locum, modum incarnationis Gabrieli Deo revelante; vel ex congruitate novæ revelationis ad hoc factæ, ut v. gr. beatus oret pro istis, pro amicis, ut fundator gaudeat de aliquo bono suæ religionis eventu, et Deum laudet. Hoc autem augmentum dicitur duraturum usque ad diem judicii, quia usque ad hunc erunt novi semper effectus divinæ gratiæ, horumque novæ revelationes, et nova gaudia : post istum vero diem isti effectus cessabunt, adeoque et nova gaudia; poterunt tamen angeli habere adhuc varietatem in hac gloria accidentali sine augmento, recolendo nunc hæc, nunc ista extra Verbum cognita, ad quæ acta non attendebant.

CAPUT IX.

An angeli sancti alii sint assistentes, alii ministrantes.

Nota. 1. Certum est dari angelos, alios assistentes : *Ego sum Raphael unus ex septem qui astamus ante Dominum* (*Tob.* XII, 15): *Decies mille et centena millia assistebant ei* (*Dan.* VII, 10). Alios ministrantes : *Ipse mittet angelum suum* (*Gen.* XXIV, 7) : *Ecce ego mittam angelum meum* (*Exod* XXIII, 20).

Nota 2 : Aliqui dicunt omnes esse et assistentes, et ministrantes; sive nunc assistere, nunc mitti sine discrimine ab infimo usque ad supremum : ita Scotus, Durandus, Molina, etc. *Omnes* enim *sunt administratorii spiritus*, etc. (*Hebr.* I, 14). Seraphim missus ad Isaiam (VI, 6); Michael (*Dan.* XII, 1); Raphael, etc. (*Tob.* XII, 15). Contra, alii dicunt aliquos solum mitti, aliquos solum assistere, nempe tres ordines primæ hierarchiæ semper assistere; alios omnes inferiores, præter dominationes de quibus lis est, mitti; seu hos, quoad res extra Verbum, nunquam immediate a Deo, sed ab assistentibus qui in claritate divinæ essentiæ mysteria revelando conspiciunt, edoceri; ita Cajetanus, Bonaventura, Ægidius, etc., quia, inquiunt, Deus regit inferiora per superiora.

Nota 3 : Quid significent hæc verba *assistere, ministrare, mittere?* 1° *Assistere* sumitur nunc pro *videre* faciem Dei, quod est commune omnibus; nunc pro *illuminari* a Deo immediate de his rebus quas de novo eos oportet cognoscere aut fieri; nunc pro excellentia in officio assistendi, et ministrandi ad extra. 2° *Ministrare* sumitur dupliciter : primo pro mere interno et spirituali opere erga inferiores angelos exercendo, v. gr. illuminatione, mutuave locutione ex immediata ipsius Dei ordinatione; sive pro salute hominum, sive pro alia re, v. gr. ut oret, gratias agat, certior fiat de aliquo Dei decreto. Et sic in hoc opere ministrant Deo et hominibus; suntque omnes administratorii spiritus. Secundo, pro angelorum opere externo et quasi corporali ministerio, sive dirigendo tantum, sive per se exsequendo : ad quod spectant actiones quas angeli in hoc mundo inferiori exercent, tum circa res irrationales, aut insensibiles, v. gr. congregando vel dissipando, nubes, etc., tum circa homines, eos custodiendo, illuminando, certiores faciendo, etc. Tertio, mittere etiam sumitur dupliciter, scilicet pro visibili et invisibili missione, utraque includente terminum localem, seu mutationem localem ex imperio Dei factam; et in hac locali mutatione distinguitur missio angelica a divina. Ista autem missio angelica potest esse visibilis et invisibilis, vel ex parte *personæ missæ*; quando enim hæc mittitur in corpore assumpto, vel alio signo sensibili manifestatur, est visibilis : quando non manifestatur, v. gr. angelus custos missus ad custodiam hominis, seu ad aliud, tunc est invisibilis; vel ex parte *effectus :* si enim hic effectus media motione corporali fiat, licet spiritualis, tunc est missio visibilis : invisibilis autem, si tantum mittatur ut illic præsens sit, v. gr. in Missa, ut deferat animam morientis in cœlum; vel ex parte *modi seu imperii :* quod si fiat signo sensibili imperium, v. gr. angelus ad alium dixit : *Curre et loquere* (*Zach.* II, 4) : *Audivi vocem magnam de templo dicentem septem angelis* (*Apoc.* XVI, 1). Nempe sensibiliter formatam per angelum superiorem, tunc est missio visibilis; si insensibili, invisibilis. Hinc patet aliquos angelos ministrare exsequendo, alios dirigendo et ordinando tantum. His prænotatis :

Dico angelos quosdam ita esse assistentes, ut ex vi officii sui non ministrent, nec mittantur, v. gr. tres primos ordines : imo et quartum seu dominationes; alios autem ita esse ministrantes, ut ex vi officii non assistant, sed ministrent et mittantur, nempe quinque inferiores ordines. Jam vero an sint plures assistentes quam ministrantes. Juxta D. Thomam quoad ordines sunt plures ministrantes : sunt enim quinque vel sex ordines ministrantium, et tres tantum vel quatuor assistentium; sed quoad numerum personarum, probabilius est quod sint plures assistentes quam ministrantes : quia quo sunt perfectiores ordines angelorum, eo sunt hi in majori numero, ideoque verisimile est in uno supremorum ordinum esse plures quam in pluribus inferioribus : ac proinde esse plures angelos in tribus ordinibus supremis angelorum assistentium, quam in sex inferioribus ministrantium.

CAPUT X.

Explicantur quædam Scripturæ loca, quibus videntur assistentes angeli ministrare et mitti.

1. De seraphim et cherubim : *Volavit ad me unus de seraphim, et in manu ejus calculus*, etc. (*Isa* VI, 6). Prima Dionysii expositio, qua dicit istum

angelum non fuisse ex assistentibus, sed unum ex iis qui ad purgandos aut illuminandos homines deputantur, et vocatum *seraphim* ob officium incendendi quod tunc exercebat, non est admittenda ob varias rationes, quas vide : sed secunda, qua sentit sermonem quidem esse ibi de proprio seraphino seu angelo supremi ordinis ; sed angelum qui volavit ad Isaiam cum calculo in manu, quo ejus os tetigit, non fuisse ipsum seraphinum, at inferiorem ejus ministrum, qui erat quasi calculus in manu ejus seu instrumentum. Quoad cherubim positum ad custodiam paradisi cum gladio flammeo, rejectis variis interpretationibus, probabile est in forma visibili apparuisse angelum vel angelos sub qua cherubini arcæ postea formati sunt, et ideo eum vocatum cherubim, sed non fuisse verum cherubinum, ast unum aut aliquos ex inferioribus angelis qui forte erant subordinati cherubinis, et tanquam eorum ministros nuncupatos cherubim. Illi autem cherubini, trahentes currum Dei (*Ezech.* x, 1 seq.), qui juxta quosdam erant tantum figuræ seu imagines animalium vice angelorum ad repræsentandum Dei majestatem et scientiam, probabiliter referebant veros cherubinos ; nec ibi ministrabant aut mittebantur, sed Deo assistebant speciali modo, ferentes ejus thronum, et in atrio veluti circa ipsam Dei majestatem occupabantur, jubentes alium inferiorem angelum prunas effundere, seu ministrare.

2. De Michaele, Gabriele, Raphaele. *Michael* juxta Abulensem videtur esse nomen non uni sed pluribus angelis impositum juxta varias actiones aut ministeria ex quibus tale nomen sumptum est : *quis ut Deus?* Unde ille Michael, qui fuit dux belli angelici in cœlo commissi contra Luciferum et ejus socios, probabiliter fuit primus seraphinorum, si non sint plures primi æqualis dignitatis ; vel certe unus e supremis seraphinis, adeoque ex assistentibus. Sed ille qui ad homines mittitur, qui nunc Ecclesiam gubernat, qui Judæos ex Ægypto eduxit, et Synagogam rexit, si fuit fortasse Michael, adjutor Judæorum apud Danielem (cap. x), et vocatus *unus de principibus primis*, et in Epistola Judæ, *archangelus*, sive eadem semper persona, sive diversa fuerit, non fuit ex angelis assistentibus, sed probabiliter primus in ordine principatuum, adeoque unus ex ministrantibus. Qui autem in monte Gargano apparuit, potuit esse angelus inferior, qui nomine Michaelis seraphini loqueretur tanquam delegatus.

Quoad *Gabrielem*, si sit eadem persona quæ et Danieli (cap. x) et B. Virgini (*Luc.* I) apparuit, non videtur esse ex quatuor ordinibus assistentium, sed aliquis inferior ab his, non immediate a Deo missus.

Quod ad *Raphaelem* spectat, videtur esse unus ex istis septem, qui in variis ordinibus ministrantium angelorum (non assistentium) constituti peculariter deputantur, non ad custodiam unius hominis, sed ad extraordinaria negotia, adeoque sunt et ministrantes et exsequentes, quæ iis præcipiuntur. Et ideo dicuntur adstare coram Deo tanquam prompti ad obsequia.

3. Quoad textum sancti Pauli (*Hebr.* I, 14) : *Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi, propter eos qui hæreditatem capiunt salutis.* Juxta D. Thomam dicuntur omnes administratores, quia supremi illuminant inferiores et intimant Dei voluntatem de agendis circa salutem hominum procurandam, et sic mitti missione interna et invisibili ; sed negatur id esse missio, cum non sit localis. Idem dicit ibi sanctum Paulum loqui solum de angelis, per quos data est lex ; sed videtur loqui de omnibus angelis, cum illis Christum præferat sublimiori modo ; unde probabilius dici potest omnes quidem esse administratores, sed non omnes missos. Et sic manet conclusio assistentes non confundi cum ministrantibus, ut volunt Dionysius, D. Thomas, etc. Cæterum non possumus scire an in hac lege Deus aliquando non dispensaverit, ob favorem alicujus, v. gr. Christi, B. Virginis ; vel ob negotii magnitudinem : ideoque non est improbabile Gabrielem ad B. Virginem missum, vel summum vel unum e seraphinis supremis fuisse ; atque ita non videtur negandum angelos etiam supremos in quibusdam solemnibus opportunitatibus in terras descendisse, aut descensuros : v. gr. Christo ministrantes post jejunium quadraginta dierum, angelum qui in horto Christum confortavit, et probabiliter in Christi nativitate, resurrectione, ascensione : *Et adorent eum omnes angeli ejus* (*Hebr.* I, 6), in assumptione B. Virginis, et certius quidem in die judicii, cum dicat Christus : *Cum venerit Filius hominis in majestate sua, et omnes angeli ejus cum eo* (*Matth.* xxv, 31). Assistentes igitur angeli in his occasionibus descendunt, adeoque mittuntur ; verum in hisce missionibus non tam ministrant exterius quam assistunt Christo, ipsum laudando et sua præsentia honorando, licet etiam aliquid exterius agant.

CAPUT XI.

An angeli quidam alios illuminent.

Nota : Angelorum assistentia negative sumpta dicit negationem ministerii : ad extra ex vi status ; positive, dicit peculiare officium consistens in mentali Dei laude, admiratione, cognitione, et mutua collocutione. Nunc de illuminatione :

Dico : Non solum angeli assistentes, sed etiam alii cujusvis ordinis possunt inferiores, si quos habent, illuminare ; cum hac differentia, quod assistentes illuminare possunt per scientiam a Deo immediate acceptam, reliqui vero per cognitionem mediate receptam, nempe mediantibus angelis superioribus. (Dionysius et alii omnes.) Solus Durandus id negat, dicens omnes a Deo immediate illuminari, nec ullum illuminari ab alio causaliter : cujus sententia omnino rejicienda est ; et improbabiliter dicit dum Deus illuminat superiorem, consecutive et ordine dignitatis omnes alios inferiores illuminare, nec inconveniens est, quod superiores angeli seu causæ ministeriales cooperentur ad actus qui spe-

etant accidentalem inferiorum beatitudinem, eum hic homines possint cooperari ad aliorum justificationem. Dum Dionysius ait superiores *illuminare*, id est lumen dare; *purgare*, id est rei nescientiam auferre; *perficere* id est mentem ad veritatem perducere : *omnia* ista reducuntur ad illuminationem.

CAPUT XII.

Quid sit angelorum illuminatio, et quomodo a locutione differat.

Dico 1 : Omnis illuminatio est locutio; sed non omnis locutio est illuminatio : ita D. Thomas et alii. Quia neque Deus illuminat angelum aut homines : *Loquar ad cor ejus* (*Osee* II, 14), neque homo illuminat aut docet homines, nisi loquendo; ergo neque angelus illuminat angelum nisi loquendo. Sed non omnis qui cum alio loquitur cum illuminat aut docet : potest enim loqui de rebus alteri notis; atque angeli inferiores loquuntur cum superioribus, et tamen eos non illuminant.

Dico 2 : Illuminatio est locutio, per quam veritas ante ignota modo quodam supernaturali sub divino lumine, et modo proportionato ad veritatem percipiendam angelo manifestatur; unde distinguitur a simplici locutione, sive ab ea quæ est tantum locutio.

1. Partim in *objecto materiali*. Objectum enim materiale illuminationis debet esse res vera et ignorata; locutionis autem potest esse res falsa et nota. Imo objectum illuminationis debet esse res singularis, seu veritas de singulari facto, et res quidem contingens ac libera : quia veritates universales quæ abstrahunt ab actuali rerum existentia, aut quæ unt necessariæ, tam in ordine gratiæ quam naturæ, sunt omnibus angelis notæ per scientiam infusam ac supernaturalem.

2. Partim *in objecto formali*. Quia de ratione illuminationis est, ut illuminans ita alteri veritatem ostendat, ut in eo certum et evidens veritatis judicium causet, sicque intellectum perficiat et non tantum a nescientia purget; dein istud judicium debet esse aliquo modo supernaturale seu ex motivo supernaturali. Illuminatio enim fit in ordine ad cognitionem supernaturalem, et veritas ostenditur sub medio supernaturali, seu sub lumine a divino lumine et testimonio procedente. Hæc omnia ad simplicem locutionem non requiruntur.

3. Partim in *modo* proponendi veritatem accommodato illi qui illuminatur, ut rem manifestatam apte concipiat. Illuminans enim debet confortare intellectum illuminati per modum magisterii seu docentis, ad concipiendam et cognoscendam rem de qua illuminatur; ut autem res proposita recte cognoscatur, duo requiruntur : 1° ut convenienti modo apprehendatur et concipiatur; 2° ut sub infallibili lumine ac ratione, sive sub divino lumine ac habitudine ad primam veritatem proponatur et ostendatur, sicque adjuvet et intellectum alterius ut veritatem assequatur. Et in hoc distinguitur adhuc a simplici locutione.

CAPUT XIII.

Quomodo angelus alium illuminet.

Nota : Ad illuminationem tria possunt concurrere : nimirum lumen aliquod superadditum illuminati potentiam adjuvans, seu elevans, aut confortans species rei per quam res illuminatione manifestata, cognosci debeat; et extrinseca objecti propositio. Hinc varii varie. Itaque *prima opinio* docet illuminationem non esse actionem per quam aliquid fiat in eo qui illuminatur, sed fieri per solam extrinsecam objecti propositionem. Ita Ægidius, Argentarius, etc. Sed contra : Non potest haberi nova veritatis propositio sine nova actione, quæ non sufficit ut sit in solo illuminante, sed etiam debet esse in illuminato; pro qua re respondent, sicut pro locutione angelorum : nempe hanc propositionem fieri vel per signa instrumentaliter significantia, vel per conceptum, quo angelus illuminans priorem suæ voluntatis aut intellectus actum reflexe cognoscit, sic alteri repræsentando id quod ignorabat; vel per solam voluntatem ordinantem conceptum, quem illuminans de tali veritate habet, ad eum quem vult illuminare, ut ei notus fiat. Sed hoc omnia agendo de locutione angelorum supra rejecimus, et rejicienda sunt. Vide rationes.

Secunda opinio dicit quod unus angelus illuminet alium imprimendo seu efficiendo aliquid in illo : ita Scotus, Gabriel, etc. Quia illuminare alium, est agere actione non pure immanente, sed transeunte vel formaliter vel effective in eum qui illuminatur : ergo aliquid in eo efficit; quid autem hoc sit, varii varie explicant.

1. Scotus, etc., dicunt illuminantem in illo quem illuminat efficere ipsummet conceptum formalem, seu actum secundum, quo ille rem de qua illuminatur, cognoscit : ita ut illuminatus non efficiat, sed recipiat tantum formalem illam et in actu secundo cognitionem rei de qua illuminatur. Sed hæc supra rejecta sunt, ut impossibilia.

2. Alii dicunt vel efficere in illuminato quoddam lumen intellectuale, quo in actu primo informetur, confortetur, ac fit potens ad intelligendam rem, de qua illuminatur; vel adaugere lumen præexsistens, ut fortior reddatur ad cognoscendam rem de qua illuminatur. Sed difficultas est intelligendi quomodo possit angelus id alterius intellectu producere, aut adaugere lumen sive ordinis naturalis sive supernaturalis.

3. Capreolus ait illuminantem confortare intellectum illuminati imprimendo illi participationem sui luminis, quam dicit esse qualitatem quamdam intentionalem ad modum virtutis instrumentalis et luminis, quo intellectus agens illuminat phantasmata. Sed præter quam quod istas qualitates instrumentarias transeuntes et phantasmatum illuminationem rejicimus, eadem quæ supra redit difficultas, quia illa qualitas intentionalis seu transiens est lumen quoddam intellectuale : si naturale, non inservit illuminationi, quæ est ordinis supernaturalis; si supernaturale, ergo est a Deo.

4. Alii fingunt illuminantem confortare intellectum illuminati per quamdam ordinationem vel conjunctionem suæ virtutis intellectivæ cum virtute alterius ; sed ista confortatio vel fit per solam assistentiam seu præsentiam, vel per efficientiam superioris in inferiorem augendo ejus virtutem, vel per coefficientiam cum inferiore. Quæ omnia videntur impossibilia ; intellectus enim unius angeli non potest sive totaliter sive partialiter efficere alterius intellectionem.

5. Richardus dicit angelum superiorem illuminare inferiorem efficiendo in illo dispositionem, qua posita inferior lumen a Deo recipit, et per hoc incipit videre in Verbo aliquid quod prius non videbat, et ideo de illo illuminatur. Sed quid sit illa dispositio positiva, nec ille nec alii explicant. Itaque :

Dico angelum illuminantem imprimere illuminato speciem illius actus per quem ipse cognoscit rem de qua alterum vult illuminare, et quem tali modo loquendo ei manifestat. Quia, ut dixi, sic fit locutio angelorum ; atqui illuminatio est quædam locutio quæ debet conditiones in capite præcedenti explicatas habere, ergo, etc. Intellectus enim angelicus in ordine naturali ultra lumen naturale, et in supernaturali ultra lumen supernaturale infusum et habituale, indiget conjunctione cum objecto quæ fit per species intelligibiles, ideoque in utroque ordine habet illas inditas de rebus omnibus aliis, præter quam de actibus liberis seu cordium cogitationibus ; ergo sicut in ordine naturali isti actus manifestantur per impressionem specierum intelligibilium, ita etiam in ordine supernaturali, ad quam illuminatio pertinet, eodem modo manifestantur.

CAPUT XIV.

Satisfit nonnullis difficultatibus circa præcedentis capitis doctrinam.

1. Angelus illuminans vel non per visionem beatificam qua primario Deum et secundario creaturas videt, sed per alium distinctum actum quo res revelatas scit, illuminat alterum, communicando ei media specie impressa hujus actus cognitionem ; vel per eamdem visionem beatificam illuminat, communicando ei cognitionem rerum sibi extra Verbum revelatarum quæ ab eo nesciuntur, imo etiam earum quas in Verbo videt, ab altero non visarum, se accommodando inferioris capacitati ad manifestandum suum actum per conceptum quasi inferiorem ; non potest quidem imprimere ei speciem ipsiusmet actus quo res creatas in Verbo videt, sed in virtute hujus cognitionis matutinæ, utendo speciebus rerum creatarum sibi infusis, potest de iisdem rebus formare in se cognitionem vespertinam, et mediante illa inferiorem illuminare. Non est autem opus, ut actus ille per quem, id est per suæ mentis verbum, angelus illuminat alium, sit in entitate supernaturalis, quia veritates creatæ, de quibus istæ illuminationes fiunt, sæpius sunt de rebus ordinis naturalis, adeoque possunt et per species et per conceptus ordinis naturalis fieri sive apprehendi, licet ad hos et illas formandas mens a Deo revelante moveatur ; deinde quamvis et species et actus foret supernaturalis, posset tamen angelo species imprimi utpote subjecto capaci.

2. Angeli non illuminantur de iis rebus : quas ipsi in Verbo formaliter seu per visionem beatificam vident, sive dicantur videre eas in Deo, sive cum Deo. Has enim a principio suæ beatitudinis seu visionis Dei immutabiliter et sine successione vident, et quidem cum determinata intensione visionis et numero objectorum ; ergo non possunt de iis illuminari, seu aliquid novi addiscere a superioribus angelis. Possunt tamen illuminari de iis quæ vident in Verbo tantum causaliter, id est per revelationem et cognitionem distinctam a visione Dei, ex vi hujus visionis concomitanter velut ex causa habitam.

3. Manifestatio sui conceptus cum impressione speciei, quoad hoc, est quidem pura locutio ; sed quatenus fit ab angelo superiore cognoscente rem quam manifestat, est illuminatio : inferior enim cognoscit istius rei veritatem in conceptu superioris tanquam in signo magisteriali et certo.

4. Hinc illuminatus, ex vi illuminationis alterius, solum videt clare et in se conceptum illuminantis ; veritatem autem rei, de qua illuminatur, solum cognoscit per judicium et assensum fundatum in veritate illuminantis. Nec hoc est contra perfectionem istius status beatifici : quia ille assensus non est fidei, qualis est in nobis, sed est evidens in testificante ; illuminatus enim videt evidenter angelum sibi loquentem et de tali re testificantem, illumque utpote beatum non posse mentiri. Unde scit etiam eum accepisse istam veritatem quam sibi proponit ab ipso Deo, vel immediate, si sit angelus supremæ hierarchiæ, vel saltem mediate, si sit ordinis intermedii ; atque ita ultimate scit rem sibi propositam in prima veritate clare et evidenter revelante fundari.

CAPUT XV.

Quo ordine illuminationes angelorum deriventur a Deo usque ad infimos angelos.

Tria supponuntur : 1° Deum esse fontem omnium illuminationum ; 2° omnem illuminationem immediate fieri a Deo alicui angelo ; 3° hanc non fieri immediate a Deo omnibus angelis, sed per superiores ad inferiores descendere. Rejicitur tamen, tanquam res ridicula, quod Deus unum tantum supremum angelum immediate illuminet, et per eum omnes alios. His positis :

Dico 1 : Omnes primæ hierarchiæ angeli juxta legem ordinariam, a Deo aut Christo immediate illuminantur, utpote assistentes ad accipienda immediate ab ipso Deo ejus secreta et mysteria : licet aliquando etiam mediate illuminentur ad servandum ordinem quo inferiores dignitate et perfectione illuminantur mediantibus superioribus ; sed hi non illuminantur mediantibus inferioribus, ut jam dicetur : Deus enim non regit superiora per inferiora. Unde si omnes angeli specie differunt, solus

primus seraphim a Deo vel Christo immediate semper illuminatur, utpote non habens superiorem a quo illuminetur; si sint autem plures seraphini ejusdem speciei, omnes illi a solo Deo illuminantur immediate: quia sicut non illuminatur superior ab inferiori, ita nec ab æquali. Hæc de lege ordinaria.

Dico 2: Dum Deus aliquos angelos illuminat immediate, non est opus ut ista illuminatio omnibus aliis ejusdem hierarchiæ communicetur. Non *immediate*, quia potest Deus hos immediate illuminare, et non illos; nec *mediate*, quia seraphini, v. g. recipientes Dei revelationem, possunt cherubinis aut thronis eam non communicare, nisi a Deo jubeantur, utpote liberi; imo inferiores alieni, v. g. cherubini, possunt recipere illuminationem quæ nec superioribus nec inferioribus communicatur, id est nec seraphinis nec thronis. Quia istæ revelationes non semper fiunt propter meritum aut dignitatem recipientis, sed ob ministeria aliorum angelorum, vel ob alias causas. Hinc licet de lege ordinaria sex inferiores ordines illuminentur per primam hierarchiam a Deo immediate illuminatam, tamen aliqui inferiorum horum ordinum angeli, illuminari possunt, v. g. a thronis, de aliquibus rebus, quas seraphini aut cherubini ignorant. Deinde nec est opus, ut illuminatio perveniens ad angelum secundæ hierarchiæ, descendat per omnes ejus species aut individua; imo nec per omnes ordines aut totum unum ordinem primæ hierarchiæ: v. g. unus seraphim potest illuminare unum e potestatibus, ita ut nulli alteri sive e prima, sive e secunda hierarchia id sciat.

Probabile est tamen quod sicut secunda hierarchia non illuminatur nisi mediante prima, ita nec tertia, nisi mediante secunda. Tres vero ordines unius hierarchiæ non videntur istam subordinationem inter se servare: omnes enim tres ordines primæ hierarchiæ a Deo immediate illuminantur, et mediate inferiores cum simili proportione.

Dico 3: Res est dubia an Deus dispensando in sua lege ordinaria, aliquando per se immediate illuminet aliquos angelos secundæ aut tertiæ hierarchiæ, v. g. Gabrielem, si non sit primæ hierarchiæ, ita ut ista illuminatio sit superioribus abscondita; vel utrinque est probabilis.

Dico 4: Inferior angelus potest per simplicem veritatis expositionem aliquid ignotum superiori manifestare, v. g. cherubinus seraphino id quod sibi soli Deus revelavit, et lato modo dici eum illuminare; sed non vero et rigoroso modo: quia vera illuminatio præter veritatis expositionem addit aliquid per modum magisterii, veritatem illam explicando per exempla aut analogiam ad alias res, vel proponendo principia et medium illi assentiendi. Itaque potest inferior loqui cum superiore de re illi ignota etiam supernaturali; sed non sicut superior cum inferiore, eum docendo adeoque illuminando: quia superior universaliori, subtiliori, magisque comprehensivo modo illam rem, quam sibi inferior declarat, cognoscit, pluraque uno simplici intuitu penetrat: sicut magister dum audit sibi aliquid a discipulo narrari, non dicitur doceri; ita nec angelus superior illuminari. Si autem angelus inferior manifestet veritatem sibi a Deo revelatam et superiori ignotam, sub motivo aut medio supernaturali ei assentiendi ob divinum testimonium, et sub altiori modo quo eam sibi Deus ostendit, erit illuminatio late dicta, non stricte et proprie; vel etiam quasi proprie et vere dicta: quia in cognitione istius revelatæ veritatis et modo eam cognoscendi, est secundum quid superior isto angelo superiore cui eam communicat; sed hæc illuminatio non est de lege ordinaria.

CAPUT XVI.

An angeli possint vel illuminare mentem, vel excitare voluntatem hominum viatorum.

Dico 1: Certum est et de fide quod angeli possint homines illuminare, et hoc munus quasi ex officio illis convenit. (D. Thomas, etc.) Passim enim in Scriptura leguntur docere homines divina mysteria: *Ego ostendam tibi quæ futura sunt* (*Dan.* VIII, 19): *Ego ostendam tibi quid sit hæc* (*Zach.* I, 9). Ita etiam Dionysius, Augustinus, Basilius, Nazianzenus, etc.

Dico 2: Duobus modis possunt homines illuminare: 1° *Visibiliter*, vel verbis in corpore assumpto, ut Gabriel B. Virginem; vel vocibus aut sonis sensibilibus sine corpore assumpto, ut angelus Samuelem: *Samuel*, *Samuel* (*I Reg.* III, 10); vel verbis scriptis, ut Baltazarem regem (*Dan.* V, 5); vel figuris, ut in Apocalypsi sæpius, etc. 2° *Invisibiliter*, id est non per sensus externos, sed interius in hominis mente vel immediate vel mediante phantasmate, v. gr. sanctum Josephum, et Magos in somno. Sed quomodo hæc invisibilis illuminatio fiat, nunc dicendum:

Dico 3: Quamvis possit angelus ut Dei minister virtute supernaturali ab eo miraculose participata imprimere sensibus internis phantasmata, seu species similes illis, quas facerent objecta sensibilia, si sensibus externis essent præsentia; et ita mediis istis speciebus internis seu phantasmatibus imaginationem imo et intellectum hominis movere, tamen virtute naturali id non potest, contra Alensem dicentem posse; sed movet tantum humores, vel spiritus vitales, quibus commotis, ipsa phantasia ad operandum excitatur, et per illam intellectus ordinate congrueque movetur, atque ita invisibiliter hominem illuminat: ita D. Thomas et alii. Probatur: Interna et invisibilis phantasiæ motio potest fieri per localem humorum et spirituum motum, uti fit in somniis localem per mutationem aliquorum corporum intra corpus exsistentium, in quibus phantasmata aut quasi imagines objectorum sensibilium conservantur; sive illa corpora sint ejusdem corporis humores, sive spiritus animales, sive organum phantasiæ, sive ipsum cerebrum; ergo id etiam potest angelus virtute sua naturali facere, non qui-

dem per se, sed applicando activa passivis : nihil enim in phantasmata efficit; sed subjectum in quo phantasma est, id est vel humorem, vel spiritum, vel cerebrum, seu medullam capitis movet et ordinate disponit applicando activa passivis; et forte ita disponit, ut ipsum phantasma vel sit subtilius, vel fortius agat. Non tamen potest transferre unius corporis phantasmata in aliud corpus, quia dependent a potentia vel a cerebro sicut radius a sole. Hinc :

Dico 4 : Angelus non illuminat intellectum immediate efficiendo aliquid in illo, sed tantum mediante phantasia illum juvat; non ergo immediate imprimit intellectui intellectionem, aut speciem intelligibilem, ut vult Alensis : aut lumen, aut quidquam aliud, directe agendo in intellectum; sed per localem humorum aut spirituum motum applicando activa passivis efficit ut phantasmata sint melius ordinata et subtiliora, atque ita per objectivam phantasiæ directionem ulterius efficit ut veritas melius proponatur, explicetur, et apprehendatur ab intellectu ad judicandum de illa ; adeoque angelus objective et mediate intellectum adjuvat, et quasi confortat juxta D. Thomam.

Dico 5 : Angelus non potest immutare hominis voluntatem, immediate et per se in illam aliquid efficiendo : operatio enim voluntatis est inclinatio volentis in volitum; potentiæ autem, nempe voluntatis, inclinationem solus ejus auctor potest immutare. Dein nil est in voluntate quod angelus possit efficere : non enim potest intendere aut minuere ipsam voluntatem, nec imprimere actum primum quo non eget; nec efficere habitus, quia producuntur per actus suos; nec producere ipsum volitionis actum, utpote immanentem. Ergo nil potest in illam efficere. Unde :

Dico 6 : Angelus potest tantum ex parte objecti et medio intellectu movere et excitare angeli voluntatem, nimirum propositione et manifestatione objecti, ac morali persuasione, et removendo impedimenta; quoad hominis autem voluntatem, mediis humoribus et spiritibus, vel aliis causis applicatis et mediante phantasia, movendo non tantum intellectum, sed etiam appetitum sensitivum, eam potest commovere et inclinare ad actum.

CAPUT XVII.

An angeli deputentur ad homines custodiendos, et quomodo.

Dico 1 : Cum Deus hunc mundum visibilem non per se immediate, sed per suos angelos regat, ideo aliquos constituit non tantum ad movenda corpora cœlestia, ut voluit Aristoteles et alii philosophi gentiles, verum etiam ad præsidendum aliis rebus sensibilibus inanimatis et irrationalibus, pro æterna hominis salute procuranda per illius custodiam, propter quem hunc mundum condidit. Unde :

Dico 2 : De fide est homines viatores traditos esse angelis ad custodiam : *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te*, etc. (*Psal.* xc, 11) : *Immittet angelus in circuitu*, etc. (*Psal.* xxxiii, 8) : *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris* (*Matth.* xviii, 10) : *Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi, propter eos qui hæreditatem recipiunt salutis* (*Hebr.* i, 14). Ita etiam Patres, Dionysius, Clemens Alexandrinus, Nazianzenus, Basilius, Chrysostomus, etc. Id ex Dei providentia et hominum necessitate oritur.

Dico 3 : Singulis hominibus singuli deputantur : Calvinus quidem et centuriatores id negant; sed negari non potest absque ingenti temeritate et fere errore. Quia licet id non sit expressum in Scriptura nec ab Ecclesia definitum, tamen Patres, Hieronymus, Isidorus, Bernardus, etc., et universalis Ecclesiæ consensus id certissimum faciunt. Non hunc autem sequitur quod alii angeli homines non adjuvent et protegant, ut calumniose objicit Calvinus; sed quisque homo committitur certo angelo, qui ex officio peculiarem illius curam habet, quamvis alii vel ex universaliori munere et superiori administratione, vel ex communi charitate, ejusdem hominis salutem procurent sive orationibus, sive etiam officiis : v. gr. plures angeli eduxerunt Lot de Sodoma (*Gen.* xix, 17; *Dan.* x, 6 seq.)

Dico 4 : Probabilius est quod unus angelus non custodiat plures homines eodem tempore : non potest enim simul esse in pluribus locis, in quibus homines possent egere ejus auxilio; sed quod custodiat plures successive, probabiliter sentit Magister : quia morte reprobi, et accepta electi beatitudine, finitur angeli custodia. Incertum tamen est.

Dico 5 : Non solis prædestinatis, sed etiam reprobis dantur angeli custodes : ista enim custodia reputatur auxilium sufficiens, quod est commune reprobis, et sine quo homo nequit resistere dæmoni; atque hæc malorum custodia etiam in prædestinatorum bonum cedit, quia per illam arcentur dæmones, ne per reprobos noceant electis quantum cupiunt; adeoque est simul propter eos, *qui hæreditatem recipiunt salutis* (*Hebr.* i, 14). Deinde non tantum justi qui salvantur habent angelum custodem, sed etiam justi qui non salvantur. Itaque :

Dico 6 : Non solum justi sed etiam peccatores, neque solum fideles sed etiam infideles, neque solum baptizati sed etiam non baptizati habent angelos custodes : quia omnes isti non destituuntur auxiliis sufficientibus. Hinc sequitur 1° Quod angelus custos non dimittat suum clientem quandiu hic vivit, licet peccet et peccata peccatis adjiciat. Hæc enim custodia illis a Deo data est independenter a statu hominis quoad fidem et gratiam; sicut ergo custodiunt eos, qui vel fidem vel gratiam nunquam habuerunt, ita et eos qui illam perdiderunt. Deinde Deus non deserit hos peccatores quoad auxilia sufficientia interna et externa, ergo neque angeli eos deserere possunt ob peccata, cum non sit hoc consentaneum Dei voluntati. Quare dum dicunt Patres quod homines peccando a se amoveant angelos, volunt tantum dicere quod hi, ob peccantium inca-

pacitatem et indispositionem, actuale custodiæ exercitium interdum deponunt. 2° Quod angelus custos homini detur ante baptismum a principio nativitatis juxta Hieronymum; id est, juxta aliquos, ab ortu extra uterum; quando quidem in utero, custos matris eum ceu matris partem custodiat; juxta Tertullianum, Bonaventuram, Gabrielem, etc., ab ortu in utero seu a conceptione: cum jam tunc sit persona a matre physice distincta, dæmonis insidiis exposita, peccati originalis imo et meriti per gratiam particularem capax; et sic ego sentio. 3° Quod hoc custodiæ angelicæ beneficium omni tempore exstiterit, nempe in lege naturæ: *Angelus qui eruit me* (*Gen.* XLVIII, 16); in scripta: *Angelis suis mandavit de te* (*Psal.* XC, 11); et in gratiæ lege, dum Christus generaliter ait: *Angeli eorum*, etc. (*Matth.* XVIII, 10); imo juxta D. Thomam, etiam in statu naturæ integræ, cum jam tunc dæmon hominem impugnarit. Unde et B. Virgo etiam habuit custodem, sed non Christus, utpote Deus, et quatenus homo comprehensor, impeccabilis, rex angelorum; adeoque eos ministros sibi habuit: *Ministrabant ei* (*Matth.* IV, 11), non custodes. Denique juxta D. Thomam, Antichristus etiam habebit custodem, utpote non privandus sufficienti auxilio et generali providentia:

Dico 7: Peculiarem angelum custodem habent: 1° principatus et regna, uti habetur Dan. x, juxta Patrum expositionem. 2° Exercitus, maxime fidelium: *Princeps sum exercitus Domini* (*Josue* V, 14); 3° Ecclesiæ seu episcopatus, in quibus custodes angeli deputantur ad custodiendas singulas communitates: ita Origenes, Hieronymus, Ambrosius, etc,; Apoc. II, 1; III, 1; et Matth. XVIII, 10. 4° Pontifices, reges, principes et alii prælati præter suum custodem, quem ut personæ privatæ habent, alium superiorem ut personæ publicæ ratione muneris probabiliter tenent: posset tamen dici eumdem angelum, cui communitas committitur, simul custodire specialiter illius caput seu principem, cum sit totius corporis custos; *Angelus ejus est* (*Act.* XII, 15), nempe Petri ut pastoris Ecclesiæ. Hinc B. Virgo etiam habuit duos custodes ut persona privata, et ut publica, seu mater Dei, juxta Abulium.

Dico 8: Majores mundi partes, astra, quatuor elementa, species brutorum, v. g. leonum, et aliarum rerum naturalium (non tamen singula specierum individua habent unum particularem, sicut homines, sed unum pro conservanda tota specie, juxta D. Thomam). Tradunt Patres habere angelos præsides: *Habebat potestatem supra ignem* (*Apoc.* XIV, 18); id est, angelus; et: *Audivi angelum aquarum dicentem* (*Apoc.* XVI, 5). Fortasse pro variis mundi regionibus etiam deputantur plures angeli ad providendum conservationi ejusdem speciei, seu ejusdem individui, quæ in diversis mundi partibus exsistunt

CAPUT XVIII.

Quomodo custodiæ ministeria sint angelis a Deo distributa.

Hæc tria supponuntur: 1. Soli boni angeli sunt custodes tam hominum quam aliarum rerum; quoad homines, est de fide: *Angeli eorum semper vident faciem Patris* (*Matth.* XVIII, 10). Quoad alias res, est certum ex D. Thoma, Augustino, etc.; adeoque custodes elementorum corporumque cœlestium, antequam peccarent angeli, fuerunt deputati soli ii quos Deus præscivit in sanctitate perseveraturos.

2. Angeli custodes non sunt ex quatuor primis ac supremis ordinibus. Colligitur ex Dionysio, Athanasio, etc.; de dominationibus dubitatur: harum autem officium est toti custodiæ præesse, omnibus illam exercentibus imperare, et Dei nutu, quid agere debeant, intimant et disponunt.

3. Custodia, alia particularis circa singulares personas; alia universalis, circa unam rerum speciem, communitatem, generalia officia: v. gr. miracula patrandi, dæmones coercendi, etc. His positis:

Dico 1: Custodia particularis hominum, juxta D. Thomam, commissa est *supremis* angelis infimi ordinis infimæ hierarchiæ: adeoque probabiliter *mediis* ejusdem ordinis, brutorum, et *infimis* rerum insensibilium; sed incertum, etiam quoad homines. Hos tres infimi ordinis gradus ponit Dionysius. Quoad archangelos, ii præsunt angelis juxta D. Thomam, Dionysium, etc., et probabiliter curam habent insignium dignitate personarum, v. gr. prophetarum, patriarcharum, apostolorum, antistitum, regum, etc.; principatus autem creduntur custodire communitates, regna, etc.

Dico 2: Quoad secundam hierarchiam, potestates censentur specialiter custodire genus humanum et universum mundum, coercendo dæmones, qui infinitis modis nocere possent hominibus et mundi res perturbare. Denique virtutes creduntur per opera miraculosa custodire totius mundi res ipsosque homines, et juxta D. Thomam, esse cœlorum motores.

CAPUT XIX.

De actionibus et effectibus angelicæ custodiæ.

Dico 1: Hæc sunt præcipua custodum angelorum officia: 1° Pericula tum corporis tum animæ avertere; impedimenta spiritualis profectus tollere. 2° Animam excitare ad bonum faciendum, et malum fugiendum. 3° Dæmones coercere, quasi nempe exsecutores superiorum angelorum. 4° Orationes suorum clientum Deo offerre: *Ego obtuli orationem tuam Domino* (*Tob.* XII, 12): *Data sunt angelo incensa multa et ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum*, etc. (*Apoc.* VIII, 3); et simul suas preces adjungere, imo omnia eorum bona opera Deo offerre. 5° Assidue Deum orare pro suis clientibus. 6° Castigare eos pœnis tum medicinalibus, tum interdum vindicativis, v. gr. incolas Sodomæ, exercitum Sennacherib, urbem Hierusalem (*II Reg.* XXIV), quamvis hæ vindicativæ pœnæ ordinarie infligantur per dæmones.

Dico 2 : Statim a morte, si anima sit prorsus pura, eam deducunt ad cœlum : uti mendicus portatus ab angelis in sinum Abrahæ (*Luc.* xvi, 22); item Isa. lx et lxvi. Si autem purgatione eget eam deducunt ad purgatorii locum, ibique eam visitant et consolantur.

Dico 3 : Præsunt cœlorum motui non propter eorum conservationem, utpote incorruptibilium, sed mundi. Præsunt autem rerum speciebus propter earum conservationem et successivam propagationem tum amovendo causas quæ eis nocere possent, tum bonum eis directe procurando per applicationem activorum cum passivis.

Dico 4 : Angeli non dolent proprie de clientum lapsu et perditione, utpote tristitiæ incapaces ob statum beatificum; et dum a Patribus dicuntur tristari, est tropica locutio.

Dico 5 : Angeli possunt inter se dissentire, non quoad voluntatem, sed quoad petitionem, petendo contraria, quandiu de voluntate Dei eis non constat, uti Dan. x, quia semper id unum volunt, quod Deus vult.

CAPUT XX.

An ante legem gratiæ, omnis Dei apparitiones hominibus factæ fuerint per angelos, non solum propriam sed etiam Dei personam gerentes.

Dico 1 : Certissimum est Deum ante incarnationem sæpe apparuisse hominibus sub forma visibili seu sensibili; id enim expresse dicit Scriptura et Patres. Discernitur autem divina apparitio ab illa quæ est pure angelica sic : si verba talia sint, quæ ad solum Deum relata, veritatem habere possunt, est Deus qui apparet; si sufficienter verificari possunt de angelo, est angelus; si dubia, ex aliis signis discernendum est, v. gr. Deus est, qui apparet, si scriptor dicat : *Dixit Deus, præcepit Deus*, etc. (*Gen.* ii, iii, iv, vi, vii, viii, xii, etc.); vel si apparens id dicat (*Gen.* xvi, xix, xxi, xxii, xxviii, etc.); vel si alia verba aut facta id indicent (*Judic.* xiii, etc.).

Dico 2 : Non tantum Filius, seu Verbum divinum, ut quidam Patres videntur sensisse, sed etiam, Deus per se primo et secundum se, imo ut trinus et unus sæpe hominibus apparuit. Nam Gen. xviii, non solum una persona, sed tota Trinitas, unus Deus Abrahæ apparuit : seu in tribus viris Trinitas personarum, et in unius Domini appellatione unitas Dei figurata est juxta sanctos Patres. Item Moysi : *Ego sum qui sum...... Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob* (*Exod.* iii, 6, 14), scilicet trinus juxta sanctos Patres. Aliquæ tamen apparitiones possunt dici esse Filii peculiares : primo quia licet tunc Deus vel Trinitas ipsa appareret, speciali tamen appropriatione tribuuntur Filio, eo quod carnem humanam erat assumpturus; vel quia illæ apparitiones tendebant ad manifestandum personarum pluralitatem quæ in Filio et per Filium maxime manifestatur. Secundo quia aliquando ita apparuit Filius, ut sola illius persona et non aliæ apparerent; ad quam apparitionem non est opus ut una persona efficiat aliquid ad extra, quod non sit commune aliis personis, nec ut fiat unio physica aut hypostatica cum corpore externo, sub quo apparet : sed sufficit realis et specialis repræsentatio istius personæ per tale signum sensibile, v. gr. persona Filii sola probabiliter in fornace Babylonica (*Dan.* iii, 92), et Jacobo luctanti cum viro, quem viderat, apparuit; uti et repræsentata fuit in ariete quem Abraham loco filii immolavit. Juxta Ambrosium similiter persona Patris interdum specialiter apparuisse videtur : v. gr. Dan. vii, 9. Antiquus ille dierum Patrem æternum repræsentabat juxta Augustinum; et juxta eumdem, persona Spiritus sancti apparuit in monte Sina dando legem Moysi : et cum aliis duabus personis, Abrahæ (Gen. xviii, 1 seqq.), dum tres vidit, et unum adoravit. Licet ergo Deus sit invisibilis in se oculis corporeis, est tamen visibilis in specie externa.

Dico 3 : Omnes istæ Dei apparitiones non semper factæ sunt per se et immediate ab ipso Deo sine angelorum ministerio, contra quosdam Patres qui videntur dicere solum Verbum divinum semper apparuisse; dumque in his apparitionibus angelus loqui dicitur, intelligunt per angelum Christum, qui est *magni concilii Angelus* (*Isa.* ix, 6), et vocatur Novi Testamenti Angelus; et ita interpretantur Eusebius, Chrysostomus, Beda, etc. Sed probatur assertio : quia interdum apparere dicitur angelus, qui postea verbis suis se Deum esse ostendit, et ut verus Deus agnoscitur ab eo, cui apparet; v. gr. Gen. xvi et xxi, ab Agar; Gen. xviii, ab Abrahamo vidente tres Angelos; item a Jacob, Gen. xxxi, xxxii; item a Moyse vidente angelum in rubo, Exod. iii, et Act. vii; item ab eodem in monte Sina, Exod. xix et xl; et Act. vii, ubi dicitur locutus esse angelus cum Moyse; et Hebr. i, dicitur factus sermo per angelos, seu lex data. Insuper :

Dico 4 : Omnes Dei apparitiones in Veteri Testamento, licet in eis angelorum mentio non fiat, ipsorum tamen ministerio factæ sunt; ac proinde nec Deus secundum se, nec Trinitas, nec ulla ex divinis personis aliquando per se et immediate corpus assumpsit, sub quo hominibus appareret, aut immediate loqueretur : ita D. Thomas, Ægidius, Dionysius, Augustinus, etc. Quia quando in apparitione Scriptura non facit mentionem angeli, sæpe dicit alibi fuisse factam per angelum, v. gr. Exod. iii et xix. Ergo etiam debet id intelligi de omnibus aliis, quamvis nullibi fiat mentio angeli. Deinde gravissimæ apparitiones ex Veteri Testamento, et in Novo fuerunt factæ per angelos; ergo etiam aliæ. Et ratio est quia Deus administrat res medias per supremas, et infimas per medias, quando id convenienter fieri potest. Angelus autem interdum loquitur in propria persona, et interdum ut minister referendo Dei jussum : *Hæc dicit Dominus*; interdum ut gerens Dei personam, ejus nomine loquendo.

Jam vero hæc tria sunt notanda : 1° Quoad corpus formandum sub quo spiritus apparet, et ejus operationes, v. gr. loqui, ambulare, etc. Hæc immediate fiunt ab angelo, Deo concurrente tantum per

generalem concursum vel naturalis vel interdum supernaturalis ordinis. 2° Hinc non dicitur Deus istud corpus assumere, sed angelus : quia talis denominatio dicit habitudinem ad proximam causam efficientem ; et angelus ibi se gerit ut intrinsecum principium motuum et actuum talis corporis. 3° Dicitur tamen sub tali corpore Deus apparere ; quia peculiariter repræsentatur per illam speciem visibilem, uti dicitur quis apparere in sua imagine, licet non sit auctor seu effector suæ imaginis ; sic etiam dicitur imperator apparere in scena, quando alter ejus personam gerit ac repræsentat. Hic tamen Deus apparet non ut absens, sed ut intime exsistens in re, sub cujus specie repræsentatur.

CAPUT XXI.

An in Novo Testamento etiam Deus hominibus per ministerium angelorum apparuerit, et quorum.

Dico 1 : Seclusa Filii incarnatione, divinæ personæ Patris et Spiritus sancti post Christi adventum interdum hominibus sensibiliter apparuerunt, v. gr. in Christi baptismo, Spiritus sanctus sub specie columbæ, et Pater in voce sensibili ; item in transfiguratione Christi, Spiritus sanctus in nube lucida, et Pater in voce sensibili : *Hic est Filius meus* (*Matth.* XVII, 5) apparuit : hic sensibilis per auditum ; ille per visum. Item Spiritus sanctus in die Pentecostes (*Act.* II, 1 seq.) ; item cum dabatur Spiritus sanctus sub signo sensibili (*Act.* VIII, 39 ; XIX, 6). Nec tantum in Novo, sed etiam in Veteri Testamento Deus apparuit sub alia forma, quam sub humana, v. gr. in specie nubis et ignis (*Exod.* XIV, 24), in rubo ignis, et in voce (*Exod.* III, 2 seq.), in sibilo auræ tenuis (*III Reg.* XIX, 12) ; nempe sub signo indicativo attributorum aut effectuum divinorum.

Dico 2 : Omnes hæ Dei apparitiones in Novo Testamento per angelos factæ sunt : ita communiter theologi, et Augustinus, Gregorius, Cyrillus. Ratio ut supra in capite præcedenti, quia id spectat ad ordinariam divinæ providentiæ legem ; nec pertinet ad perfectionem legis gratiæ istas apparitiones non fieri per angelos, aut ad majorem Christi gloriam.

Dico 3 : Christus incarnatus quatuor modis apparuit : 1° In utero per fidem B. Virgini, Gabriele et Spiritu sancto eum revelante ; sancto Josepho in somno, eum etiam angelo revelante ; Joanni Baptistæ in utero, et sanctæ Elisabeth per vocem B. Virginis eos illuminans. 2° A nativitate usque ad mortem per se ipsum. 3° A resurrectione usque ad ascensionem etiam per se ipsum semper sine ministerio angelorum. 4° Post ascensionem per se ipsum personaliter sancto Paulo in via Damasci (*Act.* IX, 3 seq.) ; sed an sancto Petro Roma fugienti, Stephano (*Act.* VII, 55), et Paulo (*Act.* XXIII, 11) ; per se ipsum personaliter ; an vero per angelum duntaxat apparuerit, dubitatur. In die ultimi judicii per se ipsum apparebit.

Aliæ Christi apparitiones fiunt interventu angelorum assumentium corpus in quo Christus repræsentatur, vel moventium animales spiritus et applicantium phantasmata ad Christum repræsentandum, uti etiam sacramentales visibiles apparitiones in Eucharistia, in qua tamen tunc Christi corpus est præsens, non absens.

Similiter apparitiones B. Virginis et sanctorum regulariter fiunt per angelos tantum, eos repræsentantes ; interdum tamen ex peculiari benevolentia possent esse aut fieri immediate per ipsam B. Virginem, et animam beati.

Dico 4 : Omnes istæ apparitiones sive Dei, sive Christi, sive sanctorum quæ fiunt ministerio angelorum, semper fiunt per angelos ministrantes, non per assistentes : et quidem per angelos omnium ordinum ministrantium, sæpius tamen per angelos infimæ hierarchiæ, seu per custodes angelos, archangelos, principatus, utpote ad profectum hominum ordinarie destinatos. Virtutes autem ac potestates videntur tantum mitti interdum ut nomine Dei aliquid supernaturaliter operentur, vel puniendo homines, v. gr. Sodomæ habitatores ; vel profligando dæmones, ut sæpe in Apocalypsi et prophetis legitur. Sed denique nota dæmonem se sæpe transformare in angelum lucis.

LIBER VII.

De malis angelis, eorumque lapsu et culpa.

CAPUT PRIMUM.

An angeli in bonos et malos recte et sufficienter distribuantur.

Dico 1 : De fide est dari malos angelos, seu dæmones, contra quosdam priscos hæreticos negantes eos dari et eorum effecta materialibus causis attribuentes ; item contra priscos philosophos, imo et Aristotelem qui non agnovit alias intelligentias, nisi moventes cœlos, adeoque beatos et impeccabiles.

Probatur ex Veteri Testamento (*Gen.* III, 1 seq.), dum dæmon Evam tentavit ; et Tob. XXXI, VI, XII ; Job I, etc. Ex Novo Testamento passim : in *Beelzebul principe dæmoniorum* (*Matth.* XII, 24) : *Draco, serpens antiquus qui est diabolus* (*Apoc.* XII, 9). Imo et Trismegistus (qui principem dæmonum, vocat dæmoniarcham), et quidam alii philosophi agnoverunt malos genios seu dæmones (olim hoc nomen *dæmon* indifferenter tribuebatur bonis aut malis geniis), probabiliter ex eorum effectis humanam vim superantibus et in hominis malum immissis.

Dico 2 : Omnes angeli, aut boni aut mali sunt ; non datur medium. Est de fide, quia inter eos non datur distinctio in natura, quæ in omnibus est intellectualis . sed sola distinctio in moribus ac voluntate, quibus vel boni vel mali sunt. Inter bonitatem et malitiam moralem non datur medium ; vel enim sunt beati, et sic boni ; vel miseri seu damnati, et sic mali. Imo

et si darentur viatores, ut sunt homines in terris agentes (quod fidei repugnat), adhuc tamen vel sic essent aut boni nempe in gratia, aut mali nempe in peccato. Non dantur ergo medii seu indifferentes, quoad philosophos, qui diviserunt angelos in cœlestes seu secundarios deos, et terrestres : terrestres in beneficos et maleficos seu benefacientes et malefacientes hominibus ; cum fidei lumen non haberent, cæcutierunt. Vel, ut vult Damascenus, per cœlestes intellexerunt assistentes angelos semper in cœlis habitantes : per terrestres *beneficos*, ministrantes seu custodes : per terrestres *maleficos*, dæmones hominum tentatores; adeoque hi mali sunt, et illi boni sine medio ordine. De dæmonibus, quos fabulantur genitos ex feminis per malos angelos prius bonos, dicente Scriptura : *Postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum* (*Gen.* VI, 4), cum sit fabula plena erroribus et rebus impossibilibus, nil dico.

CAPUT II.

An dæmones seu aliqui angeli sint natura mali.

Nota : Manichæus qui finxit duo prima principia : unum bonum, alterum ex se summe malum. Ac Priscillianistæ asseruerunt dæmones esse natura sua malos, emersisse ex tenebris, et ingenitos, vel factos a principe malorum (qui est ipsum malum, principium et substantia mali), nempe a Lucifero : vel hunc Luciferum esse a summo malo tanquam a principio. Ergo contra hunc hæreticorum errorem,

Dico dæmones non esse natura sua malos, id est malos malo culpæ, vitii, peccati, seu morali. Deus enim non est auctor peccati aut mali moralis : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat et erant valde bona* (*Gen.* I, 31), idque definitum in concilio Lateranensi, cap. *Firmiter* : *Diabolus*, inquit, *et alii dæmones a Deo quidem naturæ creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali;* item concilia Bracharenses et Carthaginenses ac Patres Augustinus, Nazianzenus, Dionysius, etc. Probatur : 1° Angelus non potest esse natura malus per solam suam substantiam ac potentias absque ulla operatione : quia omne ens, quatenus ens, est bonum; nec potest aliquid esse malum morale, seu turpe sine operatione. 2° Nec potest esse malus per operationem, quam habeat quasi fluentem necessario ex vi talis naturæ; quia repugnat naturam intellectualem ex necessitate quoad exercitium et ab intrinseco velle malum : quia eo ipso quod malum est, inest ratio ob quam possit non amari. Dein de ratione mali moralis est, ut sit liberum, alioqui non mereretur supplicium; et hujus mali Deus esset auctor principalis. 3° Neque per operationem quæ sit necessaria non quoad exercitium, sed quoad speciem; id est, licet habeat electionem, semper tamen ex intrinseca conditione talis naturæ vitiose agat : quia angeli voluntas non potest natura sua esse determinata ad malum bono honesto contrarium, seu ad eligendum quoad speciem aliquod malum particulare sub illa generali mali turpis ratione contentum; non potest enim determinari ad malum ut malum est, seu appeti malum sub ratione mali. Deinde militant eædem rationes, quæ ante num. 2. 4° Neque per innatam inclinationem ad malum bono honesto contrarium, quamvis non ex necessitate absoluta quoad exercitium aut speciem operetur; nempe ad malum sub ratione boni delectabilis aut commodi appetibile. Quia negatur esse in voluntate angelica, prout a Deo creata est, talis inclinatio; quidquid sit de humana voluntate : naturalis enim inclinatio voluntatis vel est simpliciter ad majus bonum vel ad bonum, et rectæ naturali rationi commensuratum. Dein licet per impossibile daretur talis inclinatio, inde tantum sequeretur angelum esse naturaliter mali capacem, et contrahere malitiam ex indebito voluntatis suæ usu, non autem naturaliter malum. 5° Nec quia est talis naturæ, ut nil boni naturaliter operari possit, aut virtute naturali semper malum operetur; negatur enim istud, quando quidem viribus suæ naturæ possit honeste operari. Deinde hoc dato, inde tantum sequeretur ejus naturam esse infirmam, et indigentem superiori auxilio ad bonum operandum. 6° Nec quia ejus natura potest esse causa efficax mali, alioqui omnis voluntas creata esset naturaliter mala : effectus malus non manifestat naturam aut voluntatem esse malam, sed infirmam et deficientem; eadem enim voluntas quæ peccat, potest etiam non peccare. Quoad loca Scripturæ, v. g. *Sunt spiritus qui ad vindictam creati sunt* (*Eccli.* XXXIX, 33) : *Draco iste*, etc. (*Psal.* CIII, 26); primus intelligitur de ventis, vel de malis angelis; secundus de cete grandi; item Behemot et Leviathan, de animali terrestri et aqueo; tropice tantum de dæmone.

CAPUT III.

Unde habet angelus ut possit peccando fieri malus; an potuerit fieri impeccabilis natura sua creata.

Dico 1 : De fide est angelos, saltem aliquos indefinite, potuisse peccare, et peccando malos esse effectos ex libera sua voluntate : *In angelis suis reperit pravitatem* (*Job* IV, 18) : *Diabolus ab initio peccat* (*I Joan.* III, 8).

Dico 2 : Non est possibilis voluntas creata, quæ sit impeccabilis ab intrinseco, non tantum probabilius in materia supernaturali, sed nec in ulla naturali; contra Ockam dicentem non repugnare creaturam rationalem esse ab intrinseco impeccabilem, et contra alios sentientes posse dari impeccabilem per gratiam habitualem cum donis et virtutibus infusis, non per naturam. (S. Thomas, Scotus, Richardus, etc.) Unde :

Dico 3 : Nullus angelus possibilis est impeccabilis simpliciter ex natura sua in aliqua materia. Aliqui enim angeli revera peccarunt; et alii potuerunt peccare : ergo idem dicendum quoad possibilitatem peccandi de omnibus angelis possibilibus; quia impeccabilitas soli Deo competit : ita Ambrosius, Hieronymus, etc. Cur omnes angeli

potuerint peccare, ait Augustinus, est quia creati fuerunt ex nihilo cum libera voluntate; atqui hæc ratio in omni angelo vel creatura rationali possibili locum habet; ergo, etc. Jam vero si omnis angelus possibilis possit, juxta sanctos Patres et rationes allatas (lib. III, cap. 7), peccare contra rationem seu finem naturalem, multo magis poterit contra finem supernaturalem, et in materia supernaturali : minus enim potens est voluntas creata ad perficienda opera supernaturalia quam ad naturalia, et ad servandam in illis rectitudinem quam in his. Imo quamvis foret donatus gratia habituali cum suis donis et virtutibus infusis, non posset tamen adhuc vel sic fieri ab intrinseco impeccabilis, quia secluso visionis beatificæ dono et gratia unionis hypostaticæ, angeli his habitis et ipse Lucifer de facto peccaverunt : angelus enim non magis determinatur per gratiam habitualem et gratiæ dona ad bene operandum secundum regulam supernaturalem, quam secundum naturalem per suam naturam et suas naturales facultates. Quia sicut per has non necessitatur ad operandum bonum naturale, ita ut non possit peccare : ita nec per illa ad bonum supernaturale, et ad Dei amorem super omnia, utpote semper defectibilis in considerandis omnibus, quæ ad Deum pertinent.

Quod attinet ad Ockam falso fingit esse possibilem speciem creaturæ rationalis mediam inter angelicam et humanam, sive inter angelum et hominem : et licet posset dari, tamen talis creatura esset libera, et defectibilis et mutabilis, ergo et peccabilis. Deinde repugnat ex parte creatæ naturæ rationalis quatenus rationalis, ut sit determinata ad unum, seu ad bonum, etiam per gratiam et dona Dei extra visionem beatificam; quia inde habet intrinsecam indifferentiam, cui determinatio intrinseca et ex vi ejusdem naturæ prout est rationalis, repugnat.

CAPUT IV.

An in intellectu angeli antequam peccaret, potuit esse defectus vincibilis, qui fuit occasio peccati; et quis ille.

Dico juxta communem sententiam posse voluntatem peccare, adeoque et angelum, nullo præcedente defectu speculativo (qui triplex numeratur, ignorantia, error, inconsideratio) in intellectu, etiam quoad primum peccatum; imo stante integra perfectione cognitionis speculativæ in intellectu, posse contingere in voluntate peccatum : ita Henricus, Scotus, Valentinus, etc., contra D. Thomam, Durandum, Vasquez, etc., volentes non posse voluntatem peccando deficere, nisi præcedat in intellectu aliquis defectus, quo non exsistente, non exsisteret in voluntate peccatum. Quoad ignorantiam tamen et errorem, posse sine illis esse peccatum, maxime in angelis, etiam ipsi admittunt. Itaque :

Probatur 1 : de *ignorantia*, seu scientiæ carentia. Angeli a principio habuerunt scientiam omnium naturalium et moralium, revelationemque ac fidem rerum omnium, quæ erat necessaria ad bene agendum in ordine et naturali et supernaturali : adeoque non peccarunt ex ignorantia; ergo hæc non prærequiritur ut aliquis peccet, cum possit peccare ex malitia et ex passione.

2. De *errore* speculativo seu cognitionis, quem omnes etiam adversarii supponunt non fuisse in angelis ante peccatum, adeoque non fuisse necessarium hunc defectum ad peccandum. Potuerunt autem præservari ab omni errore vel ex peculiari Dei cura, vel ex scientia, qua objecta necessaria evidenter, contingentia conjecturaliter, non ferendo de iis judicium definitivum seu absolutum, et supernaturalia certo per fidem cognoscebant.

3. De *inconsideratione* speculativa, id est privante intellectum actuali alicujus veritatis speculativæ cognitione, quæ duplex est : universalis de principiis generalibus, v. gr. omnis fornicatio est mala; et particularis de particulari veritate, vel illatione v. gr.; ergo hæc fornicatio est mala, seu hæc actio hic et nunc est turpis. Jam vero D. Thomas ex Aristotele, et alii fatentur quidem stante actuali consideratione universalis principii, utpote non regula practica et proxima operis, posse voluntatem peccare circa singulare factum vel objectum, stante tamen consideratione et judicio singularis propositionis seu operis, peccare non posse. Sed contrarium verius videtur, ut probat ipsa experientia; multi enim peccant, v. gr. omittendo missam, aut non jejunando tali die, faciendo hanc fornicationem, etc., dum actu judicant turpe esse quod faciunt, vel esse contra præceptum. Et ipsa Scriptura id confirmat : *Scienti bonum et non facienti, peccatum est illi* (*Jac.* IV, 17) : *Servus qui cognovit voluntatem domini sui* (nempe in particulari, non tantum in universali), *et non facit, vapulabit multis* (*Luc.* XII, 47). Non potest enim moraliter fieri, ut is qui actualiter cogitat et judicat actum talis speciei aut objecti specifici, v. gr. fornicationis, esse turpem vel prohibitum, dum de peccato hic et nunc committendo deliberat, non etiam actualiter cogitet de tali actu vel objecto in particulari de quo deliberat. Et hæc ratio multo magis viget in intellectu angelico, qui non eget discursu aut tempore ut particularem conclusionem in universali cognoscat et judicet, quam in humano.

CAPUT V.

An quoties voluntas peccat, intellectus necessario fortius aut intensius consideret objectum turpe quam honestum.

Dico 1 : Voluntas, quando duo bona seu objecta ipsi per intellectum proponuntur, non necessario eligit vel amat illud, quod vehementius ab intellectu consideratur, licet frequentius id accidat. Est contra Vasquez. Probatur : Quia voluntas tunc non necessitatur quoad exercitium ad volendum objectum intensius cogitatum : alioqui non esset libertas; ergo nec ad speciem, stante eadem

consideratione seu judicio : adeoque omisso bono honesto, poterit velle turpe seu delectabile minus intense cogitatum, cum sit sufficienter propositum ab intellectu, ut illud amet si velit. Uti e contrario, licet vehementior sit cogitatio objecti turpis, potest tamen voluntas illi non consentire, sed velle atque amplecti objectum honestum. Vide alias et longas probationes. Hinc :

Dico 2 : Contra eumdem Vasquez, potest voluntas creata peccare, nullo prævio defectu speculativo, non tantum absolutæ et integræ sed etiam remissæ aut minus attentæ considerationis boni honesti : quia si voluntas potest amplecti objectum minori intensione consideratum, ergo licet intellectus proponat honestum per vehementiorem, et turpe seu delectabile per remissiorem cogitationem, potest voluntas pro suo libitu se applicare ad amandum objectum delectabile relicto honesto; ac proinde tunc peccabit sine prævio inconsiderationis defectu, etiam comparativo : intellectus enim honestum consideravit et voluntati proposuit. Deinde posita intensa boni honesti consideratione, etiam sine ulla boni delectabilis, potest voluntas peccare, utpote libera, per puram actus omissionem; ergo si simul adsit consideratio objecti delectabilis sufficiens, quamvis minus intensa, poterit etiam peccare peccato commissionis.

Patet itaque posse voluntatem peccare sine prævio defectu speculativi intellectus, cum possit sine errore positivo et sine ignorantia et sine absoluta inconsideratione contrarii boni honesti, imo cum fortiori ac expressiori ejus consideratione, peccare : et pene omnia quæ objiciunt adversarii, possunt intelligi de intellectu practico, ut infra; non de pure speculativo.

Dum ait Scriptura : *Desolatione desolata est terra, quia non est qui recogitet*, etc. (*Jerem.* XII, 11), vult dicere peccata sæpius multiplicari ob mentis cæcitatem et incogitationem, sed non dicit quod aliter fieri nequeant. Item dum ait : *Justus perit, et non est qui recogitet* (*Isa.* LVII, 1), istud est de morte Christi. Non ibi agit de alia re. Varia autem Augustini loca, quæ citantur, non adversantur nostræ sententiæ.

CAPUT VI.

An omne peccatum voluntatis supponat aliquem in intellectu practico defectum.

Nota 1 : Hic non quæri de *habituali* intellectus defectu, qui certo non prærequiritur ad peccandum; sed de *actuali*, qui duplex est : alius *privativus*, qui est carentia judicii practici dictantis hic et nunc quid voluntas agere debeat ad resistendum peccato aut bene operandum, vel etiam imperii practici si sit hoc distinctum a judicio practico. Alius *positivus*, qui est error practici judicii contrarius vel veritati rei, vel morum rectitudini.

Nota 2 : Varios varie circa hanc quæstionem sentire : 1° Aureolum, Valentinum, etc., qui distinguunt imperium a judicio practico; dicunt ad omne peccatum supponi defectum imperii practici honesti, nullumque alium defectum esse necessarium : dum tale imperium, aiunt, habet intellectus cum judicio practico, tunc voluntas non potest resistere et peccare. 2° Alii dicunt neminem peccare nisi præcedat in intellectu saltem carentia judicii practici, quo intellectus consideret quid juxta rectam rationem hic et nunc agere expediat, aut agendum sit; ac proinde hunc saltem defectum et inconsiderationem esse necessariam, ut voluntas possit peccare, utpote quæ non movetur nisi mota a ratione. 3° Alii ad peccatum requirunt in intellectu peccantis non tantum practicum inconsiderationis aut alterius privationis defectum, sed practicum positivæ deceptionis errorem, qui duplex est : unus per difformitatem ad rem cognitam, ut quando judicatur licere quod non licet, aut esse honestum, quod revera est turpe; alter per difformitatem ad rectum appetitum, ut quando incontinens judicat hic et nunc istud sibi esse amandum quia delectabile est : et quidam illorum, suam opinionem intelligunt de priori errore. Hisce prænotatis :

Dico 1 : Potest voluntas male eligere sive deficiendo circa principale objectum, v. gr. volendo id quod reipsa malum est; sive circa circumstantias, v. gr. volendo bonum quando aut quomodo non oportet, sine ullo positivo errore intellectus, qui sit proprius cognitionis error, veritati rei contrarius. (Scotus, Gabriel, etc.) Quia ut voluntas amet aliquod objectum, non est opus ut intellectus judicet illud esse honestum vel consentaneum rectæ rationi, sed satis est ut judicet esse delectabile vel utile, vel alio modo naturæ conveniens; sed hoc intellectus potest judicare sine errore de objecto quamvis turpi : ergo circa tale objectum potest peccare voluntas sine prævio errore practico intellectus, sive sine judicio difformi rei judicatæ; quia non judicat illud bonum delectabile esse præstantius honesto, sed pro sua libertate illud eligit vel nullam intellectu faciente comparationem; vel si faciat, non errat : quia non judicat de convenientia secundum rectam rationem solam et qualitatem boni honesti, sed secundum adjunctam rei utilitatem, delectabilitatem, difficultatem, facilitatem, juxta quæ id sibi hic et nunc convenire judicat, aut libere eligit. Attamen :

Dico 2 : Ad omne peccatum semper antecedit in intellectu judicium defectuosum quoad morum directionem, sive errorem quoad morum rectitudinem (Scotus, Gabriel, etc.). Quia nemo potest eligere malum nisi intellectus judicet esse diligibile sub aliqua ratione boni, sed hoc judicium est imperfectum, pravum, de se inducens ad peccatum; ergo : *Errant qui operantur malum* (*Prov.* XIV, 22) : *Erravi sicut ovis, quæ periit* (*Psal.* CXVIII, 176). Præter hunc autem intellectus defectum nullus alius necessario prærequiritur ad peccandum, ut patet ex dictis; et de jam dicto errore potest intelligi quod dicitur :

Omnis peccans, ignorans. Melius tamen potest dici quod omnis peccator sit ignorans, quamvis non semper ex ignorantia peccet ut ex causa; sed ignorantia est effectus peccati, causantis in peccatore tenebras, seu ignorantiam.

CAPUT VII.

An angeli mali revera per ignorantiam, vel an cum plena scientia et advertentia peccaverint.

Certum est eos non peccasse ex ignorantia, cum essent pleni scientia et fide; sed dico probabilius eos peccasse ex aliqua vel cum aliqua inconsideratione : ita D. Thomas, etc., contra Scotum, Gabrielem, Valentinum, etc., dicentes ex nulla inconsideratione peccasse. Probatur : Licet non sit physice impossibile, consideratis omnibus objectis et circumstantiis quæ possunt et debent considerari ad bene vel melius eligendum, male eligere, id tamen moraliter est impossibile. Deinde verisimillimum est non considerasse eos actu omnia quæ poterant illos a peccato retrahere, v. gr. infinitatem divinæ offensæ ob immensam et infinitam Dei majestatem, irreparabile æternæ damnationis damnum, et pene innumera alia quæ poterant et debebant considerare, idque ob nimiam erga aliquod objectum affectionem et applicationem.

Objicies 1 : De Lucifero dicitur : *In multitudine negotiationis tuæ repleta sunt interiora iniquitate, et peccasti* (*Ezech.* XXVIII, 16). Respondeo : Hæc non dicunt eum peccasse ex nulla inconsideratione; imo indicant aliquam habuisse ex hisce ibidem verbis : *Elevatum est cor tuum in decore tuo* (*Ibid.* 17), id est nimia affectione occupatus erga suam excellentiam et decorem, non satis attendit ad bene eligendum et amandum, ideoque *in decore suo* perdidit sapientiam.

Obj. 2 : Si peccatum angelorum ex aliqua inconsideratione processisset, non fuisset adeo grave. Respondeo : Nego assumptum. Non obstante enim ista inconsideratione, gravissimum fuit eorum peccatum tum ex objecto et specie sua, tum ex maxima libertate cum qua et peccarunt et sponte non considerarunt quæ facile considerare poterant et debebant, sciendo Dei voluntatem juxta id : *Qui scit voluntatem domini sui, et non facit, vapulabit multis* (*Luc.* XII, 47), in quo sane peccavit.

Obj. 3 : Cum angelus in primo instanti habuerit perfectam Dei considerationem, non apparet cur in secundo instanti habuerit aliquam inconsiderationem. Respondeo : Non est quidem facile designare in particulari objectum vel circumstantiam quam angelus non consideravit, quando deliquit; ab effectu tamen et in genere dicendum est non considerasse quædam quæ ipsum potuissent a peccato impedire, remittendo in secundo instanti aliquid de Dei consideratione habita in primo instanti, et nimis se applicando ad alia objecta erga quæ afficiebatur.

Obj. 4 : Angeli qui audierant rationes Michaelis et Luciferi disputantis, non potuerunt peccasse ex inconsideratione. Respondeo incertum esse an et quomodo peccarint, vel ex inductione angeli superioris peccantis, vel contra persuasionem boni angeli monentis; verum quovis modo id acciderit, potuerant vel non attendere ad verba loquentis, vel tantum imperfecte.

Obj. 5 : Si angeli peccarint contra præceptum adorandi Verbum incarnandum, necessario habuerunt actualem istius objecti, circa quod peccarunt, considerationem; ergo non peccarunt ex inconsideratione. Respondeo : Si angeli in secundo instanti habuerint revelationem Verbi incarnandi, et ea occasione peccarint, clarum est non peccasse ex inconsideratione istius divini præcepti impositi et Christi venturi; sed illa inobedientia et superbia potuit ex alia multiplici inconsideratione provenire.

CAPUT VIII.

An Luciferi peccatum, fuerit proprie peccatum superbiæ; imo an esse potuerit.

Dico 1 : Peccatum Luciferi potuit esse peccatum superbiæ; angelus enim est capax superbiæ, quæ est inordinatus excellentiæ appetitus.

Dico 2 : Ejus peccatum proprie fuit superbia. Probatur ex Scriptura : *Quomodo de cœlo cecidisti, Lucifer,.... in cœlum conscendam*, etc. (*Isa.* XIV, 12, 13) : Tu *signaculum similitudinis.... elevatum est cor tuum*, etc. (*Ezech.* XXVIII, 12, 17), quamvis ibi prophetæ ex instituto agant de rege Babylonis ac Tyri, tamen juxta Patres, ex intentione Spiritus sancti probabiliter quoque non tantum in sensu mystico sed etiam in litterali, hæc dicunt de peccato Luciferi malorum angelorum ducis, inducendo ex occasione istud exemplum horrendum ad retundendam istorum regum superbiam. Item : *Non est super terram potestas quæ comparetur ei..., ipse est rex super omnes filios superbiæ* (*Job* XLI, 24) ; licet proprie ibi agatur de ceto grandi, tamen ex Spiritus sancti intentione adumbratur etiam probabiliter superbia dæmonis. Similiter : *Videbam Satanam sicut fulgur de cœlo cadentem* (*Luc.* X, 18) ; hæc Christus ad reprimendam suorum discipulorum vanam gloriam et elevationem dixit. Denique sanctus Paulus : *Ne in superbiam elatus incidat in judicium diaboli* (*I Tim.* III, 6), nempe qui judicatus et damnatus est ob suam superbiam.

CAPUT IX.

An superbia fuerit primum Luciferi peccatum.

Nota : Scotus negat dicendo primam angeli seu Luciferi peccantis malitiam positam fuisse in nimio et inordinato amore amicitiæ sui ipsius, amando se propter se; secundam in amore inordinato concupiscentiæ sui ipsius, volendo sibi aliquid absolute et sine relatione ad alios, propriam nempe beatitudinem cum aliquo excessu; et ex his duobus secutam tertiam per inordinatum appetitum excellentiæ respectu aliorum. Jam vero istum inordinatum amorem amicitiæ ait fuisse peccatum luxuriæ spiritualis quatenus versans per nimiam delectationem circa

delectabile ut sic, non superbiæ; quia inordinatus amor amicitiæ erga alterum, non est superbia, ergo nec amor sui : et propria superbia pertinet ad amorem concupiscentiæ, estque inordinatus appetitus excellentiæ respectu aliorum; atque hic solus ultimus est proprie superbia : ita ille. Verum :

Dico 1 : Primum peccatum Luciferi fuit superbia: ita theologi antiqui et moderni; ita Patres et Scriptura loquuntur : *Initium omnis peccati est superbia* (*Eccle.* x, 15) : *In superbia initium sumpsit omnis perditio* (*Tob.* IV, 14): « Hoc vitium (nempe Luciferi) quid aliud quam superbia nuncupatur? *Initium quippe omnis peccati, superbia. . . . . .* Hic primus defectus, » etc. (August., lib. XII *De civ.*, cap. 1) : « Sive in lapsu diaboli, sive in prævaricatione hominis, initium peccati, superbia est. » (Ambros., lib. IV, epist. 33.)

Dico 2 : Primum peccatum angeli fuit nimius et inordinatus amor sui, qui etiam fuit simul amor et amicitiæ et concupiscentiæ; ac idem omnino cum primo superbiæ actu. Fatemur ergo cum Scoto primum Luciferi peccatum fuisse nimium sui amorem, quia fuit actus volendi, seu peccatum commissionis : et primus actus volendi est amor, utpote radix et origo cæterorum actuum voluntatis. Sed dicimus hunc amorem esse simul et amicitiæ et concupiscentiæ : in quo a Scoto dissentimus, qui vult esse duos amores distinctos, seu actus distinctos; quia non potest dari amor amicitiæ sive erga se sive erga alium qui sit absque aliqua concupiscentia : amare enim aliquem, est velle illi bonum, seu aliquam bonitatem aut perfectionem ; adeoque ille amor ut est personæ amatæ, est amicitiæ, ut est bonitatis aut perfectionis illi volitæ, est concupiscentiæ. Sed, hoc omisso, admittamus cum Scoto duos illos amoris actus in angelo esse distinctos, et dico in illo primo amore amicitiæ sui ipsius pure spectato nullam inveniri malitiam, quæ constituat primum angeli peccatum sive in specie spiritualis luxuriæ, sive superbiæ tam stricte quam late dictæ.

Probatur : Quia talis amor est ex objecto bonus et honestus, utpote naturalis et per se necessarius ad conservationem et perfectionem naturæ, adeoque naturali rationi conformis. Ergo non potest fieri malus nisi ratione modi, quæ est unica circumstantia a qua malus fiat. Iste autem modus vel est *ex parte actus* sive intentioris actus : sed actus intensio, quando actus est substantialiter ex objecto bonus, non facit eum malum, quin potius reddit meliorem; vel est *ex parte objecti* : sed si angelus nullum sibi novum bonum amet, manet idem ex parte objecti; si novum bonum sibi amet, tunc est amor concupiscentiæ, qui erit malus, si istud bonum amatum non sit conforme rectæ rationi. Et quamvis amor sui, quo angelus vult sibi bona sua intrinseca et de se honesta, posset sine novi boni concupiscentia fieri malus ex solo modo volendi suam bonitatem naturalem, v. gr. per nimiam complacentiam in suis bonis : tamen dico non posse vel sic esse malum sine concupiscentia peculiaris excellentiæ ex eisdem bonis emanantis, quæ sit velut ratio complectens objectum nimis dilectum, et veluti ratio sub qua istud objectum immoderate appetitur, v. gr. sub ratione boni ex se, et non ab alio habiti, vel boni tanquam præmii suorum meritorum, etc., appetendo sic illud habere. Ac proinde inordinatus angeli amor erga se incepit ab amore concupiscentiæ respectu cupiti boni a se distincti, licet respectu suæ personæ idem amor fuerit amicitiæ erga se; et in toto illo amore fuit unica inordinatio, seu malitia superbiæ completa in appetitu inordinato alicujus excellentiæ. Unde :

Dico 3 : Primum angeli peccatum simul fuit et propriissima superbia, et inordinatus sui amor. Probatur prima pars ex locutionibus Scripturæ et Patrum, supra. Deinde si juxta Scotum angelus in primo inordinato amore sui habuit excessum per præsumptionem, vel arrogantiam, ille excessus non fuit in solo amore de bonis jam habitis ut talia sunt, quia iste amor est bonus, sed fuit in extensione ad appetendam novam excellentiam quam non habebat, et quæ illi non erat proportionata. Iste autem affectus erat vera et propriissima superbia : quia affectus præsumptionis vel arrogantiæ inter species superbiæ a D. Thoma et Patribus numeratur, etc. Probatur secunda pars : Non repugnat eumdem actum esse simul et proprie superbiæ et proprii amoris tum amicitiæ erga se, tum concupiscentiæ erga bonum sibi amatum : quia cum superbus per appetitum propriæ excellentiæ hanc amet sibi, idem actus est simul amor amicitiæ erga se volendo sibi bonum, et amor concupiscentiæ erga excellentiam quam appetit inordinate, adeoque actus propriissimæ superbiæ.

CAPUT X.

An primum superbiæ peccatum in Lucifero fuerit inordinatus beatitudinis naturalis appetitus.

Dico : Videtur negativa sententia affirmativæ præferenda contra varios varie id explicantes sic :

1. Scotus dicit istud peccatum, quod vocat luxuriam spiritualem, fuisse complacentiam sui, seu inordinatum sui suæque beatitudinis naturalis amorem : *inordinatum*, inquam, quia vel intensius, vel præpropere, vel sine meritis eam appetiit. Sed contra : Amor beatitudinis naturalis ex objecto est bonus, nec ob intensionem aut celeritatem potest fieri malus, cum jam illam beatitudinem a principio et sine meritis habuerit.

2. D. Thomas dicit angelum per appetitum deliberatum quievisse in sua beatitudine naturali tanquam sibi sufficiente et ultima; ac proinde se avertisse a beatitudine supernaturali, ad quam converti tenebatur. Hæc autem quies in naturali beatitudine duobus modis explicatur : primus est per *actum positivum* displicentiæ seu aversionis a beatitudine supernaturali, angelo nempe ita volente et amante suam beatitudinem naturalem ut positive despexerit

supernaturalem, eamque habere noluerit, uti sentit id possibile Vasquez.

Sed contra : Tunc primum Luciferi peccatum non erit superbia, at potius acedia aut pusillanimitas. Dein debuisset præcedere in angelo deceptio et error vincibilis aut invincibilis, putante sibi sufficere beatitudinem naturalem, quod dici nequit. Ideo alii recurrunt ad secundum modum qui fit per actum duntaxat præcisivum aut *negativum*, dicendo angelum quievisse in beatitudine naturali non ascendendo ad supernaturalem quasi per incogitationem, non appetendo illam actu, nec referendo naturalem ad supernaturalem. Sed contra : Hinc sequitur primum Luciferi peccatum fuisse peccatum omissionis tantum, nempe non appetendo supernaturalem beatitudinem : quia volendo naturalem beatitudinem non peccavit; sed præter hanc voluntatem tantum habuit negationem affectus vel relationis ad beatitudinem supernaturalem, ratione cujus peccasse dicitur ; ergo peccavit tantum omittendo. Cum tamen Scriptura et Patres dicant fuisse peccatum commissionis et superbiæ quidem : *In cœlum ascendam*, etc. (*Isa.* XIV, 14.) Si autem dicas non fuisse peccatum omissionis tantum, sed etiam commissionis per actum positivum, quo non ordinavit amorem beatitudinis naturalis in Deum finem supernaturalem, seu in amorem Dei; sicut orare sine intentione non est tantum peccatum omissionis, sed et commissionis. Ad hoc respondetur quod attentio ex se est intrinseca circumstantia orationis, ideoque qui sine attentione orat, facit peccatum commissionis, quia orat indebito modo contra orationis præceptum; at relatio amoris beatitudinis naturalis in supernaturalem non est circumstantia ex se necessaria ad bonitatem naturalis dilectionis : nec ex vi præcepti illi intrinseca. Denique si dicas Luciferum excessisse in dilectione suæ beatitudinis naturalis per modum diligendi, amando eam super omnia, et per talem dilectionem virtualiter tempsisse beatitudinem supernaturalem, ideoque non tantum peccasse omittendo relationem supradictam ad beatitudinem supernaturalem, sed etiam inordinate amando naturalem beatitudinem, peccato commissionis. Ad hoc respondetur ut supra, primo talem amorem non esse superbiam, quæ Lucifero tribuitur, seu non esse appetitum excellentiæ nondum habitæ. Deinde talis amor naturalis beatitudinis super omnia adeoque et super Deum ipsum non poterat cadere in Luciferum tunc sapientia plenum; sed potuit tantum esse causa alterius inordinati appetitus alicujus excellentiæ non habitæ, seu causa veræ superbiæ.

CAPUT XI.

An primum Luciferi peccatum fuerit inordinatus supernaturalis beatitudinis appetitus.

Respondeo : Aliqui modi id explicandi non sunt satis probabiles; alii magis probabiles. Itaque :

1. Aliqui theologi dixerunt Luciferum peccasse volendo consequi beatitudinem supernaturalem scilicet, sed quia eam appetere non est peccatum, multo minus peccatum superbiæ, ideo addunt : vel sine meritis, vel viribus naturalibus, vel sine auxilio gratiæ : ita Ægidius. Sed contra : omnes theologi, ut supra diximus, supponunt Luciferum non peccasse ex errore : nam talis error non potuit in eum cadere, qui jam in primo instanti beatitudinem speraverat obtinere cum Dei auxilio; estque contra naturalem angeli rationem et experientiam. Si dicas eum potuisse errare credendo quod posset consequi beatitudinem propriis meritis ex sua libertate sola factis; vel quod ea esset sibi sine novis meritis ob solam naturæ excellentiam debita, vel quod naturaliter eam posset obtinere ob suæ naturæ capacitatem et virtutem activam inchoatam, cui Deus teneretur cooperari : ad hæc respondeo : Licet id non repugnet, tamen talis error non videtur probabilis in angelo; nec minus probabile, juxta Vasquez, quod angelus simplici sola apprehensione absque judicio beatitudinem appetierit, cum non moveatur voluntas nisi judicio. Unde :

2. Alii dicunt angelum appetiisse supernaturalem beatitudinem sine meritis, non positive apponendo directe illam negationem ex parte objecti, sed ex parte affectus ab illa præscindendo, id est volendo absolute ipsam beatitudinem non cogitando de meritis, nec volendo expresse habere per merita. Sed contra : Non constat angelum habuisse præceptum appetendi expresse beatitudinem per merita; potest enim quis velle finem, v. g. sanitatem, nil cogitando de mediis determinatis. Dein licet datum fuisset tale præceptum, cum foret affirmativum, non obligabat pro semper. Insuper si Lucifer consideravit illam beatitudinem non posse obtineri sine meritis, fieri non potest ut nil ipse statuerit; si autem fuerit quasi totus absorptus in illa consideranda, ergo ista inconsideratio fuit vel involuntaria, id est non peccaminosa, vel voluntaria adeoque volita per præcedentem actum, peccaminosum. Denique, juxta hunc explicandi modum, peccatum Luciferi fuisset peccatum omissionis, et non commissionis, seu superbiæ. Nec potest dici angelus, ut vult Scotus, peccasse affectu beatitudinem celerius obtinendi, si contra Dei voluntatem sic eam non appetierit.

3. Alii denique dicunt quod eminentem appetierit singularis intensionis, claritatis, excellentiæ beatitudinem supra alios vel angelos, vel homines, vel Christum ipsum ob suum naturalem decorem et perfectionem; vel appetierit infinitam aliquo modo Dei visionem aut comprehensionem quoad omnia ejus decreta et opera præsentia ac futura; adeoque ex vero superbiæ motivo. Hæc et similia non omnino repugnant.

CAPUT XII.

An Lucifer peccaverit Dei æqualitatem absolute appetendo.

Dico 1 : Non solum non peccasse angelum di-

vinitatem ipsam, seu per æquiparationem æqualitatem cum Deo appetendo, sed nec possibile ei fuisse illam appetere : ita communiter theologi, D. Thomas, etc., contra Scotum, Gabrielem, etc., id affirmantes. Probatur : Quia nulla creatura potest sibi veram cum Deo æqualitatem seu veram divinitatem appetere, nisi per errorem naturali evidentiæ contrarium, quem non potuit habere angelus. Ergo, etc. Non enim appetitur aliquid, nisi sit possibile; sed evidenter ista angeli æqualitas cum Deo in natura sive per efficientiam alterius naturæ numero et æqualis divinitati, sive per unionem hypostaticam, est impossibilis, quia per unionem natura divina non mutatur in aliam. Ergo si dicas cum Scoto quod per voluntatem imperfectam, conditionatam, inefficacem, seu per velleitatem, aut per simplicem affectum possit appeti impossibile sine errore, v. gr. appetere Deum non esse, non pendere a Deo, non fecisse peccatum quod factum est, appetere virginitatem illa amissa; et quamvis duo extrema, quæ considerantur, v. gr. Deus et creatura, non possint in uno *esse* possibili uniri simul, sufficit tamen ea apprehendi ad prædictum affectum. Istis respondeo non sufficere illam solam apprehensionem sine judicio ad ista appetenda, et nullum impossibile posse appeti, nisi illud sub aliqua ratione apprehendatur et judicetur conveniens appetenti, seu sibi bonum; creaturam autem posse Deum esse per essentiam est quid chimæricum, ergo non potest ut sibi conveniens appeti. Idem dic de aliis, quæ dum uniuntur, fiunt impossibilia seu repugnantia; quæ enim repugnant, non possunt appeti ut aliquid conveniens. Attamen :

Dico 2 : Non est impossibile ut malus angelus appetat æqualitatem cum Deo sine speculativo intellectus errore per affectum non absolutum, nec ita efficacem, ut ad exsecutionem ordinetur; sed per affectum simplicem seu per voluntatem conditionatam, ut exempla supra evincunt. Sic dæmones optant non esse Deum ad evitandas pœnas; et hoc potest appetere sub conditione duobus modis : 1° ita ut conditio se teneat ex parte actus, v. gr. si hoc esset possibile, ego ipsum vellem; et tunc non videtur voluntas aliquid velle, sed intellectus declarat quem actum habitura esset, si talis conditio impleretur : habet tamen aliquem actum de præsenti, id est propositum habendi alium actum impleta conditione, si jam sit voluntas determinata; vel actum conjecturalem. 2° Ita ut conditio se teneat ex parte rei volitæ, tendendo per affectum in illam sub tali conditione propositam; nempe si res impossibilis fieret possibilis quia sublata impossibilitate potest judicare rem fore sibi convenientem; ergo nunc potest simplici complacentia et inefficaci desiderio erga illam ut sic amabilem affici. In hoc utroque modo intellectus errore vacat. Nihilominus :

Dico 3 : Non videtur verisimile primum Luciferi peccatum fuisse appetitum naturalis æqualitatis cum Deo, quia velleitas æqualitatis cum Deo, nisi ad pravum finem ordinetur, vel nullum vel leve est peccatum, v. gr. simplex affectus illius æqualitatis spectatæ tantum per modum proprii commodi, sine alterius damno et injuria, ac per modum actus otiosi; sed peccatum Luciferi fuit gravissimum. Ergo. Et revera illius peccatum non fuit per modum simplicis affectus velleitatis, sed per modum intentionis aut electionis ordinatæ ad exsecutionem et rei concupitæ consecutionem; talis autem voluntatis motus non potuit esse circa Dei æqualitatem, ut jam supra diximus; ergo ejus peccatum non fuit in appetitu æqualitatis cum Deo. Imo :

Dico 4 : Non potuit angelus inchoare suum lapsum seu peccatum per talem appetitum naturalis æqualitatis cum Deo, utpote non tantum moraliter sed etiam simpliciter impossibilem; loquendo nempe de appetitu utcunque efficaci et tendente ad boni concupiti consecutionem, et qui procedit ex certa objecti appetiti cognitione sine errore; impossibile enim ei erat appetere excellentiam, seu formam suæ propriæ naturæ et exsistentiæ repugnantem. Dum autem Scriptura et Patres dicunt eum voluisse fieri similem Altissimo, etc., intelligunt de similitudine participationis, seu participatione inordinate concupita, non de naturali similitudine æqualitatis aut æquiparantiæ.

CAPUT XIII.

An peccatum Luciferi fuerit circa unionis hypostaticæ excellentiam, inordinate suæ naturæ illam appetendo.

Dico 1 : Certum est quod angelus, nulla hujus mysterii *habita* revelatione, non potuerit eam excellentiam appetere, quia non poterat illud naturaliter cognoscere; habita autem, quidam dixerunt illum non potuisse in ea appetenda peccare, utpote re bona, saltem peccato superbiæ; sed falso. Unde :

Dico 2 : Supposito modo quo Deus revera prædestinavit hoc mysterium, potuit Lucifer per superbiam in ejus appetitu peccare, contra quosdam dicentes non potuisse; quia Deus, ut aiunt, secundum ordinem rationis prædestinavit incarnationem post peccatum Luciferi absolute prævisum, aut etiam sive post lapsum Adæ prævisum. Sed contra probatur : Primo, quia probabilius est Christum ante Luciferum fuisse prædestinatum ut hominem, ad *esse* Filii Dei seu ejus humanitatem ad unionem hypostaticam absolute præordinatam; imo licet fuisset prædestinatus post lapsum hominis et angelorum, Lucifer potuisset adhuc per occasionem incarnationis sibi revelatæ peccare, superbe se efferendo et humanæ naturæ invidendo. Attamen probabilius est, licet Adam non peccasset, Filium assumpturum fuisse naturam humanam, non tamen tunc officium redemptoris; et sic potuit revelari Lucifero ut homo Deus, non ut redemptor. Jam vero ad quæstionem propositam :

Dico 3 : Probabiliter Lucifer revera peccavit per

superbiam appetendo sibi unionem hypostaticam, et sic a principio fuit Christi adversarius : *In cœlum ascendam*, etc. ; *similis ero Altissimo* (*Isa.* XIV, 14) : *Dixisti: Deus ego sum, et in cathedra Dei sedi* (*Ezech.* XXVIII, 2) : *Ille erat homicida ab initio, et in veritate non stetit* (*Joan.* VIII, 44), id est, juxta Rupertum, Christi mortem optavit. Juxta Bernardum, Lucifer invidit naturæ humanæ gratiam unionis hypostaticæ; nulla autem superbia potuit esse tam propria causa istius invidiæ, quam appetitus inordinatus ejusdem excellentiæ, cum ejus superbia fuerit quam maxima. Hinc potest dici quod Lucifer consideraret istam unionem ut summam excellentiam supra omnem creatam, ideoque eam sibi appetiit tanquam sibi quodam modo debitam ratione sui decoris : illamque non tantum invidit homini, sed etiam alia Dei dona, nempe gratiæ et gloriæ; imo et ipsam in homine Dei similitudinem quatenus gratiæ donis et specialibus naturæ privilegiis exornatam. Denique ad respondendum aliorum objectionibus potuerunt habere angeli speciale præceptum de Christo adorando, et probabiliter habuerunt : *Et adorent eum angeli ejus* (*Hebr.* I, 6), et sic peccatum Luciferi potuit esse et omissionis et commissionis.

CAPUT XIV.

An aliqua alia excellentia vel fuerit vel esse potuerit objectum superbiæ Luciferi.

Duæ sententiæ afferuntur :

Prima sententia dicit Luciferum appetiisse cæteris præesse. Sed hoc patitur suas difficultates quoad superioritatem tam respectu angelorum quam respectu hominum; hæc enim superioritas non potuit consistere in excellentiori natura et gratia, cum supponatur Lucifer in his primatum tenuisse ; nec in potestate physica et ordinis sive *naturalis*, ad agendum in inferiores angelos aut homines, quæ se extendit tantum ad motum localem aut locutionem ; sive *supernaturalis* ad agendum physice in alios ut instrumentum, quod probabiliter est impossibile ; nec in potestate morali sive per modum jurisdictionis, v. gr. imperando (cum omnis creatura pendeat a Deo), sive per modum primæ causæ meritoriæ, influendo in alios principium meriti; quod non videtur admittendum. Unde :

Secunda sententia dicit Luciferum appetiisse nulli subesse; v. gr. respectu Dei nolle ei subesse non quoad creationem et conservationem, sed quoad regulam operandi et omnis præcepti exemptionem : vel respectu cujusvis puræ creaturæ, nolle cuiquam subesse, si daretur talis : vel probabilius respectu Christi, nolle ei quatenus gratiæ auctori, legislatori, ac Domino subesse. Aliqui dixerunt Luciferum appetiisse non esse quidem sed haberi ab aliis ut Deum quoad existimationem, cultum, honorem, non affectu formali, nam esset de re impossibili erga angelos, sed virtuali et *implicito*. Videtur tamen debuisse ante hoc peccatum, præcessisse aliud.

CAPUT XV.

An Lucifer in via præter superbiam alia peccata commiserit.

Dico 1 : Lucifer multipliciter per superbiam tum generatim tum speciatim peccavit : 1° arrogantia, se nimis æstimando, aut sibi attribuendo quæ non habebat, aut nimis exaggerando quæ habebat ; 2° præsumptione, volendo in bonis gratiæ, et præsertim unionis hypostaticæ, aliisque quæ illa consequuntur, omni naturæ creatæ præferri ; 3° ambitione, inordinatissime honorem et primatum appetendo in omni re : hinc appetitus unionis hypostaticæ ; 4° vana gloria appetendo gloriam soli Deo debitam.

Dico 2 : Lucifer, post peccatum superbiæ, peccavit vero ac proprio invidiæ peccato, non tantum in statu damnationis post lapsum et post hominis creationem, sed etiam ante in statu viæ; invidit enim non ipsi Deo, utpote infinite a se distanti in natura, sed Adamo totique generi humano facto ad imaginem Dei et ad æqualem gloriam creato, ac præcipue naturæ humanæ unionem hypostaticam juxta Patres. Tertullianus illi etiam tribuit impatientiam, utpote capaci doloris et tristitiæ adeoque et impatientiæ, sed ab invidia indistinctæ, sive antecedentis sive consequentis, et metaphoricæ quidem, sed potius isti invidiæ fuit annexa ira contra Deum et Christum spirans vindictam. Ex hac invidia secutum est odium, respectu Dei virtuale, nempe in statu viæ : formale, respectu Christi et generis humani.

Dico 3 : Patres lapsum Luciferi explicant per varia alia nomina, vocando apostasiam, impietatem, et maxime blasphemiam, qua induxit ad rebellionem alios.

Dico 4 : Videtur probabilius Lucifer non potuisse peccare contra fidem *positive* credendo non esse verum, aut incertum quod ipsi revelabatur; quia habebat evidentiam in attestante, nisi forte ex magna elatione; potuit tamen *privative*, omittendo facere actum fidei, quia erat liber quoad exercitium et modum assentiendi. Sed probabilius non sic peccavit primo peccato ; alioqui fuisset peccatum omissionis, non superbiæ seu commissionis.

CAPUT XVI.

An Lucifer fuerit primus omnium angelorum etiam sanctorum quoad naturalem perfectionem.

Nota : Quidam censuerunt Luciferum fuisse tantum supremum angelum infimi ordinis tertiæ hierarchiæ, vel supremum hujus tertiæ hierarchiæ : ita videtur sentire Damascenus, et ante illum alii. Alii contra fuisse primum simpliciter, et perfectiorem omnibus, quos Deus creavit : ita Gregorius, Tertullianus, Chrysostomus, etc. Itaque medius inter has duas sententias,

Dico 1 : Lucifer non fuit ex inferioribus ordinibus seu ex ordinibus angelorum ministrantium : Scriptura enim, cui et favent Patres, loquitur de

illo tanquam de perfectissima ac potentissima creatura, et sanctus Paulus (*Ephes.* vi, 12) indicat angelos qui ceciderunt, fuisse ex perfectioribus hierarchiis inductos a principe malorum.

Dico 2 : Probabilius videtur fuisse Lucifer ex prima hierarchia seu seraphinorum, et ex primo illius ordine, imo et ex hujus ordinis primis; ac denique si inter hos primos detur specifica distinctio, fuisse in prima et perfectissima istius ordinis specie. Quæri autem potest, fueritne positive summus seu perfectior omnibus aliis; an tantum negative seu nullus fuerit illo perfectior. Si vera est sententia, in speciebus angelorum non multiplicari individua, posito quod Lucifer in suprema specie fuerit unicum individuum, oportet ut reliqui omnes sint illo inferiores specifice. Sed si in una specie dentur plura individua, ut est probabilius, tunc videtur dicendum quod fuerit tantum negative omnium angelorum etiam bonorum perfectissimus in naturalibus; et sic Michael potuit esse ejusdem speciei, illique æqualis : et in hoc sensu Patres et Scripturæ possunt intelligi : *In medio lapidum ignitorum ambulasti.... Plenus sapientia, perfectus decore*, etc. *Cherub extentus*, id est quasi protegens reliquos; *tu signaculum similitudinis*, etc. (*Ezech.* xxviii, 12-14).

CAPUT XVII.

An Lucifer alios angelos ad peccandum induxerit.

Dico 1 : De fide est præter Luciferum multos angelos alios peccasse : *Qui paratus est diabolo et angelis ejus* (*Matth.* xxv, 41), loquendo de igne inferorum. Item Epist. Judæ et II Petr. ii. Deinde communis sententia est, eos qui peccarunt, fuisse ex omnibus angelorum ordinibus : ita D. Thomas, etc. Paulus enim Ephes. vi, 12, dæmones, quibuscum luctamur, *vocat principes ac potestates* : nempe ex ordinibus principum ac potestatum; multo magis fuerunt aliqui ex inferioribus ordinibus, ut colligitur ex Matth. xxv, et Apoc. xii et xx: item ex archangelis et virtutibus, licet istorum nomen in Scriptura non inveniatur pro malo angelo : dici autem possunt *rectores mundi ac tenebrarum harum* (*Ephes.* vi, 12), seu malorum hominum; et probabiliter etiam aliqui ex quatuor superioribus ordinibus angelorum assistentium, licet de iis nil dicat Scriptura præter nomen *Cherub* ab Ezechiele (xxviii, 14) allatum. Leo Papa non negat ex novem ordinibus aliquos cecidisse, sed multitudinem lapsorum vocat decimum ordinem.

Dico 2 : Certum est fuisse ingentem angelorum cum Lucifero lapsorum multitudinem; longe tamen major fuit numerus perseverantium quam cadentium. (D. Thomas et Patres.) Quia peccatum, ait D. Thomas, est contra inclinationem naturalem rationalis naturæ; ea autem quæ contra naturalem inclinationem sunt, in paucioribus : contra, quæ secundum illam sunt in pluribus eveniunt. Id tamen in homine non probatur; quia in homine natura rationalis est conjuncta sensitivæ, cujus objecta notiora sunt aut viciniora, magis proportionata humanæ cognitioni, ideoque magis movent, pluresque illa sequuntur deserta ratione. Denique potissima ratio petenda est ex divina electione.

Dico 3 : Lucifer aliquo modo induxit alios angelos ad peccandum, fuitque causa illorum lapsus : ita communiter theologi, contra quosdam, qui dixerunt unumquemque angelum ex se et absque alterius suasione et inductione peccasse. Probatur : « Haud solus cecidit (scilicet Lucifer) sed agmine septus ingenti, sceleris cui dux fuit atque magister. (Nazianz., carm. 6.) » Idem alii Patres Græci et Latini sentiunt. Item Scriptura : *Nunquid iste est vir qui conturbavit terram?* (*Isa.* xiv, 16) : *In multitudine negotiationis repleta sunt interiora tua iniquitate* (*Ezech.* xxviii, 16) : *Ipse est rex super omnes filios superbiæ* (*Job* xli, 25) : *Cauda ejus trahebat tertiam partem stellarum cœli* (*Apoc.* xii, 4).

Dico 4 : Probabilius videtur Lucifer non tantum exemplo, sed etiam suasione alios provocasse : « Sceleris dux fuit atque magister. (Naz.) » Item D. Thomas, etc. Probatur : Luciferi peccatum mere internum fuit per affectum superbiæ, adeoque non potuit aliis esse notum, nisi ipso Lucifero iis manifestante per locutionem, non narrativam sed suasivam.

CAPUT XVIII.

Quale fuit inferiorum angelorum peccatum, et quomodo illud Lucifer eis persuadere potuit.

Nota errorem Lactantii, qui dixit solum Luciferum in cœlo per superbiam peccasse, et in terram relegatum fuisse; Deum autem, ne homines disperderet, misisse angelos bonos in hominum tutelam, sed a Lucifero fuisse corruptos, et ad feminarum concupiscentiam inductos, hocque fuisse peccatum illorum; citando : *Cum vidissent filii Dei filias hominum*, etc. (*Gen.* vi, 2). Ex multiplici capite refutatur hic error. Ideo :

Dico 1 : Primum peccatum omnium inferiorum angelorum sub principe angelo peccantium, fuit superbia. Quia primum eorum peccatum incipere debuit a sui amore; et amor benevolentiæ sui non est nimius, nisi quatenus est amor concupiscentiæ alicujus boni improportionati, nempe spiritualis et ad aliquam excellentiam spectantis, quæ non videtur fuisse naturalis beatitudo spreta supernaturali, nec ipsa supernaturalis, nec dominatio et potestas super alios sive æqualis cum Luciferi potestate, sive unicuique proportionata respectu suorum inferiorum in natura, dependens a Lucifero seu capite. Sed :

Dico 2 : Istos omnes angelos peccasse appetendo unionem hypostaticam alicui naturæ sui generis, id est angelicæ; et ad hoc suasione Luciferi inductos fuisse, appetendo, inquam, illam non sibi, sed soli suo capiti Lucifero; idque in honorem suæ gentis angelicæ. Atque ita factum esse, pronum est et facile indicare : sic enim solvuntur omnes difficultates.

Dico 3 : Omnes angeli inferiores simul tam inter se quam cum Lucifero peccarunt, quamvis peccatum Luciferi prius natura præcesserit : ita D. Thomas, etc., contra sanctum Bonaventuram dicentem Luciferum prius tempore peccasse, vel quia statim non declaravit aliis suam mentem, vel quia alii non statim consenserunt. Sed probatur : Lucifer in secundo instanti suæ creationis, revelationem Christi et præceptum eum colendi habens, rebellionem incepit et simul aliis manifestavit, quam eodem instanti admiserunt et secuti sunt; cum enim fuerit in via malus per unum instans tantum, si in isto secundo instanti alios non tentasset, non in tempore viæ sed jam damnatus eos tentasset : et eodem instanti alii debuerunt vel consentire vel resistere, urgente Dei præcepto. Sed nota instans angelicum posse pluribus nostri temporis instantibus coexsistere; et sic respectu instantis nostri temporis, potuit Lucifer prius peccasse, et post aliis suam mentem declarasse, qui etiam potuerunt non simul omnes eodem nostri temporis instanti peccasse : verisimilius tamen videtur eodem nostri temporis instanti, et Lucifer præceptum de Christo adorando habitum noluisse servare, et omnes simul noluisse alii mali angeli.

CAPUT XIX.

An angeli mali in primo suæ creationis momento peccaverint.

Nota angelos peccasse in loco in quo creati sunt, et proportionate cum majori aut minori scientia, conatu, intensione, etc.

Dico : Nullus angelus in primo suæ creationis instanti peccavit. (D. Thomas, Alensis, etc.) Quia non potuerunt esse eodem instanti in gratia habituali et habita quidem per propriam actualem dispositionem, et simul in peccato. Deinde mali angeli, juxta Patres fuerunt in via aliquando boni et sancti, non in secundo instanti, quia tunc peccarunt; ergo in primo. Ergo in illo non peccarunt. Dum dicitur : *Homicida erat ab initio* (*Joan.* VIII, 44), id est ab initio mundi, non creationis; sive non ob primum peccatum, sed ob illud sequens quod commisit, inducendo primos homines ad peccatum. Dein dicit D. Thomas inter angelorum creationem et lapsum, nullam fuisse moram interpositam.

CAPUT XX.

An in primo suæ creationis instanti indivisibili peccare potuerint.

Dico 1 : De potentia Dei absoluta, id est non supposita Dei speciali providentia ac protectione, non est impossibile angelum peccare in primo suæ creationis instanti, utique in sensu diviso. Potestas enim peccandi est naturalis in angelo, et in primo instanti nulla cernitur circumstantia quæ illam auferat; ut patebit ex refutatione novem sequentium rationum quæ contra hoc afferri possunt.

Objicies 1 : Actio creaturæ non potest esse in instanti. Respondeo : Nego assumptum. Multæ enim actiones voluntatis creatæ fiunt in instanti; v. gr. contritio, amor Dei, etc.

Obj. 2 : Nulla res habet operationem in eodem instanti in quo fit. Respondeo : Nego assumptum. Quia si res fiat in instanti, etiam operatio poterit fieri in eodem instanti in quo est causa.

Obj. 3 : Ut voluntas agat libere et peccet, debet prius esse indifferens; ergo non potest peccare in eodem instanti in quo creatur. Respondeo : Distinguo antecedens. Debet esse prius natura indifferens, concedo antecedens; prius tempore, nego antecedens.

Obj. 4 : Operatio naturalis præcedit liberam; atqui in operatione naturali non potest esse peccatum, ergo nec in primo instanti creationis in quo est operatio naturalis. Respondeo : Distinguo majorem. Præcedit ordine naturæ, concedo majorem; semper ordine temporis, nego majorem. In eodem enim temporis instanti, potest esse simul tempore operatio naturalis et libera.

Obj. 5 : Ut sit peccatum, debet actus voluntatis esse deliberatus; atqui non potest in primo instanti esse deliberatus, quia angeli intellectus indiget tempore ad deliberandum et cogitandum de objecto; ergo non potest peccare in primo instanti. Respondeo : Nego minorem. Angelus enim non indiget tempore ad deliberandum de aliqua actione; quia uno intuitu potest objectum secundum omnem rationem boni et mali considerare ac penetrare.

Obj. 6 : Ut peccet angelus debet apprehendere et appetere bonum apparens per relationem ad verum bonum; atqui non potest hoc apprehendere in primo instanti, quia ista apprehensio præsupponit cognitionem veri boni; ergo in primo instanti non potest peccare. Respondeo : Nego majorem. Angelus enim ad peccandum non debet appetere bonum apparens, utpote non peccans per errorem, sed potest appetere verum bonum sub ratione inferiori per comparationem ad bonum honestum : v. gr. sub ratione boni delectabilis. Deinde cognitio unius objecti sub ratione boni apparentis non necessario præsupponit cognitionem alterius objecti sub ratione boni honesti seu boni veri.

Obj. 7 : Angelus in primo instanti non potest peccare contra naturalia, nec contra supernaturalia. Respondeo : Nego assumptum. Potuit enim, si creatus fuisset in pura natura, peccare contra naturalem rationem, sive agere contra ordinem naturæ. Et licet creatus fuerit ad supernaturalia et cum actuali cognitione supernaturali, potuit tamen cum aliqua inconsideratione sufficienti ad peccandum, se applicare et determinare, v. gr. ad appetendum indebito modo beatitudinem supernaturalem, aut unionem hypostaticam.

Obj. 8 : Angelus in primo creationis instanti non potest voluntarie se applicare ad volendum sive ad eliciendum voluntarium actum · ergo. Respon-

deo : Nego antecedens. Angelus in isto primo instanti potest per innatam suæ voluntatis potentiam, supposita sufficienti in intellectu cognitione, se applicare ac determinare ad primum volendi actum, adeoque ad peccatum.

Obj. 9 : Non potest angelus in primo suæ creationis instanti peccare, quia hoc peccatum Creatori ut principali auctori tribuendum esset; operatio enim quæ incipit simul cum esse rei, est ei, ut dicit D. Thomas, ab agente a quo habet esse. Respondeo : Nego assumptum. Iste enim actus peccati tantum dependeret a Deo tanquam causa universali concurrente per concursum ordinarium, non determinando sive physice sive moraliter angeli voluntatem.

Dico 2 : De potentia Dei ordinaria, et juxta leges ejus providentiæ consentaneas, non possunt angeli in primo suæ creationis instanti peccare, contra Scotum, Gregorium, Vasquez, Valentinum, etc., dicentes posse; sed non loquuntur de qua potentia præcise. Probatur : Quia consentaneum est Dei bonitati et sapientiæ ut peculiarem curam ac protectionem suæ creaturæ liberæ eo saltem momento, quo illam condit ac veluti infantiæ pannis involvit, habeat, ne statim a se degeneret; permittere enim tunc illam cadere seu peccare, esset contra leges ejus providentiæ, bonitati, sapientiæ consentaneas. Ergo, etc. Et licet in rigore Deus non esset auctor peccati, si creaturam suam in primo instanti peccare permitteret, tamen occasionem præberet tribuendi ei peccatum, quasi ipse angelum malum cum ipsa malitia creasset; ideoque ista permissio est aliquo modo impossibilis, atque ita potentia angeli ad peccandum fit impossibilis.

Objicies. 1 : Angelus in secundo, tertio, et quolibet alio instanti potest peccare; ergo etiam in primo. Respondeo : Nego consequens. Disparitas est, quia voluntas creata in primo suæ creationis instanti peculiari titulo et ratione est sub protectione Dei ne labatur.

Obj. 2 : Angelus in primo instanti potuit consentire gratiæ et mereri; ergo etiam potuit gratiæ resistere et demereri. Respondeo : Distinguo consequens. Potuit gratiæ resistere et demereri secundum ordinariam providentiam ordinis gratiæ, nego consequens; de potentia absoluta, concedo consequens.

Obj. 3 : In primo instanti potuit obligari ad actum amoris, adeoque potuit illum libere vel elicere, vel omittere; ergo et peccare. Respondeo : Distinguo antecedens. Potuit omittere et peccare de potentia ordinaria, nego antecedens; de potentia absoluta, concedo.

Obj. 4 : Adam creatus cum usu rationis, in primo suæ creationis instanti potuit peccare. Respondeo : Distinguo assumptum. De potentia ordinaria, nego; de absoluta, concedo.

Obj. 5 : Puer perveniens ad usum rationis, potest de potentia ordinaria in primo usus rationis instanti peccare; ergo et angelus et Adam in primo suæ creationis instanti

Respondeo primo : Nego consequens. Quia tali puero jam aliquam rerum cognitionem assecuto, non est debita in primo usus rationis instanti peculiaris illa Dei protectio, quæ in primo creationis instanti debetur ut opus Dei sit perfectum, quod in puncto creationis perficitur; post hoc autem punctum, opus hominis satis distinguitur ab opere Dei ut Deo non tribuatur. Respondeo secundo et melius : Nego antecedens. Quia istud pueri peccatum eget successione ut fiat; in secundo usus rationis instanti tantum incipit, et in ejus termino perficitur, et tunc peccatur.

Obj. 6 : Dum homo concipitur in culpa originali, exsistit in eodem primo conceptionis instanti simul et natura et culpa originalis; et tamen hæc culpa Deo non tribuitur. Ergo etiam posset in eodem primo creationis angeli instanti esse et natura et culpa actualis, ita ut Deo hæc culpa non tribueretur. Respondeo : Nego consequens. Quia culpa originalis non provenit ab hominis voluntate quam tunc Deus creat, sicuti proveniret culpa actualis a voluntate angeli quam tunc Deus creat : sed provenit a voluntate antea creata, quæ post suam creationem peccavit, virtute continens omnes voluntates quæ post erant creandæ; et ex vi hujus culpæ, in alios culpa influit. Non pertinet autem ad ordinariam Dei providentiam singulis hominibus debitam, impedire istius culpæ influxum.

Obj. 7 : Si angelus crearetur absque omni actu sive bono sive malo, post hoc primum instans posset in secundo instanti peccare; ergo etiam in primo. Respondeo : Nego consequens. Quia operatio angeli quæ fieret post primum creationis instans, jam non subesset illi speciali Dei providentiæ; et quamvis immediate fieret, satis tamen jam distingueretur opus Dei ab opere angeli, non tantum ordine naturæ, sed etiam temporis : ideoque tunc simpliciter posset peccare.

CAPUT XXI.

An angeli statim in secundo instanti, nulla mora interveniente, peccaverint.

Dico 1 : Credibilius videtur angelos malos priusquam peccarint, fuisse bonos per aliquam moram nostro alicui tempori coexsistentem, contra quosdam dicentes post indivisibile creationis instans, eos in immediate sequenti etiam indivisibili respectu nostri temporis peccasse ; et contra alios dicentes non potuisse peccare in isto secundo instanti indivisibili immediate sequenti : quia, inquiunt, actus in primo instanti habitus desineret per ultimum sui esse, et alius inciperet per ultimum non *esse* juxta coexsistentiam nostri temporis : sed hoc refutatum est supra. Jam vero probatur assertio. Magis naturale est cuivis intellectui et voluntati creatæ permanere aliquandiu in actu libere elicito et indivisibili, quam statim illo relicto, immediate post idem

instans indivisibile ad alium transire. Verisimilius ergo est angelum non fuisse isto modo mutatum quoad actus, quos in primo instanti habuit, sed in illa dispositione aliquantulum permansisse : v. gr. Deus in primo instanti Trinitatem ei revelavit, et in secundo incarnationem cum præcepto Christum adorandi. Non est verisimile in eodem momento indivisibili statim abjecisse fidem Trinitatis et noluisse Christum adorare; licet enim physice angelus posset relinquere primum actum in eodem instanti indivisibili, et ad alium transire, tamen id non est connaturale, nec prudenti modo operandi est consentanea tam subita mutatio. Unde recte sequitur inter creationem et lapsum angelorum aliquam nostri temporis moram intercessisse.

Dico 2 : Loquendo de instantibus angelicis, juxta D. Thomam : Si angeli non fuerint creati in gratia, in secundo instanti fuerunt sanctificati, et in tertio peccaverunt; si autem creati in gratia in secundo peccaverunt. Cuinam autem instanti nostri temporis correspondeat hoc lapsus seu peccati instans, incertum. Unde :

Dico 3 : Probabilius creditur angelos peccasse in primo mundi die, quando *divisit lucem a tenebris* Deus (*Gen.* i, 4) : ita Augustinus. Angeli ergo creati sunt in principio primi diei, et intra brevissimum tempus peccarunt; adeoque illud primum instans angelicum alicui tantum parti istius primi diei coexstitit. Nec inter hoc primum et secundum angelicum instans potest fingi aliud in quo Lucifer nec meruerit nec peccarit, seu status medius : quia si non mutavit actum bonum in primo instanti habitum, non transivit ad secundum instans suum; si autem mutavit necessario transivit ad actum vel bonum vel malum : non enim mutatur ab actu ad non actum, licet absolute id sit possibile; sed non accidit juxta ejus naturam.

LIBER VIII.

De angelorum malorum pœnis, ac perniciosis operibus vel officiis.

CAPUT PRIMUM.

An omnes angeli, qui peccaverunt, damnati sint. Sive an aliqui eorum pœnitentiam egerint, et sui peccati veniam obtinuerint.

Dico : Non tantum constat ex angelis peccatoribus multos esse damnatos : *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus* (*Matth.* xxv, 41); item Apoc. xii : sed etiam certum est omnes qui peccaverunt, fuisse damnatos, nec salutarem sui peccati pœnitentiam egisse : *Deus angelis peccantibus non pepercit* (*II Petr.* ii, 4), id est nullis pepercit. Idem asserunt Patres Damascenus, Fulgentius, Augustinus, Gregorius, Prosper, etc., dum Cyrillus, Hieronymus, *indulget enim et illis*, intelligunt de indulgentia anticipata, per gratiam prævenientem efficacem, et prævenientem efficacem præservationem a multis aliis peccatis quæ committere potuissent. Ratio est quia angeli fuerunt incapaces pœnitentiæ et retractationis suæ pravæ electionis semel factæ. Angeli enim peccando, licet non fuerint effecti physice inflexibiles, fuerunt tamen moraliter ita obdurati atque excæcati, ut de malo suo prudenter cogitare nequirent : et quamvis concedamus intra illam secundam moram in qua illorum via duravit, potuisse actum peccandi retractari, quantum fuit ex parte durationis viæ, neque eos caruisse physica libertate ad id faciendum, nec Deum intra eamdem moram illis denegasse omnino sufficiens gratiæ auxilium communissimum, tamen mora fuit tam brevis, et bonus libertatis usus tam impeditus, gratiæque auxilium tam tenue, ut omnibus bene perpensis fuerit in omnibus et singulis angelis peccantibus moralis impotentia se convertendi, quæ facile potuit omnes et singulos facere pertinaces. Neque illa impotentia Deo tribuenda est, sed ipsis peccantibus; Deus enim non tenebatur aut diuturniorem viam aut majus auxilium dare : imo in his juste misericorditer sapienterque egit. Et sic responsum est Salmeroni cum aliis dicenti malos angelos in via potuisse resipiscere : an autem aliqui resipuerint et salvati sint, non audet affirmare, quamvis non multum repugnet. Denique ista omnia sufficienter, non in rigore quidem metaphysico, probant cur impœnitentia finalis peccantium angelorum non fuerit solum in pluribus contingens, sed etiam moraliter in omnibus, propter integram efficaciam et perspicacitatem quam habent in re apprehendenda et eligenda, ideoque electionem semel factam non mutant.

CAPUT II.

Quando mali angeli damnati sint.

Dico 1 : Angeli non fuerunt damnati ultima pœna in eodem instanti, in quo peccarunt : contra Cajetanum, etc., qui putant in secundo instanti, in quo et boni bene et mali male operati sunt, illos præmium, hos pœnam recepisse; et contra errorem eorum putantium illos solum in die judicii ultimum supplicium recepturos, ex Matth. viii, 29 : *Venisti ante tempus torquere nos*, etc.; et Epist. Judæ vers. 5 : *Reservati in judicium magni Dei*, etc. Sed probatur : Præmium angelis bonis et pœna malis simul data sunt; sed bonis non est datum in secundo instanti præmium, ergo nec pœna malis; et esset nimius rigor nec necessarius in eodem instanti culpæ inferri pœnam, debuissentque esse eodem instanti in cœlo et in igne inferni. Deinde angelus peccans est potens ad non peccandum, damnatus autem fit impotens ad non peccandum propter voluntatis obstinationem in malo; ergo non possunt

ista duo contradictoria *potens* et *impotens* esse simul in eadem duratione reali.

Dico 2 : Mali angeli consummato peccato in brevissima mora, sive in instanti divisibili angelico, immediate post illud damnati sunt ex primorum tentatione parentum. Colligunt theologi eos non fuisse reservatos ad pœnam in die judicii inchoandam. Probatur autem conclusio sic : Boni angeli post consummatum meritum immediate receperunt præmium in tertio instanti; ergo et mali pœnam post consummatum peccatum. Deinde verisimile est Deum, uti creavit simul omnes angelos, ita etiam omnibus æqualem viæ durationem præfixisse; quia ipsi non sunt morti obnoxii, sicut homines.

Jam vero quoad Scripturam : *Venisti ante tempus torquere nos* (*Matth.* VIII, 29), non significat dæmones tantum torquendos in die judicii pœna sensus et damni; sed dolebant cogi a Christo exire ex corporibus, privari potestate in illis vexandis, timebant perpetuo in inferis retrudi, etc., et certe si nondum essent in termino damnationis, essent adhuc viatores; ergo non carerent sufficienti Dei auxilio, quo possent converti : sed nullus adhuc conversus, ergo, etc. Denique morienti homini in peccato statim infligitur nec differtur pœna, ergo nec angelis malis : *Rudentibus inferni detractos, in tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari* (*II Petr.* II, 4) ; *reservari*, inquam, non quoad pœnas substantiales, sed accidentales in judicio publicæ reprobationis et condemnationis recipiendas cum perpetua incarceratione. Et dum dicitur : *Qui paratus est diabolo et angelis ejus* (*Matth.* XXV, 41), id est, qui creatus fuit et destinatus ad dæmones puniendos; non quod necdum eos puniat.

CAPUT III.

De instantibus seu morulis, in quibus totum malorum angelorum negotium consummatum est.

Nota : Aliqui dixerunt angelos in primo suæ creationis instanti peccasse et supplicium accepisse ; alii in primo instanti creatos in innocentia, in secundo peccasse et simul punitos : id est illi in uno instanti, hi in duobus negotium angelorum consummatum ponunt; et hæc supra jam refutata sunt. Itaque :

Dico initium, viam, ac terminum malorum angelorum tribus morulis seu instantibus completa fuisse : quia innocentia et culpa non possunt esse simul; ergo primum instans, in quo creati sunt in innocentia, distinguitur a secundo in quo peccarunt seu in culpa exstiterunt. Hoc autem secundum instans distinguitur etiam a tertio in quo damnati sunt, quia status merendi, cum potestate bene operandi, et status damnationis, cum obstinatione, non possunt esse simul. Tota igitur trium instantium duratio collectim sumpta, pro omnibus angelis bonis et malis videtur fuisse æqualis; simul enim creati omnes, et simul vel damnati vel beatificati fuerunt : sed primum et secundum instans probabiliter non fuit æqualis durationis in singulis malis; quia probabiliter alii serius, alii citius cœperunt deficere. Primum enim innocentiæ instans duravit usque ad defectionem; in qua pertinaces per totum secundum instans fuere et forte cum aliqua etiam multiplicationis gravissimorum peccatorum successione : supposito nempe quod ista instantia coexstiterint alicui continuo cœli tempori, seu motui; nec fuerint in se indivisibilia.

CAPUT IV.

An pœna dæmonum recte ac sufficienter dividatur in pœnam damni ac sensus.

Dico bene dividi in pœnam damni et sensus, et utramque in dæmonibus reperiri : *Discedite a me, maledicti* (en pœna damni), *in ignem æternum* (en pœna sensus), *qui paratus est diabolo*, etc. (*Matth.* XXV, 41). Ibi declaratur iis infligi pœnam sensus; ergo multo magis pœna damni. Averterunt enim se a Deo : hinc pœna damni; et converterunt se ad creaturam : hinc pœna sensus debita : non proprii sensus, cum dæmones careant sensibus, sed pœna quæ affligit damnatum sive per dolorem sensibilem, sive per spiritualem tristitiam. Licet enim omnis pœna damni sit tristitia, non tamen contra stricte loquendo.

Itaque juxta D. Thomam, pœna damni est pure privativa, nempe visionis Dei; pœna sensus includit vel supponit positivam actionem, per quam infligitur. Privatio autem gratiæ prout in via fit, non est pœna damni, sed tantum finita via ; quamvis sub aliquo respectu possit dici in hac vita pœna damni, eo quod est privatio amicitiæ Dei : hæc enim privatio est detrimentum seu damnum. Sed agimus hic de essentiali damni pœna, id est de privatione gratiæ et gloriæ ; non de accidentali, v. gr. de subtractione gratiarum, privatione bonorum temporalium, etc., quæ interdum potest infligi per positivam Dei aut ejus ministrorum actionem. Duplex namque est pœna : una essentialis et immutabilis quæ datur ab initio damnationis, scilicet privatio visionis Dei, et ignis cruciatus ; alia accidentalis, in qua potest esse variatio aut successio, v. gr. actualis detentio in carcere infernali, nova tristitia dæmoni addita ex occasione contingenti, etc.

CAPUT V.

An tristitia dæmonum ob amissam gloriam, spectet ad pœnam damni vel sensus.

Dico 1 : Pœna damni sufficienter salvatur in sola privatione, licet foret sine istius damni cognitione, adeoque et separata ab omni tristitia : ut patet in parvulis cum solo originali mortuis, sine tristitia pœnam damni sustinentibus ; contra Scotum volentem tristitiam ex cognitione habitam esse de ratione pœnæ. Imo sub pœna damni comprehenduntur tristitia et alia mala quæ necessario ex illa privatione, in qua consistit essentialis pœna damni, profluunt ; quia accessorium sequitur principale et proprietates reducuntur ad essentiam. In omni pœna involvitur damnum, seu malum nocivum, sed sicut tristitia cum ignis inferni combustione sine isto

malo nocivo facit unam solam *pœnam sensus*, ita tristitia cum privatione gloriæ seu isto malo nocivo facit unam solam *pœnam damni*.

Dico 2 : Pœna damni in *esse* physico, seu in physica gloriæ privatione, est æqualis intensive in omnibus dæmonibus, imo et in animabus purgatorii ; sed quoad has non est tanta extensive, utpote temporalis tantum, nec carens gratia, virtutibus etc. Jam vero si sub pœna damni comprehendas etiam tristitiam, certum est quod hæc non sit æqualis intensive in omnibus damnatis, id est *physice*. Major enim vel minor est tristitia pro peccatorum gravitate aut multitudine. Denique pœna damni etiam pure privativa *moraliter* est inæqualis in damnatis in ratione gravioris aut minoris mali seu damni : v. gr. in Lucifero intelligere possumus majorem damni pœnam quam in cæteris, quia cognoscit se privatum esse majori gloria, ad quam sufficienter ordinatus erat, quam consecutus fuisset si non peccasset. Idem dic de aliis cum proportione.

CAPUT VI.

Quanta sit in angelis malis cœcitas mentis, et ad quam pœnam spectet.

Dico 1 : Certum est dæmones propter suum peccatum contraxisse in suo intellectu gravissimam pœnam, nempe ignorantiam aliquam et errorem : *Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo* (*Ezech.* XXVIII, 17).

Dico 2 : De fide est malos angelos non fuisse privatos naturali intelligendi potestate ; alioqui carerent tristitia, nec cum aliis loqui possent : et potentia intellectiva non est ab eorum substantia separabilis, eumque sit indivisibilis non potuit diminui ; ac proinde per peccatum non fuerunt omni cognitione veritatis naturalis speculativa privati. Imo ob longam experientiam ista cognitio est aucta, et ob eamdem multa de futuris contingentibus et internis cogitationibus conjectare possunt, sed in his sæpe ob pravitatem voluntatis errant, judicando absolute id quod tantum per conjecturam apprehendunt ; in his autem boni angeli non errant : quia in rebus incertis et conjecturalibus non judicant absolute et determinate.

Dico 3 : Dæmones propter peccatum privati sunt omni supernaturali cognitione : tum *actuali*, seu actu cognoscendi aut judicio facto ex motivo supernaturali, quia ad hoc requiritur fides infusa et auxilium Dei speciale ; tum *habituali* quæ est vel sapientia, scientia, intellectus, consilium, quatuor nempe dona Spiritus sancti (hæc enim simul cum gratia amittuntur) : vel habitus fidei, sed hic est propria viatorum dispositio, et in damnatis perit, illisque est superfluus ; imo illius quasi incapaces sunt, quia non habent nec habere possunt piam affectionem ad Deum, sine qua fides haberi nequit. Dum autem dicitur : *Dæmones credunt et contremiscunt* (*Jac.* II, 19), id intelligitur de fide informi : tum *generice* sumpta, quæ est assensus veritatis supernaturalis non visæ, in divino testimonio aliquo modo fundatus, et exsistens in persona quæ gratia et charitate caret ; tum *specifice* quæ est supernaturalis habitus vel actus quo veritates a Deo revelatæ voluntarie et cum certitudine divina creduntur, at gratia Dei et charitate non informatus. Unde fides dæmonis, et peccatoris viatoris hominis differunt : 1° quod in dæmone sit assensus coactus ob evidentiam signorum ; in homine sit liber et ex pia voluntatis affectione ; 2° In dæmone est fides acquisita et naturalis, non procedens ab habitu infuso, et gratiæ auxilio ; contra in homine peccatore ; 3° In dæmone absentia charitatis et spei est irreparabilis, seu perpetua ; contra in homine ; 4° In dæmone fides amittitur per statum damnationis ; in homine per actum contrarium. Dæmon igitur credit se amisisse beatitudinem per solam fidem naturalem.

Dico 4 : Dæmones in rebus agendis privati sunt rectitudine judicii practici, ita ut nunquam habeant verum judicium practicum in ordine ad effectum et opus moraliter bonum, tam in materia naturali, quam supernaturali, ob defectum intentionis honestæ ex obstinatione profluentem. In materiis tamen certis et prudentiæ politicæ, seu quæ non sunt morales, non semper errant practico judicio.

CAPUT VII.

An voluntas dæmonis per damnationem obstinata manserit in peccato quod in via commisit, ita ut non possit unquam retrocedere.

Dico 1 : De fide est malos angelos ad pœnas perpetuas damnatos esse, ac proinde nunquam acturos veram suorum peccatorum pœnitentiam ; atque in hoc sensu obstinatos esse in suo peccato : *Ite in ignem æternum*, etc. (*Matth.* XXV, 41) : *Ibunt hi in supplicium æternum* (*Ibid.* 46) : *Si ceciderit lignum ad austrum*, etc., *ibi erit* (*Eccle.* XI, 3) ; item Apoc. XX et XIV, concilia V et VI et concilium Lateranense. Ratio est quia Deus statuit pro quovis peccato mortali pœnam æternam ; si autem æterna, ergo et culpa ac macula perseverans etiam æterna. Unde sequitur dæmones nunquam acturos pœnitentiam, contra antiquum errorem dicentium eorum damnationem non fore perpetuam, sed aliquando post longa tempora acturos pœnitentiam per quam et veniam peccati obtinerent, et in cœlum redirent ; quia illos etiam Christus sua morte redemit. Hic error tribuitur Origeni, sed non certo, aut forte eum postea retractavit. Ista autem pœnitendi impotentia est obstinatio in peccato, de cujus causa nunc inquirendum.

Dico 2 : Obstinatio, quatenus est permanentia in habituali culpa seu macula ex peccato relicta non habet causam nec physicam nec moralem quæ ipsam positive conservet, nec proprie est illius capax ; quia culpa habitualis est quædam privatio cum habitudine ad actum malum præteritum. Privatio autem, juxta philosophos, non conservatur aut fit per actionem positivam : est enim quid privativum ; nec pendet ex causa morali, v. gr. nova culpa, novo influxu, etc. Ergo.

Dico 3 : Obstinatio quatenus est carentia, vel impotentia ad habendam dispositionem quæ requiritur ad gratiam culpæ habitualis expulsivam, nullam habet causam positivam formalem vel efficientem, a qua talis impœnitentia proveniat; quia non est quid positivum, sed privativum, seu mera privatio ad quam non requiritur positivus influxus formalis aut efficiens.

Dico 4 : Causa quasi privativa obstinationis dæmonum, quoad impotentiam fructuose pœnitendi, est justa Dei voluntas denegandi illis omne gratiæ auxilium supposito peccato ex parte illorum, et finalis perseverantia in illo, dum erant in statu viæ : ita communiter theologi. Quia gratiæ auxilium est aliquo modo causa adæquata fructuosæ pœnitentiæ : licet enim requiratur voluntatis cooperatio, simpliciter tamen necesse est ut velit auxilium dare vel efficax ad faciendum vel sufficiens ad posse facere, si velit voluntas; ergo denegatio utriusque hujus auxilii est causa veluti proxima impœnitentiæ, seu impotentiæ pœnitendi. Deus autem hoc utrumque auxilium illis immediate post instans, in quo peccarunt, denegavit; ergo Deus est causa carentiæ auxilii, adeoque et carentiæ pœnitentiæ, seu potestatis pœnitendi. Diximus Deum esse causam *privativam*, quia extra se nil efficit, seu non agit, idque justo judicio. Hinc non est causa mali moralis, sed tantum causa, ut aliquis actus bonus nunquam fiat ab aliquo, nec fieri possit : non enim tenetur Deus omne bonum facere, vel auxilium ad illud præstare. Attritio quæ cum concursu Dei generali juxta Scotum est in homine sufficiens dispositio ad veniam peccatorum, non potest haberi sine supernaturali gratiæ auxilio, et hoc omnibus damnatis denegatur.

CAPUT VIII.

An dæmones sint ita obstinati, ut nullum voluntatis actum ex omni parte honestum facere possint.

Dico dæmones in omnibus actibus, quos libere exercent, male moraliter operari, nec unquam cessare ab omni actuali peccato; sed semper aliquid committere, quamvis libere, quoad exercitium saltem : ita Patres, D. Thomas, etc. Hinc dicitur : *Venit nox in qua nemo potest operari* (*Joan.* IX, 4) : *Neque opus neque ratio erunt apud inferos* (*Eccle.* IX, 10) : quia si dæmon posset actum ex omni parte moraliter bonum facere, posset velle opus honestum facere quatenus honestum est et rectæ rationi conforme, seu propter ipsam honestatem naturalem, v. g. odisse peccatum, servare aliquod Dei præceptum, aut Deum laudare, quatenus istud est rectæ rationi conforme, sed non potest unquam ita operari; ergo, etc. Est contra Scotum dicentem eum posse efficere aliquem actum omni ex parte moraliter bonum tam ex objecto quam ex circumstantiis, quia est liber et quoad excercitium et quoad speciem : sed addit hanc potestatem bene operandi probabiliter nunquam exire in actum ob vehementem dæmonis malitiam.

CAPUT IX.

An propria causa dæmonum obdurationis sit vel auxilii gratuiti vel generalis concursus denegatio.

Dico 1 : Hujus obstinationis causam non esse denegationem auxilii gratuiti, ut vult Ægidius, quia non requiritur auxilium gratuitum ad opus liberum moraliter bonum intra ordinem naturæ; et falso dicit amorem sui (modo non sit nimius) et amorem concupiscentiæ sine hoc auxilio esse moraliter malum : amor enim scientiæ, sanitatis beatitudinis naturalis ex se non est malus; imo natura angelica sine tali auxilio potest amare alium amore et amicitiæ et concupiscentiæ, qui amor honestus est.

Dico 2 : Defectus cogitationis congruæ, per quam Vasquez explicat istud auxilium gratuitum, non potest esse causa obstinationis dæmonis ad nunquam operandum bonum : sed ipsa voluntatis obstinatio est causa, ob quam cogitatio honesta sufficiens in dæmone nunquam est congrua seu efficax; quia cogitatio illa sufficiens honesta non est de se incongrua; potest enim esse congrua, si voluntas velit illi consentire. Si ergo nunquam est congrua, provenit ex voluntate nolente unquam illi se conformare, provenit ex ejus obstinatione; ergo defectus cogitationis congruæ est effectus, non causa obstinationis. Alioqui si ille defectus proveniret a Deo immittente alias cogitationes, Deus non tantum negative, sed etiam active seu positive esset causa istius obstinationis, impediendo cogitationem honestam. Unde :

Dico 3 : Juxta alios causa privativa obstinationis dæmonum, est carentia generalis Dei concursus : quia juste potuit Deus negare istum concursum damnatis ob eorum peccata, licet quasi miraculose, cum eos perpetuo torqueat igne miraculoso, et ista violenta contra rei creatæ naturam concursus denegatio posset dici pœna, eorum peccatis debita. Verumtamen denegare concursum ad bonum opus, et dare solum ad malum, videtur Dei bonitati repugnare, videretur enim Deus non tantum permittere, sed etiam velle malum opus. Itaque :

CAPUT X.

An dæmonum obstinatio ex aliqua causa positiva intrinseca vel extrinseca proveniat.

Respondeo varios varie circa id sentire; sed refutantur. Itaque :

1. Aliqui, v. gr. Aureolus, etc., dicunt illam obstinationem provenire ab habitu vehementer inclinante voluntatem dæmonis ad male operandum, et tantam necessitatem inferente ut ei non possit resistere; hunc autem habitum a Deo infundi, utpote qui non potuit acquiri per malum, aut malos actus dæmonis. Sed contra : Cum Deus inclinet voluntatem ad malum mediante habitu a se infuso, ergo Deus erit auctor mali moralis, seu culpæ. Deinde nullus habitus potest necessitare voluntatem, nec quoad exercitium nec quoad speciem; quia, non obstante quocunque habitu etiam intensissimo, voluntas semper retinet suam libertatem et indifferentiam in judicio rationis.

2. Alii pro causa positiva istius obstinationis assignant non habitum, sed actum : id est odium Dei necessarium et incompossibile cum bono opere; qui enim actu Deum odit, quidquid vult et eligit, ex illo pravo odii affectu operatur ac proinde male. Deinde addunt a Deo voluntatem necessitari ad habendum istud odium; vel quia, ut ait Ockam et Gabriel, solus Deus efficit tale odium ita ut voluntas passive tantum illud recipiat, vel quia licet iste actus procedat effective a voluntate, tamen Deus eam necessitat ad talem actum semper eliciendum. Sed contra : Non potest Deus se solo efficere actum vitalem in voluntate, quo ipsa vero odio aliquem habeat, nil efficiendo, sed tantum recipiendo : actus enim vitalis essentialiter procedit ab intrinseco. Si autem effective procedat a voluntate. Deus ergo non potest eam necessitare ad habendum tale odium, non tantum quia est libera, sed maxime quia Deus esset auctor istius odii, istiusque mali seu peccati. Nec dicas non esse peccatum, quia non fit libere, seu fit Deo necessitante, contra enim : Istud odium est actus intrinsece malus non tantum per respectum ad libertatem, sed præcipue per respectum ad rectam rationem, cui ex se opponitur, adeoque non potest Deus talem actum intendere, ut ab alio fiat; unde ulterius non esset tantummodo malum naturale utpote sine libertate a dæmone factum, sed etiam morale objective per respectum ad Deum odio habitum, quod Deus non potest intendere ut per se vel per alium fiat. Eo enim modo hæretici dicunt Deum esse auctorem peccati. Dein si dæmon ex istius odii motivo omnia alia sua opera faciat, sequitur eum nil peccare in omnibus aliis actibus suis, cum tamen dicatur : *Ab initio diabolus peccat* (*I Joan.* III, 8).

3. Alii dicunt primum peccatum ab angelo in via commissum, sufficientem esse causam tantæ obstinationis ut nunquam amplius bonum opus facere possit : quia mali angeli semper operantur in virtute illius primæ intentionis cui immobiliter adhærent; ideoque ille sufficit, ut omnes subsequentes actus mali sint : ita Cajetanus, Ferraris, etc. Sed contra : Illa ratio tantum probat dæmonem in peccato semper permanere; non autem probat omnem ejus actum esse peccatum : istud enim viæ peccatum habitualiter durans non ex necessitate influit in omnes sequentes dæmonis actus.

CAPUT XI.

Quænam sit probabilior obstinationis dæmonum causa et impotentiæ vel abstinendi a peccato, vel iterum bene operandi.

Dico obstinationem dæmonum et omnium damnatorum oriri ex misera status conditione, conjuncta cum naturali fragilitate voluntatis creatæ suis tantum viribus relictæ, sine ullo gratuito vel morali Dei juvamine, dantis suam solam physicam influentiam ad operandum : ita videntur sentire Gabriel, Gregorius, Scotus, Valentinus, Molina, etc. Probatur : 1° *De actibus intellectus.* Damnati perpetuo cogitant de objectis tristibus sibi disconvenientibus, de malis seu peccatis olim commissis ob quæ puniuntur, de bonis quæ amiserunt, de pœna quam infligit ignis assidue et æternaliter; hæ autem cogitationes sunt necessariæ : vel quia actio ignis a voluntate Dei punientis pendens torquendo mutat aliquid in dæmone, qui necessario istam in se mutationem cognoscit; vel quia Deus ultor cogit in pœnam peccati damnatum ad continuam istam cogitationem; 2° *De actibus voluntatis.* Damnati semper tristantur ob amissa bona, maxime beatitudinem et ob ignis cruciatum, semperque desperant pœnas evadere : hinc semper impatientes, turbati, odio Deum quem semper apprehendunt ut punientem habentes : ex his actibus intellectus et voluntatis sequitur damnatos semper male agere et quidem quoad actus voluntatis mere pœnales, v. gr. dolorem pœnæ sensus, displicentiam, tristitiam, etc. Quamvis forte non sint necessarii ab intrinseco seu a principio intrinseco, sunt tamen necessarii ab extrinseco; quia voluntas potest necessitari (non quidem cogi : actus enim est essentialiter voluntarius) ab extrinseco, ut patet in beatis. Quoad actus vero qui non sunt mere pœnales, sed habent proprium defectum contra rectam rationem, v. gr. Dei odium, ira et vindicta contra Deum, invidia contra hominem, non sunt quidem necessarii necessitate physica, quod Scoto concedimus, sed morali. Cum enim dæmon nil boni a Deo speret, imo ipsum esse et operari, quod a Deo se recipere scit, non inter beneficia, sed inter mala reputet, eumque tantum spectet ut malorum datorem, hinc vel semper prosilit in ejus odium, sive per generalem ac formalem actum odii, sive per voluntates particulares blasphemandi, maledicendi, aut inferendi Deo injuriam, aut malum extrinsecum, eumve odio habendo in sua creatura, maxime in homine, cui invidens omne malum procurat. Angeli enim voluntas nunquam transit ab actu ad non actum, sed ab uno actu ad alium; vel si forte occupatus in aliis actibus, a tali odio interdum desistat, semper tamen quasi necessitatur quoad speciem ad simile odium. Itaque ista dæmonis obstinatio et impotentia bene operandi, non oritur ex impossibilitate *physica*, sive carentia physicæ potentiæ activæ ex parte voluntatis (isti enim actus sunt liberi saltem quoad exercitium, adeoque potentia est aliquo modo parata ad agendum et non agendum positis omnibus conditionibus et impedimentis), sed oritur ex impossibilitate *morali*, quæ tanta est ut infallibiliter nunquam nec etiam raro contingat oppositum evenire, id est ut damnatus simpliciter bene operetur; uti dicitur de vitandis omnibus venialibus sine gratia ab homine lapso, etc.

Sed dices : Si dæmones semper male operentur, et libere; ergo semper merentur majorem pœnam. Respondeo mereri et demereri esse proprietates operum viatorum, non eorum qui jam sunt in termino. Opera ergo dæmonum, quia fiunt extra viam,

non merentur augmentum pœnæ essentialis damni, aut sensus : ita omnes theologi.

CAPUT XII.

An dæmones ab igne corporeo et sensibili torqueantur.

Nota : Dicitur pœna sensus, non quia per actus sensuum vel potentiam sensitivam sustineatur, sed quia causam vel originem habet a corpore sensibili, quod est causa hujus pœnæ. Deinde supposito de fide esse dari ignem qui cruciat damnatos, contra antiquos philosophos qui pœnas vitæ futuræ fabulosas existimabant, quæritur cujusmodi sit iste ignis. Itaque :

Dico 1 : Assertio catholica est ignem inferni, verum ac proprium ignem corporeum esse, contra quosdam Lutheranos, et catholicum Catherinum, qui ausus est dicere non esse verum ignem sensibilem et corporeum, sed esse pœnam spiritualem quæ per metaphoram et analogiam vocatur ignis, ut homines illius acerbitatem apprehendant; quia in rebus sensibilibus nil est quod magis cruciet quam ignis. Sed probatur ex Scriptura quæ debet intelligi juxta proprietatem verborum, dum nil obstat, et juxta Patrum communem sensum : *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum*, etc. (*Matth.* xxv, 41) : *In ignem inexstinguibilem*, etc. (*Marc.* ix; *Apoc.* xiv, xviii, xix, xx, xxii; *II Petr.* iii); item, *Quis habitabit ex vobis cum ardoribus sempiternis?* (*Isa.* xxxiii, 14): *Stuppa collecta synagoga peccantium, et consummatio illorum flamma ignis* (*Eccli.* xxi, 10). Et Patres suo absoluto loquendi modo proprie verba Scripturæ se intellexisse significant, nempe Justinus, Cyrillus, Alexander, Ambrosius, etc. Gregorius, lib. iv *Dialogorum*, cap. 29, quærit an ignis inferni sit corporeus. Et respondet : « Corporeum esse non ambigo; » et sanctus Augustinus : « Adhærebunt spiritus incorporei corporeis ignibus cruciandi (Lib. xii, *De civit.*, cap. 10). » Et certe corpus hominis damnati post resurrectionem cruciabitur per actionem alicujus agentis corporalis, ergo per verum et corporalem ignem. Deinde præter pœnam damni, est etiam pœna sensus; ergo est aliquid corporale, seu ignis corporeus, a quo illa procedit.

Dico 2 : Ignis inferni quantum ad formam substantialem et materiam, videtur convenire univoce, seu esse ejusdem speciei cum nostro elementari et habere vim urendi licet inexstinguibilis sit, quia a nullo circumstante corpore impeditur.

Objicies 1 : Dum dives epulo dicit : *Crucior in hac flamma* (*Luc.* xvi, 24), ista vox *flamma* potest intelligi metaphorice, cum ibidem metaphorice sumatur, *elevans oculos, intingat digitum, refrigeret linguam meam*, nam anima defuncti nec oculos, nec digitum, nec linguam habet. Ergo ignis, qui cruciat dæmones metaphorice potest etiam intelligi. Respondeo : Nego antecedens, quia vel Christus ibi loquebatur per parabolam, non historice : vel de anima post resurrectionem in corpore futura. Deinde ex aliis et ex modo loquendi Scripturæ satis colligitur divitem epulonem de vero igne corporeo locutum fuisse.

Obj. 2 : *Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium*, etc. (*Job* xxiv, 19); ibi vox *aqua* metaphorice sumitur; ergo et vox calor. Respondeo juxta Hieronymum, Augustinum, Bedam, D. Thomam, etc., vocem *aquæ et caloris* ibi non tropice sed in sensu proprio sumi, et esse veri frigoris et veri caloris pœnas in inferis, quæ alternatim cruciant damnatos. Cum tamen de frigoris pœna res sit incerta, multi ista Jobi verba intelligunt vel de varietate peccatorum, quæ in hac vita committuntur, vel de diversis illorum pœnis non alterius sed hujus vitæ. Dumque dicitur : *Ibi erit fletus et stridor dentium* (*Matth.* viii, 12), ly *fletus et stridor* non dicitur respectu frigoris et ignis nec respectu dæmonum, qui carent dentibus ad stridendum, et oculis ad flendum, sed respectu hominum resuscitatorum, qui poterunt torqueri variis pœnis, honore loci, mundi fæcibus, etc. Item cum ibidem dicitur : *Mittite eum in tenebras exteriores* (*Matth.* xxii, 13), licet Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, id interpretentur de tenebris spiritualibus, seu mentis cæcitate, tamen magis proprie id intelligitur de materialibus loci tenebris ob fumum et putridos ignis vapores. Christus autem eas vocat *exteriores*, quia qui in illas injectus est, constituitur extra omnem divini convivii locum, id est extra omne regnum Dei tam triumphans quam militans.

Obj. 3 : *Vermis eorum non moritur, et ignis eorum non exstinguitur* (*Isa.* lxvi, 24); ibi vermis sumitur tropice, ergo et ignis. Respondeo : quamvis *vermis* possit intelligi tropice de remorsu conscientiæ, non tamen de corporibus damnatorum, ex quibus veri vermes generati, eos probabiliter rodent; juxta id : *Dabit ignem et vermes in carnes eorum* (*Judith* xvi, 21).

Obj. 4 : Pœna ignis opponitur visioni beatificæ; dicitur enim : *Venite benedicti, et ite maledicti in ignem* (*Matth.* xxv, 34, 41); atqui visio beatifica non est quid materiale, ergo nec ignis. Respondeo : Nego majorem. Sed *discedite, maledicti, a me*, opponitur privative *venite benedicti*, id est pœna damni visioni beatificæ. Pœna autem ignis seu sensus opponitur privative gloriæ beatorum corporum.

Obj. 5 : Joannes dicit de Christo : *Ipse vos baptizabit in Spiritu sancto, et igni* (*Matth.* iii, 11); ibi vox *ignis* sumitur metaphorice, ergo, etc. Respondeo : Licet interdum in Scriptura *ignis* sumatur metaphorice, non sequitur sic semper sumi; sic autem ibi sumitur, quia Christus erat missurus Spiritum sanctum in specie ignis.

Obj. 6 : Tertullianus, et Origenes senserunt spiritum non posse igne corporeo torqueri, aliique Patres videntur etiam id insinuasse. Respondeo : Auctoritas Tertulliani et Origenis, qui hac in re uti et in aliis erraverunt, nihili facienda est. Alii autem Patres in quibusdam locis, maxime Ambrosius, pie explicandi sunt, cum alibi sæpius docuerint spiritus a vero igne torqueri.

CAPUT XIII.

An ignis per solam apprehensionem seu intentionalem actionem, an vero per realem simul effectionem torqueat dæmones.

Nota : Rejicitur 1. sententia negantium ignem inferni esse verum ignem et dicentium dæmones torqueri sola illius apprensione falsa ; nam si falsa, ergo non ab igne, sed a sua cogitatione torquentur ; deinde quomodo possunt ab igne torqueri, si sciant eum non esse, sive si sic apprehendant ?

2. Rejicitur etiam sententia Bonaventuræ, Ægidii, Scoti, etc., dicentium ignem non cruciare spiritus actione reali seu naturali, quippe qui non imprimit in eos calorem, sed intentionali, imprimendo ut instrumentum Dei in eos speciem intentionalem, qua realiter excitantur ad dolorem. Sed contra : supra ostendimus non posse objecta sensibilia naturaliter (ait enim sanctus Bonaventura id fieri connaturaliter sine miraculo) imprimere speciem sui in angelum, nec inde potest angelus ad timorem ac tremorem ignis excitari, ut idem vult ; et licet possint supernaturaliter, ut vult Ægidius, tamen falsum est quod dicit dolorem dæmonis consistere in ejus intellectu percipiente, cum consistat in displicentia voluntatis ; nec minus rejiciendi, qui ponunt cruciatum non in dolore sed in ignis ignobilitate respectu dæmonis patientis : uti et Richardus qui fingit ignem ita violenter immutare dæmonis intellectum ut non possit contra suam voluntatem ad alia se applicare ; species enim intentionalis non lædit sed perficit intellectum, nec causat dolorem. Unde alii dicunt hunc dolorem causari non per impressionem speciei intelligibilis, sed per effectionem actus intelligendi quem ignis efficit in intellectu dæmonis cogendo illum ut in tali actu semper persistat, et cum tanta quidem applicatione ut ad alia objecta non sinatur converti : ita Scotus, Gabriel, etc. Sed contra : Quomodo ignis per se potest efficere actum intelligendi immediate, nisi forte per modum objecti? Dein per illum actum non apprehenditur ignis ut lædens ; deinde cur habito isto actu non posset alia cogitare dæmon, qui est velocissimus ad cogitandum? Quare :

Dico 1 : Ignis vere et realiter cruciat spiritus malos, id est per aliquem realem actionem et veram efficientiam, sive sit physica sive intentionalis : *Crucior in hac flamma* (*Luc.* XVI, 24) ; *Ibunt hi in supplicium æternum* (*Matth.* XXV, 46) ; *paleas autem* (reprobos) *comburet igne inexstinguibili* (*Matth.* III, 12) ; *Cruciabitur igni et sulphure* (*Apoc.* XIV, 10). Cyprianus vocat illum ignem, *cruciantem*, *cremantem ;* Cyrillus, *urentem ;* item Gregorius, Augustinus, Ambrosius, etc. Duplex enim est pœna, sensus seu ignis, et damni. Iste ergo ignis qui est pœna sensus, non est paratus nisi in vindictam et punitionem.

Dico 2 : Illa actio ignis non est solum intentionalis, sed etiam physica et materialis. Quamvis enim media elevatione divina possit haberi actio intentionalis, quæ vel imprimat speciem intelligibilem, vel effective concurrat cum intellectu ad apprehensionem, imo etiam cum voluntate ad tristitiam et formalem dolorem : dicimus tamen hanc non sufficere, sed etiam requiri aliquam actionem physicam et quasi materialem. Probatur : Priusquam ex ignis actione resultet dolor in spiritu, debet hic apprehendere verum doloris objectum : hoc objectum est post actionem ignis ; ergo prima ignis actio terminatur ad objectum doloris, ac proinde physica : quia ante hunc nulla est angeli dispositio positiva præter ejus substantiam. Ignis autem ante istam primam actionem doloriferam, non est objectum doloris, sed timoris et odii : ignis enim ut angelum torqueat, debet in illum immittere aliquid quod sit proximum objectum doloris, et quod possit, ut tale, apprehendi, atque apprehensum excitare dolorem. Jam vero quod ista ignis actio non sit intentionalis sed physica, patet ; quia est a solo igne extrinseco agente mere transiens, respectu angeli mera passio ; quia ipse non cooperatur ad doloris objectum, sed ad ejus cognitionem tantum, vel ad ipsum dolorem, istaque ignis actio immediate recipitur in ipsa angeli substantia, non necessario in aliqua potentia.

Quod attinet ad Patrum objectiones, dicendum est dum loquuntur de actione intentionali, eos vel aliam supponere vel utramque indeterminate afferre, vel unam affirmare non negando alteram. Quomodo autem ignis possit in spiritum aliquid agere, respondetur illum ut instrumentum divinæ virtutis elevari ad producendum aliquid spirituale, uti aqua baptismi ad producendam gratiam non per additionem alicujus entitatis distinctæ ab igne aut ejus calore, sed per activam eius potentiam obedientialem, præbente Deo specialius auxilium ei non debitum, seu concursum particularem ad agendum juxta illam potentiam, quam habet innatam et subordinatam divinæ omnipotentiæ ; adeoque Deus posset etiam uti alia re quam igne, ad eumdem effectum producendum sicut in sacramentis.

CAPUT XIV.

Quomodo ignis inferni dæmones cruciet, et quid in illis efficiat.

Quamvis non possimus habere distinctam cognitionem termini, qui per realem istius ignis actionem producitur, possumus tamen habere confusam ; imo et evidenter scimus spectare eum ad aliquod ex prædicamentis accidentis realis. Quare :

Dico 1 : Ignem non torquere dæmones per solam alligationem ad eumdem ignem, in quo tanquam in carcere inviti tenentur, non valentes ubi et quomodo vellent, suas actiones exercere. Auctores qui tenent dæmones torqueri per alligationem, quidam excludunt, quidam non excludunt alium modum. Quod attinet ad alligationem, facile illam admittimus : *Rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit* (*II Petr.* II, 4). Potest vero dici alligari eos vel *objective* tantum, ita ut ignis sit tantum objectum tristitiæ, nil omnino efficiendo, sicut carcer materialis respectu hominis inclusi : quod non videtur

sufficere ; quia sic non torquerentur ab igne, quippe qui nil efficeret, sed a Deo torquerentur in igne, qui eos in illo detineret; vel *effective* etiam, ita ut ignis tanquam a Deo elevatum instrumentum efficiat aut conservet ipsum intrinsecum *ubi* angelicum seu modum præsentiæ in tali corpore et cum tanta efficacia, ut nequeat voluntas angelica contra istam vim prævalere, nec absolute conari. Et certe ignis potest sic alligare dæmonem vel alicui certo loco, v. gr. centro terræ, vel ad se, ita ut sive ignis, sive angelus extra inferni locum feratur, non separetur angelus ab igne.

Sola autem illa alligatio non sufficit, sed adjungi debet alius gravior cruciatus, quo ignis spiritus torquet; et probatur ex Scriptura et Patribus : *Crucior in hac flamma* (*Luc.* XVI, 24) ; et Gregor., lib. IV *Dialog.*, cap. 29 : « Si diabolus ejusque angeli, cum sint incorporei, corporeo sunt igne cruciandi ; quid mirum si animæ antequam recipiant corpora, possint sentire tormenta? » Dein animæ purgatorii non sola detentione, sed etiam aliqua graviori actione affliguntur ; ergo. Si sola alligatione torquerentur, substantialis pœna esset æqualis in omnibus damnatis.

Dico 2 : Ignis non torquet dæmones immittendo suum calorem seu qualitatem corpoream ac sensibilem. Itaque 1° contra Henricum qui putat ignem affligere dæmones, producendo in eis calorem sensibilem : nam spiritus nec natura sua est capax nec divina elevatione fieri potest capax caloris ; quia spiritus naturaliter non potest calefieri, aut uri : nec supernaturaliter, quia Dei elevatio deberet addere angelo novam vim, id est aliquod accidens seu qualitatem. Si hæc enim sit materialis, angelus est incapax eam recipiendi ; si sit spiritualis, ipsa est incapax recipiendi calorem materialem, seu non potest dare angelo istam capacitatem. 2° Ignis non potest causare, ut vult Scotus, in spiritu dolorem sensibilem, qualem causat, cum anima est corpori unita : non potest enim in substantia spirituali facere formalem calorem nec naturalem calefactionem ; et dolor sensibilis est actus corporeus. 3° Nec potest causare in voluntate dæmonis dolorem seu tristitiam ejusdem rationis cum illa quam anima unita patitur in voluntate dum ejus corpus igne crematur : talis enim tristitia oritur ex calore, qui inhæret supposito patienti dolorem et illud disponit ad dissolutionem compositi, adeoque aliquid disconveniens ; unde dolor et tristitia. 4° Nec animæ separatæ dolor ab igne habitus in voluntate, est ejusdem rationis cum dolore conjunctæ sive in hac vita sive post resurrectionem. Conjunctæ enim dolor derivatur medio tactu et appetitu sentiente usque ad voluntatem per qualitatem doloriferam causatam ex calefactione ignis in corpore. Separatæ autem non sic ; adeoque animæ damnatæ patiuntur nunc istum diversum ac specialem dolorem, præter aliam tristitiam quam habere possunt ex futura suorum corporum combustione.

Dico 3 : Probabilius ignis torquet dæmones immittendo obedientialiter qualitatem spiritualem, spirituali modo doloriferam, fœdantem eorum substantiam : cum enim ignis verum in iis causet dolorem, et nullum agens extrinsecum immediate dolorem causet, ergo eum causat ignis immittendo qualitatem doloriferam, quæ est objectum doloris, recipiturque immediate in eorum substantia tanquam aliquid disconveniens ac fœdum, nil de ea diminuens utpote indivisibili. Sed sicut gratia angelum vel animam pulcherrimam ultra ejus naturam reddit, ita ista qualitas fœdam ac deformem efficit substantiam dæmonis ; unde dolor ac tristitia. Hoc modo facilius et convenientius explicatur ista pœna : nam agens est materiale, et recipiens est spirituale ; quia autem omne quod recipitur, ad modum recipientis recipitur, ideo dolor in spiritu receptus est spiritualis, ac proinde ejus objectum spirituale ; hoc vero objectum, seu qualitatem spiritualem doloriferam potest realiter efficere agens materiale ut instrumentum Dei per virtutem ac potentiam obedientialem.

CAPUT XV.

An tanta sit dæmonum afflictio, ut omnino nullam voluptatem capere possint.

Dico probabilius, posse esse in dæmonibus aliquod genus lætitiæ seu delectationis minimæ et quasi accidentalis (nam tristitia essentialis ex pœna damni et sensus proveniens, est invariabilis et gaudii cujusvis incapax), contra Ockam, Gabrielem, etc., negantes in damnatis delectationem vel minimam sive pro minimo tempore, sive de objecto indifferente, sive de pravo prius concupito sub aliqua ratione utilis aut delectabilis boni, et postea consecuto. Probatur ex Scriptura : *Qui tribulant me exsultabunt si motus fuero* (*Psal.* XII, 5) ; *Ne quando supergaudeant mihi inimici mei* (*Psal.* XXXVII, 17). Hæc et similia non tantum de inimicis hominibus, sed etiam de dæmonibus intelliguntur : quia possunt interdum obtinere quod cupiebant, v. gr. inductionem hominis in peccatum, remanere in hoc aere uti petebant a Christo, etc. Ergo consecutio istius rei concupitæ est de se sufficiens illis gaudii objectum. Nam 1° non sunt incapaces omnis gaudii ratione status sui, qui tantum exigit, ut pro peccatis suis condignam pœnam patiantur ; hæc autem potest haberi, licet interdum aliquale gaudium cum illo misceatur : nec miseria ita est summa ut vel includat omnem tristitiam, vel omne naturæ bonum excludat ; nec valet rationis paritas : beati non possunt tristari, ergo damnati non possunt lætari ; bonum enim ex integra causa, non malum. 2° Nec incapaces ob nimiam tristitiam. Vehemens quidem tristitia in rebus corporeis, v. gr. in homine, pellit omne gaudium ob phantasiam occupatam ; sed non in spiritu, in quo est et capacitas passiva (nempe voluntas ex natura sua capax utriusque affectus tristitiæ et gaudii divisim, qui affectus respectu diversorum objectorum non sunt oppositi), et activa, nempe voluntas capax eliciendi

plures diversos actus. Dum autem D. Thomas vocat istud gaudium phantasticum, intelligit gaudium de falso bono et turpi, vel citissime transeunte et evanescente, aut infructuoso. Sed istud qualecunque gaudium, ut notat Alensis, cessabit post judicium universale; quia nunc in pugna cum Deo et hominibus habent sæpius occasiones complendi sua prava desideria, vagando extra infernum, unde gaudium hauriunt : post judicium autem inclusis in inferno, ista omnia cessabunt.

CAPUT XVI.

An dæmones in certo aliquo loco, qui infernus et gehenna dicitur, ad eorum supplicium destinato detineantur; vel quis sit eorum pœnalis locus.

Nota : Antiqui philosophi qui negarunt ignem inferni, locum etiam negarunt : qui error Origeni ab aliquibus tribuitur et Albigensibus qui dixerunt infernum nil aliud esse quam peccati conscientiam ; huncque errorem Calvinus, Beza, aliique recentes hæretici resuscitarunt. Quare :

Dico 1 : Fides catholica docet unum esse locum corporeum ad punitionem tum dæmonum tum hominum a Deo deputatum : *Talia dixerunt in inferno hi, qui peccaverunt* (*Sap.* v, 14). Quamvis interdum ista vox *infernus* possit de sepulcro in Scriptura intelligi, tamen dicere nullibi significare loca subterranea et receptacula animarum, hæresis est. Et probatur ex descensu animæ Christi ad inferos ; hique inferi quatuor numerantur : scilicet limbus Patrum, limbus infantium, purgatorium, locus damnatorum ; omnia ista quatuor loca sunt deputata propter peccatum. De limbo Patrum hæc sunt manifesta : *Lugens descendam ad filium meum in inferno* (*Gen.* xxxvii, 35); item : *Ego vadam magis ad eum* (*II Reg.* xii, 23) : id est David ad filium. De inferno autem damnatorum hæc sunt sat clara : *Via peccantium complanata lapidibus, et in finem illorum inferi, et tenebræ et pœnæ* (*Eccli.* xxi, 11); *Et tu, Capharnaum. . . . , usque ad inferos descendes* (*Matth.* xi, 23); *Mortuus est dives et sepultus est inferno* (*Luc.* xvi, 22) : in his duobus locis *infernus* non potest sumi pro *sepulcro*.

Specialiter autem de loco dæmonum dicitur : *Angelis peccantibus non pepercit Deus, sed inferni rudentibus detractos in tartarum tradidit cruciandos* (*II Petr.* ii, 4). Item : *Angelos qui non servarunt suum principatum, in judicium magni diei vinculis æternis sub caligine reservavit* (*Judæ* 6). Præterea iste damnatorum locus sæpius vocatur *gehenna ignis* (*Matth.* v, 22 ; xviii, 9 ; *Marc.* ix, 44, 46). Denique dari unum pro omnibus damnatis definitum locum, communis est sensus Ecclesiæ, omnium Patrum, ac Catholicorum ; idque est consentaneum justitiæ Dei vindicativæ.

Dico 2 : Est unus inferni locus, communis omnibus damnatis juste convenienterque destinatus : ita Gregorius, lib. iv *Dialog.*, cap. 43 ; quia dæmones in eodem loco peccarunt : ergo in eodem puniendi ; et quia damnati componunt unum corpus politicum : deinde beati in eodem loco compensantur ; ergo et damnati in eodem puniendi.

Dico 3 : Singuli damnati in eodem semper loco communi punientur : an etiam immobiles et quoad omnes, incertum. Pro dæmonibus autem executio eos recludendi in eodem loco, differtur usque ad diem judicii.

Dico 4 : Hic inferni locus est in infima terræ concavitate circa ejus centrum. Hæc assertio non est tam certa quam præcedens, nec habetur expresse in Scriptura. Hinc Augustinus, lib. xx *De civit. Dei*, cap. 16, de igne inferni dixit : « In qua mundi vel rerum parte futurus sit, hominum scire arbitror neminem, nisi forte cui divinus Spiritus ostendit. » Aliqui posuerunt infernum in superficie terræ, alii in valle *Gehennon* prope Solymam, unde nomen *gehenna ;* alii in valle Josaphat; alii in sphæra ignis ; alii in hoc caliginoso aere : sed ex multis Patribus probatur esse sub terra ; et ex aliis, nempe Isidoro, Cyrillo Alexandrino, Damasceno, etc., esse in profundissima illius parte, seu centro : quod probabilius est : *In profundum inferni* (*Isa.* vii, 11) ; *Detraheris in profundum laci* (*Isa.* xiv, 15) ; *Clausit diabolum in abyssum* (*Apoc.* xx, 3). Cum sit enim oppositus celsissimo beatorum loco, decuit esse in maxime infimo; saltem certo tenendum est sub terra esse, cum itus ad infernum semper descensus vocetur.

Dico 5 : Quoad dæmones : 1° de fide est omnes ad inferni locum damnatos fuisse : *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus* (*Matth.* xxv, 41), nempe diabolo principaliter ; secundario hominibus. Ibi nomine *ignis*, comprehenditur ejus locus; quamvis autem non omnes nunc in eo sint reclusi, sciunt tamen se omnino post diem judicii recludendos. Quam ne Christus vellet anticipare, timentes, ei dicebant : *Venisti huc ante tempus torquere nos* (*Matth.* viii, 29). *Diabolus habens magnam iram : sciens quia modicum tempus habet* (*Apoc.* xii, 12). *Diabolus qui seducebat gentes, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia et pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in sæcula sæculorum* (*Apoc.* xx, 9, 10). *Judicatum est de singulis*, etc. (*Ibid.* 13). 2° Juxta communem sententiam infernus semper fuit, est, et erit usque ad diem judicii repletus aliquibus dæmonibus, et quidem multis, contra Augustinum, qui videtur sentire omnibus illis usque ad diem judicii assignatum esse pro loco pœnali seu carcere, hunc aerem caliginosum, et vocari infernum. Sed credibilius est omnes in primo lapsu dejectos fuisse statim in profundum inferni, postea cum creati fuissent homines, permissum aliquibus fuisse exire ; alii autem ibi remanent, et forte ad majorem hominum damnatorum cruciatum. 3° Aliquos dæmones in hoc caliginoso aere versari ex Scriptura, scitur : *Induite vos armaturam Dei . . . : adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus* (*Eph.* vi, 11, 12), id est in hoc aere; *Diabolus circuit, quærens quem devoret*

(*I Petr.* v, 8). Item ex Patribus, D. Thoma et theologis. Dumque hic sunt, non sunt exempti a pœna ignis, quam sine ulla interruptione patiuntur non minus ac animæ damnatæ; sicut enim beati nunquam suum gaudium intermittunt, ita nec dæmones suum tormentum : non quod aliquam ignis inferni portionem secum in hunc mundum afferant, eique inclusi torqueantur, ut vult Ægidius et Argentinensis, sed quod Deus, qui elevat istum ignem ad agendum in spiritum præsentem in inferis, etiam eumdem elevet ad agendum in distantem super terram.

CAPUT XVII.

Quædam dubia circa pœnalia dæmonum loca solvuntur.

1. Probabilius est nullos dæmones esse semper inferno alligatos, nec alios ita esse in hoc aere, ut nunquam in infernum retrudantur; sed alternatim nunc hos, nunc illos in alterutro istorum locorum versari. Scriptura enim indiscriminatim ait eos in hoc aere versari, et draconem seu Luciferum ac angelos ejus contra homines militare in hoc mundo: non possunt ergo distingui duo ordines, unus assistentium in inferno, alter ministrantium in hoc aere; nec enim ob majora vel minora peccata, hi uni, illi alteri loco deputati sunt, ut vult Cano, sed omnes ob sua peccata inferno addicti sunt; et omnes possunt, Deo permittente, ad electorum perfectionem, interdum in hoc aere versari.

2. Ista alternatio probabilius durabit usque ad finem judicii, nec verisimile est eos, qui semel vincuntur ab hominibus in tentatione recludi in inferis, non amplius illinc exituros. Satanas enim qui Christum tentavit, et creditur Lucifer, bis victus iterum eum tentavit; item a Jobo dæmon sæpius victus est. Et (*Matth.* xii, 44) : *Revertar in domum meam, unde exivi.*

3. Etiam post Christi redemptionem multi dæmones in hoc aere versantur; sed non permittuntur tantare quantum et possunt et cupiunt, nec quantum ante Christi adventum, maxime Christianos. Sanctus Paulus dum eos vocat *spiritualia nequitiæ in cœlestibus* (*Ephes.* vi, 12), loquitur post Christi adventum. Id autem quod dicitur Apoc. xx, 2 : *Angelus de cœlo missus apprehendit draconem ..... et ligavit illum per mille annos, et misit in abyssum, et clausit*, etc., intelligitur de solo Lucifero, qui probabilissime detinetur realiter in inferno locali, et non permittetur inde exire usque ad tempora Antichristi, quibus *oportebit illum solvi modico tempore* (*Ibid.* 3).

CAPUT XVIII.

An sit veluti proprium dæmonum munus tentare homines et ad peccandum inducere.

Nota : Tam bonorum quam malorum angelorum ministeria suo modo cadunt sub divinam providentiam : bonorum, sub providentiam quæ pertinet ad regimen totius mundi; malorum, sub providentiam quæ pertinet ad mala in mundo contingentia, Deo vel permittente vel efficiente.

Dico 1 : Proprium ac præcipuum dæmonum ministerium seu occupatio est inducere homines ad peccandum; hoc patet ex Scriptura : tentavit enim dæmon Adamum, Jobum, ipsum Christum; et Matth. iv, 3, vocatur *tentator;* et : *Tanquam leo rugiens circuit quærens quem devoret* (*I Petr.* v, 8). Ita et Patres, qui duas dant causas, ob quas tentat homines : 1° quia invidet homini Dei imaginem, gratiam, gloriam; 2° quia vult sibi vindicare Dei gloriam ac cultum.

Dico 2 : Potestas quidem *physica* dæmonum ad tentandum homines, est a Deo ut auctore naturæ; per illam tentant vel exterius apparendo, loquendo, objecta sensibilia exhibendo, vel interius immutando phantasmata, præbendo causam excitantem ad malas cogitationes, non ipsas immediate et per se causando; physice enim *de corde exeunt cogitationes malæ* (*Matth.* xv, 19), nempe per consensum. *Moralis* vero *positiva*, qua vel consilium, vel moralis facultas, vel jussum datur ut inclinentur aut disponantur ad utendum dicta physica tentandi potestate, non provenit ex Deo; sed sola *moralis privativa* seu negativa, per quam non impediuntur agere quod possunt, quamvis illicite. Sive sinuntur uti sua tentandi potestate physica : hæcque potestas est tantum permissio, Deo non intendente nec approbante tentatoris factum, sive est concessio permissiva, non ordinativa; et ista quidem tentandi potestas aut permissio est valde ligata in lege gratiæ : quamvis enim possit etiam baptizatos ac sanctificatos tentare, minus tamen vehementer quam infideles, sive per externas vexationes, sive per internas.

Dico 3 : Certum est ex fide Deum summa bonitate ac sapientia permittere ut dæmon homines tentet, pluresque rationes a Patribus afferuntur : 1° ut gratiæ excellens efficacitas, necessitas, gratuita largitio, et Dei æquitas permittentis ut homo tentetur, sed non vincatur, elucescat; 2° ut homo ex tentationis victoria majorem gloriam acquirat, ut in humilitate contineatur ac Deum oret : in statu quidem innocentiæ tentatio fuit ad virtutis exercitium, et obedientiæ experimentum : sed in statu naturæ lapsæ est insuper pœna peccati; 3° ut confusione dæmon repleatur, et ejus imbecillitas ostendatur, dum ab homine superatur : homo enim si velit, Dei semper præsenti auxilio eum vincere potest, cui insuper Deus comitem angelum adjunxit ut eum juvet ac protegat.

CAPUT XIX.

An omnes tentationes, adeoque an et omnia hominum peccata ex dæmonum tentatione proveniant.

Nota : Duplex est tentatio : alia *probationis* ad experiendum aliquid, v. gr. : *Deus tentavit Abraham* (*Gen.* xxii, 1); dæmon tentavit Christum ut probaret an esset Filius Dei (*Matth.* iv, 1 seq.); alia *seductionis* ad inducendum hominem in peccatum; et de hac agitur. Quando Deus tentat, est ad bonum; dæmon ad malum.

Dico 1 : Remotissime dæmon concurrit ad omnes tentationes, adeoque et ad omnia peccata quatenus tentando primos homines fuit causa lapsus illorum, et ex illo lapsu orta sunt omnium hominum peccata ac proinde tentationes, trahentes originem ex concupiscentia, originalis peccati effectu seu pœna.

Dico 2 : Dæmon non potest esse causa proxima ullius hominum peccati; quia causa proxima peccati est consensus liberi arbitrii : hic consensus non venit a dæmone.

Dico 3 : Potest tamen esse causa proxima tentationis, qua homo ad peccandum instigatur, v. gr. immediate applicando vel offerendo objectum a quo incipit tentatio : movetur enim per illud phantasia, et per hanc movetur intellectus ad cogitandum, sive incipit tentari ; ac proinde potest etiam dici causa remota ac mediata, in quantum immediate non influit in ipsam intellectus cogitationem seu speciem, sed tantum in ejus objectum. Quod attinet ad peccatum, non potest esse nisi mediata ac remota ejus causa; inter enim peccatum et dæmonis actionem semper mediat cogitatio.

Dico 4 : Certum est homines absque dæmonis tentatione posse peccare, sunt enim ex se liberi, ac proinde ex se possunt male eligere, id est peccare et tentari a sua concupiscentia, vel ab aliis hominibus; contra errorem Armenorum dicentium : Si dæmones non fuissent, qui homines tentarent, nullum futurum fuisse peccatum ; putabant enim homines a dæmone necessitari ad peccandum. Atque hæc de possibili ; quod vero spectat ad factum :

Dico 5 : Nonnulli Patres docent in omnibus peccatis semper intervenire dæmonum tentationes, utpote innumerabilium, et continue ad tentandum attentissimorum : Dionysius, Origenes, Damascenus, etc., contra D. Thomam, Basilium, Chrysostomum, Gregorium, etc., tenentes non omne peccatum esse ex dæmonum suggestione, ac proinde non omnes provenire ex illis tentationes. In homine enim sunt tria tentationum principia præter dæmones : nempe concupiscentia carnis, concupiscentia opum et superbia vitæ. Jam vero ad conciliandam utramque sententiam, et utramque probabilem, dicendum est non requiri quidem necessario dæmonis actionem aut causalitatem, ut homines tententur ac peccent, sed probabiliter dæmonem, ex sua superabundanti malitia et sollicitudine, concurrere aliquo modo non valde remoto ad omnes tentationes, et ad omnia hominum peccata, sive immediate per se solum, sive mediate per adjutorium alterius hominis, sive tentando intrinsecus, sive extrinsecus; modo promovendo inchoatam aliunde tentationem, modo eam inchoando. Dumque quidam Patres videntur indicare omnes tentationes prius a nobis inchoari quam dæmon nos incipiat tentare, volunt tantum dicere quod semper ex parte hominis præcedat aliqua conditio quam dæmon observat, ut in ea materia, in qua videt aut judicat eum procliviorem ad lapsum vel debiliorem ad resistendum, illum tentet. Denique in omni tentatione aliquo modo se immiscere dæmonem verisimile est.

CAPUT XX.

An sit munus dæmonum mala pœnæ hominibus inferre.

Hactenus de malis culpæ, quæ a dæmonibus inferuntur; nunc de malis pœnæ in hac vita. Quoad mala pœnæ alterius vitæ, probabilius est animas purgatorii non affligi a dæmonibus, et certum est substantialem damni et sensus pœnam ab iis non infligi ; sed possent esse ministri aliquarum pœnarum accidentalium, v. gr. deferendo ignominiose animas ad inferos, illas probris onerando, peccata præterita objiciendo, etc.

Dico 1 : Dæmones tanquam Dei ministri non tantum possunt affligere malis homines ad virtutis exercitium et probationem, ut patet in Jobo, Tobia, etc., sed etiam propter peccata commissa, tam in medicinam quam vindictam ex parte Dei, ut de aquis diluvii, de igne Sodomæ, de spiritu malo vexante Saulem, etc., dici potest; et juxta Hieronymum de angelo occidente Ægyptiorum primogenitos : *Misit iram indignationis suæ et immissiones per angelos malos* (*Psal.* LXXVII, 49). Idque ministerium exercent vel per se, v. gr. vexando corpus hominis, suffocando septem viros Saræ, etc. : vel per rem irrationalem, v. gr. per ignem cremando Sodomam, per ventum opprimendo filios Jobi, per leonem necando prophetam, vel per malos homines.

Dico 2 : Istud ministerium, quando malum quod homini infertur, est pure pœnale, potest exerceri a dæmonibus non tantum Deo permittente sed etiam jubente; imo licet istud malum inferatur tantum ad virtutis exercitium et probationem. Verum tunc ordinarie exercetur Deo permittente non jubente, ut patet in Jobo. In talibus malis infligendis jussio Dei non est causa pravæ intentionis quam habet semper dæmon, ut inducat hominem ad peccatum : quando autem malum seu pœna ipsa includit inductionem ad peccatum, v. gr. quando tentatio ad unum peccatum, est pœna prioris peccati, tunc pœna illa non provenit a Deo jubente, sed tantum permittente.

Dico 3 : Omnes pœnæ et afflictiones temporales externæ, quæ peccatoribus a causis extrinsecis sive naturalibus, sive liberis proveniunt, juxta Patres, Hieronymum, Tertullianum, Isidorum, Cyprianum, Eucherium, etc., fiunt et procurantur per dæmones, quantum eis duntaxat permittitur; quia dæmones ardent nocere hominibus, et summo odio eos prosequuntur ; ergo quantum possunt et sinuntur, probabiliter eos affligunt. Dein verisimile est Deum, quoties vult aut permittit hæc mala hominibus evenire, simul etiam dæmonibus permittere, ut ea faciant vel procurent : nam Deus per causas secundas cum debita proportione, non per se immediate, solet operari et maxime punire.

CAPUT XXI.

An ministeria dæmonum in varios ordines ac principatus dividantur, et quomodo distribuantur.

Nota 1 : Dæmones ordinem aliquem servant in suis contra homines viatores ministeriis ; et licet ex omnibus novem ordinibus ceciderint, tamen aliquorum ordinum nomina perdiderunt, v. gr. nomen *seraphinorum*, quia a charitate desumptum est : *thronorum*, quia Dei insidentis gratiam indicat : *dominationum*, quia Dei potestatem antonomastice demonstrat : *archangelorum*, quia nunquam magna nuntiant : de nomine *virtutum*, est dubium. Reliquorum ordinum nomina eis tribuuntur, non tamen nomen *hierarchiæ ;* quia *hierarchia* significat sacrum principatum.

Nota 2 : Inter dæmones non solum est variorum ordinum destinatio, et essentialis naturalium perfectionum differentia, sed etiam subordinatio secundum potestatem superiorem quorumdam in alios ; et quidem quoad prælaturam unius in cæteros, videtur res certa de fide : nam Matth. II, 34 ; XII, 24 et Marc. III, 22 ; Luc. XI, 15, objiciebant Christo Judæi, In Beelzebub principe dæmoniorum ejicere dæmonia : quæ verba ostendunt aliquem dæmonem æteris superiorem, ad cujus nutum exirent de orporibus obsessorum, si ex pacto cum aliquo dæmone inito ipse juberet ; et is videtur esse quem Christus vocat *principem hujus mundi* (*Joan.* XIV, 30 ; XVI, 11). Quod magis declaravit sic : *Si Satanas in se ipsum divisus est, quomodo stabit regnum ejus ?* (*Luc.* XI, 18) ; ubi supponit dæmones regnum unum componere cui præest aliquis ut rex : ideoque dicitur de igne inferni : *Qui paratus est diabolo et angelis ejus* (*Matth.* XXV, 41), id est ejus subditis.

Dico 1 : Hunc principatum Beelzebub, seu supremi angeli Luciferi in angelos suos, non ita esse naturalem, ut vel ab illius essentia per modum proprietatis connaturalis quasi profluit, vel in solo jure naturali, naturæ angelicæ consentaneo fundetur, ut videtur sentire D. Thomas dicens hunc principatum fundari in naturali perfectionis ordine, quem ille princeps habet respectu aliorum, ideoque in eos ex natura dominari, quia essentialiter et naturaliter illis perfectior est : ita D. Thomas. Sed assertio probatur. 1° Inde sequeretur quod si isti mali angeli fuissent in pura natura creati, et in illo statu perseverassent sine et gratia et peccato, angelus in natura perfectissimus ex se fuisset rex aliorum ; quod videtur contrarium in hominibus et aliis rebus : alioqui quilibet inferior angelus ex natura rei tot haberet prælatos ac dominos, quot habet angelos in essentiali perfectione superiores. 2° Sequeretur quod talis prælatio maneret adhuc post diem judicii ; et tamen glossa in I Cor. XV dicit quod tunc omnis prælatio inter angelos, homines, dæmones sit cessatura, quia non erit amplius necessaria. Deinde addo hunc principatum Luciferi non esse omnino tyrannicum, seu non esse fundatum in sola naturali potestate cogendi inferiores per vim et injuriam ad sibi parendum ; etiamsi omnes juncti simul non videantur posse illi resistere, principatu eum privare, ligare in inferno, uti vult Guillelmus, vel sistere aut arcere illius impetum, utpote alterius rationis. Itaque :

Dico 2 : Hunc principatum dæmonis fundatum quidem esse in natura ipsorum angelorum, cum naturale sit res inferiores subdi superioribus, sed compleri partim ex communi consensu voluntario eorumdem angelorum qui elegerunt sibi Luciferum in principem, ut sentit etiam D. Thomas, partim ex ordinatione Dei sapientiæ ac providentiæ permittentis et dirigentis illum ad finem suæ gloriæ, et salutis hominum. Et probabile est non esse unum tantum supremum ducem, sed etiam plures subordinatos duces, qui aliis præsunt, sicut in exercitu ; et quosdam ad graviora et universaliora ministeria, alios ad privatas et leviores actiones deputari : *Adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum* (*Ephes.* VI, 12). Sicut enim Deus varia angelis distribuit munia ad custodiendos homines, ita Lucifer, qui divinitatem semper æmulatur, varia etiam officia suis ministris distribuit ad eos perdendos. Unde hæ subordinationes et prælationes non proveniunt præcise ex naturali perfectione uniuscujusque angeli, sed ex deputatione et distributione Luciferi ut supremi capitis ; nec ex electione communitatis dæmonum. Atque ita sub uno speciali duce aliquos deputat in talem locum, provinciam, etc., ut tentent vel de luxuria vel de avaritia, etc., uti quidam Patres censent ; alios deputat ad tales homines, communitates, regna impugnanda, superiores, vel inferiores pro negotii varietate.

Dico 3 : Sicut unusquisque homo habet unum bonum angelum, ita et unum malum ; ut communiter sentiunt Patres et theologi : *Datus est mihi spiritus Satanæ qui me colaphizet* (*II Cor.* XII, 7) ; *Diabolus stet a dextris ejus* (*Psal.* CVIII, 6). Lucifer enim æmulatur divinitatem et dæmones ad hoc sunt numero sufficientes, videturque hæc Luciferi deputatio fieri a principio conceptionis hominis, uti de angelis custodibus dictum est. Jam vero iste dæmon deputatus cum vincitur, potest recedere ad tempus vel sua propria voluntate, vel jussu Luciferi aut sui alterius prælati in pœnam suæ negligentiæ, vel Dei imperio : *Resistite diabolo, et fugiet a vobis* (*Jac.* IV, 7), scilicet ad tempus. Horum autem deputatorum pro unoquoque homine superiores angeli vel principes interdum immediate per se concurrunt cum illis ad tentandum hominem, ita ut dicat Scriptura unam legionem fuisse in uno homine, interdum mediate illos instruendo, hortando, mittendo, etc., sicut dictum est de bonis angelis.

TOMUS TERTIUS.

DE OPERE SEX DIERUM AC ANIMA.

TRACTATUS PRIMUS.

DE TOTIUS MUNDI CREATIONE QUATENUS SEX DIEBUS PERFECTA EST.

LIBER PRIMUS.

De mundo quatenus per veram et propriam creationem a Deo factus est.

CAPUT PRIMUM.

An mundus per propriam creationem acceperit esse.

Circa mundi exsistentiam varii fuerunt errores :

1. Aristotelis, qui tenuit mundum fuisse æternum, et per solam generationum et corruptionum successionem conservari, cujus axioma : *ex nihilo nihil fit*, loquendo generaliter est falsum; et Platonis, qui dixit Deum ex materia præjacente ac rudi mundum condidisse, adeoque non per propriam creationem, sed per quamdam formationem produxisse.

2. Eorum qui dixerunt res spirituales, v. gr. angelos, non fuisse a Deo creatos contra Symboli fidei articulum docentem Deum esse creatorem *visibilium omnium et invisibilium.*

3. Manichæi, qui posuit duo principia improducta et æterna, quorum unum appellavit bonum et alterum malum, dicendo malum deum creasse corpora ; et ante illum, Cerdonis, qui etiam duos deos, bonum et malum, introducebat, sed malum non tantum corporum, sed etiam omnium creaturarum auctorem faciebat; atque ante hos omnes, Gnosticorum, nempe Simonis Magi, Cerinthi, etc., qui licet dicerent Deum creasse angelos, tamen hunc mundum visibilem ab angelis esse creatum asserebant.

4. Origenis, qui dixit Deum non ex primaria intentione, corpora et visibiles creaturas produxisse, sed prius creasse animas ac creaturas spirituales; et occasione illarum peccati creasse corpora, quæ essent veluti carceres in quos animæ et spiritus peccantes detrudebantur, ut ibi punirentur aut purgarentur ; atque ita errabat credendo animas et angelos esse ejusdem naturæ, animas ante corpora creatas, et peccasse ante unionem cum corpore. Unde ex errore isto Origenis sequebatur etiam animam Christi ante unionem cum corpore peccasse, verumtamen hac in re oppositum docuit Origenes. Quare :

Dico 1 : Deus per veram ac propriam creationem, id est per effectionem ex nihilo, hunc mundum visibilem in ejus principio condidit. Est de fide, ut communiter docent theologi : *Ipse mandavit, et creata sunt* (*Psal.* XXXII, 9) ; et concilium Lateranense, cap. *Firmiter : Utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem, et corporalem, angelicam videlicet, et mundanam.* Et sic omnes intellexerunt istud verbum Gen. I, 1 : *creavit*, id est *ex nihilo produxit;* quamvis alibi posset intelligi in alio sensu, v. gr. pro *educere.* Dein si Deus res spirituales subsistentes potuit per creationem, seu *ex nihilo* producere multo magis corporales subsistentes, imo physica composita in sua prima et completa productione non possunt aliter fieri.

Dico 2 : Deus non per occasionem peccati, nec in pœnam spirituum qui peccaverunt, sed ex primaria sua voluntate ac intentione hunc mundum visibilem ac corporalem produxit, contra Origenem, supra.

Probatur : *In principio creavit Deus cœlum et terram* (*Gen.* I, 1), nempe ex sua primaria intentione, bonitate, liberalitate ; item concilium Lateranense, supra, cap. *Firmiter.* Et : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* (*Prov.* XVI, 4) ; sequeretur juxta Origenem quod sol et astra et elementa essent creata per occasionem peccati : et quod vita, non autem mors corporalis, esset pœna peccati contra Rom. V, 12, et I Cor. XV, 56. Deinde creatura corporalis per se bona est ac manifestat Dei bonitatem, sapientiam, potentiam ; ergo primario et per se propter hunc finem producta est vel immediate vel mediate. Dum autem dicitur : *Ignis,*

grando, etc., *ad vindictam creata sunt* (*Eccli.* XXXIX, 35), non id significat, quod fuerit hic primarius finis creationis eorum, sed quia ob malitiam hominum in istum usum a Deo assumuntur; et ita ignis inferni, *qui paratus est diabolo et angelis ejus* (*Matth.* XXV, 41), primario ad mundi perfectionem creatus est : et ex secundaria voluntate Deus illo utitur ad peccati punitionem.

Dico 3 : Deus solus fuit primum et proximum principium creans hunc mundum corporeum quoad omnia illa quæ per veram creationem seu ex nihilo fiunt. De fide : soli enim Deo tribuit Scriptura cœli ac terræ creationem; item symbola, concilia, Patres, qui inde probant Verbum divinum esse verum Deum, quia omnium creator : *Omnia per ipsum facta sunt* (*Joan.* I, 3). Virtus enim creandi per modum causæ principalis excedit cujusvis creaturæ capacitatem. Et licet in Gen. I ponatur *Elohim*, id est Deus in plurali, ponitur tamen *creavit*, indicans unicum esse creatorem; quia Hebræi sæpe ponunt plurale pro singulari : vel istud *Elohim* in plurali significat Trinitatem, et *creavit* unitatem Dei. Non ergo ibi comprehenduntur angeli tanquam cœli ac terræ creationis cooperatores.

CAPUT II.

An Deus in principio temporis cœlum ac terram creaverit.

Dico 1 : De fide est universum mundum non esse æternum, sed habuisse suæ creationis suique *esse* principium. Scriptura enim ait Deum fuisse, quando mundus nondum erat : *Ante mundi constitutionem* (*Ephes.* I, 4); *Antequam quidquam faceret a principio* (*Prov.* VIII, 22). Ita definitum est in concilio Lateranensi; ita et Patres.

Dico 2 : Potest demonstrari esse possibile ut omnes mundi res in tempore inceperint, contra Aristotelem. Potuit enim ab æterno habuisse Deus propositum res creandi in tali puncto, et perseverante ea voluntate seu proposito sine ulla sui mutatione postea eas creasse : cum ex parte rei creandæ non sit repugnantia; et causa potest esse prior suo effectu reali duratione, licet hæc duratio non sit tempus physicum cœli motus. Spatium autem illud ante mundum exsistens non est vacuum, quia vacuum est superficies realis non repleta et apta corpore repleri; sed est spatium imaginarium.

Dico 3 : Potest etiam demonstrari mundum hunc visibilem non potuisse esse æternum quoad generationum et corruptionum successiones : quia non potuit species, v. gr. hominum (et idem de aliis speciebus), tota transire a non esse ad esse per generationum successionem, sed opus fuit ut in aliquo individuo inceperit accipere esse, seu exsistentiam actualem per creationem. Oportet enim necessario pervenire ad aliquam generationem factam ab homine qui non sit genitus ab alio homine, sed a prima omnium causa seu a Deo productus sit immediate. Si autem ponatur iste primus homo creatus ab æterno, ergo inter eum et ejus filium intercedet infinita duratio imaginaria seu æternitas. Pater enim et Filius in creatis non possunt simul duratione incipere; si Pater fuit creatus ab æterno, ergo Filius est in tempore genitus, adeoque inter utrumque æternitas : idem probatur de continuo cœli motu.

Dico 4 : Non potest evidenter demonstrari nullam mundi rem sive spiritualem sive corporalem fuisse creatam ab æterno; quia non est opus ut Deus creator duratione præcedat rem quam creat, sed sufficit ut eam præcedat naturæ ordine. Tamen :

Dico 5 : Efficaciter ostendi potest omnes mundi res fuisse creatas in tempore : quia sic evidentius ostendunt suam dependentiam a supremo ente, ut exsistere valeant; sicque clarius patet Deum libere, non necessitate, eas creasse. Deinde cum omnis creatura sit mutabilis saltem secundum aliquid, et æternitas sit immutabilis, ideo non est ejus naturæ consentaneum esse æternam. Insuper præter fidei nostræ testimonia, multa sunt alia testimonia et indicia quæ probant mundi res esse creatas in tempore, v. gr. historiæ regnorum, gentium, etc. Sed efficaciter et de fide probatur ex Gen. I, 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Quia ista verba simpliciter hunc sensum indicant, maxime cum sint historica, sicque Patres intelligunt; et concilium Lateranense dicit *ab initio temporis* Deum condidisse mundum. Unde etiam illi, qui volunt ista verba Genesis litteraliter significare res, quas Deus *in principio*, id est primum et ante omnia alia creavit, fuisse cœlum ac terram, etiam temporalem mundi creationem subintelligunt, vel saltem non excludunt : uti nec eam excludit expositio quorumdam Patrum dicentium istas voces in *principio* significare *in Filio*, *Verbo*, *sapientia*, sive per Filium, aut Verbum per quod cœlum ac terra creata sunt. Hic enim sensus vel est allegoricus, vel si sit litteralis a Spiritu sancto intentus, est reconditus ita ut non excludat historicum ac historiæ veritatem.

CAPUT III.

An cœlum æthereum fuerit in principio temporis creatum.

Nota : Triplex est cœlum : empyreum seu locus beatorum; aereum seu elementum aeris; et æthereum, seu spatium continens omnia corpora simplicia, quæ sunt inter cœlum empyreum et aereum.

Dico in primo creationis mundi instanti creata fuisse omnia cœlestia corpora mobilia a primo mobili usque ad ultimam lunæ sphæram inclusive, id est cœlum æthereum, non excludendo cœlum empyreum, de quo in capite sequenti. Ita communiter theologi. Probatur : Quia nihil fecit Deus per veram creationem, nisi id quod fecit in primo instanti; cætera enim omnia eduxit ex materia præjacente. Atqui dicta corpora cœlestia utpote incorruptibilia et inalterabilia natura sua, sunt ingenerabilia ex præjacente materia. Ergo sunt producta per veram ac propriam creationem : maxime cum per nomen *cœli* passim intelligantur ista corpora cœlestia, et rarius

cœlum empyreum; adeoque dum dicitur, *creavit cœlum*, intelligitur saltem etiam istud cœlum æthereum uti multi Patres sentiunt. Hinc sequitur per nomen *cœli* ibi non significari materiam informem, ex qua postea formati sunt orbes cœlestes; quia talis materia non potest proprie dici *cœlum*.

CAPUT IV.

An nomine cœli *in principio creati significetur etiam cœlum empyreum.*

Dico 1 : Certum est juxta communem Ecclesiæ sensum supra aut ultra primum mobile seu omnes cœlos mobiles dari aliud cœlum immobile lucidissimum, beatorum domicilium, dictum empyreum non ab igne, sed a splendore. (Beda, Strabo, Rabanus, etc.) Et videtur id intelligere Scriptura, dum ait : *Dominus in cœlo paravit sedem suam* (*Psal.* CII, 19); *Cœlum cœli Domino* (*Psal.* CXIII, 16). Deus enim deputavit specialem locum damnatis, ergo et speciale cœlum pro beatis; maxime pro Christo, quem non decet semper moveri cum aliquo cœlo mobili, illudque auget totius mundi decorem, complectens extremitatibus immobilibus totum mundum corporeum.

Dico 2 : Cœlum empyreum non est æternum, contra Augustinum, Eugubinum, qui refertur docuisse cœlum empyreum esse quidpiam æternum et increatum; id est lucem quamdam manantem ex Dei essentia, etc. Si enim per istam lucem intelligat aliquid distinctum a Divinitate, æternum et increatum, est hæresis; si illam non distinguat a Divinitate, ineptissime contra omnium sensum vocat illam cœlum empyreum.

Dico 3 : Cœlum empyreum nec ante nec post mundum visibilem, sed simul cum eo creatum fuit: *In principio creavit Deus cœlum et terram* (Gen. I, 1), nempe cœlum empyreum cum aliis cœlis et terram simul. Basilius illud posuit hoc mundo antiquius, sensitque creatum fuisse ante omnia visibilia. Sed omnes contrarium sentiunt; et probatur ex Scriptura et ex concilio Lateranensi, cap. *Firmiter* dicente : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul:* nempe statim in principio pro angelis cœlum empyreum, et pro homine futuro terram creavit, loca eorum habitationis futuræ.

Dico 4 : Quamvis ex illis verbis Gen. I, 1, *creavit cœlum*, per se spectatis non possit evidenter ostendi cœlum empyreum dari aut creatum esse, tamen supponendo aliunde illud dari, videtur longe verius ibi sub nomine *cœli* esse comprehensum a Moyse dicente : *Creavit Deus cœlum*, id est *omne cœlum*, tam visibile quam invisibile, ad dandam Hebræis cognitionem unius creatoris *visibilium omnium et invisibilium*; et quamvis empyreum ob distantiam videre non possimus, tamen per se est visibile ac lucidum. Ita communiter Patres ac theologi.

CAPUT V.

De natura cœli empyrei.

Dico 1 : Probabilius censeo cœlum empyreum esse compositum ex materia ac forma; et quidem quoad ejus *materiam*, cum juxta D. Thomam materia cœlestis sit diversæ rationis ab elementari, probabiliter ista cœli empyrei materia est ejusdem generis cum cœlesti, sed diversæ ac perfectioris speciei, eo modo quo in pura materia species esse potest : ex sua enim natura est ad nobiliorem formam determinata; et juxta Abulenm est alterius rationis : hic tamen excedit dicendo empyreum non tantum non esse de materia aliorum cœlorum, sed nec de materia; nisi intelligat non esse formatum de materia præexsistente, ex qua formatos esse alios cœlos ipse sentit. Quoad vero *formam*, non est anima; nullum enim cœlum est animatum.

Dico 2 : Empyrei proprietates sunt hæ : 1° Est incorruptibilitas; 2° immobilitas, sive non movetur, sic tamen ut non esset contra ejus naturam moveri in gyrum, ut alii cœli; sed hoc superfluum, nec ejus fini consentaneum. 3° Est soliditas contra Malonium, qui vult illud esse fluidum : iste enim fluxus et refluxus repugnat ejus immobilitati ac quieti. 4° Quoad ejus influentiam in alia corpora vel in hæc inferiora, emittatne ex se lumen an aliam qualitatem, non constat. Non ideo tamen negare debemus omnem omnino ejus influentiam, quam alii admittunt, alii rejiciunt. Patet enim in rebus quæ nobis sunt viciniores inesse plures agendi virtutes quas ignoramus; hinc possumus colligere corpus tam nobile non carere omni virtute agendi; ideoque D. Thomas ait influxum habere in cœlum sibi proximum, et cooperari ad universi mundi perpetuitatem ac stabilitatem. Sed probabiliter non influit in hæc inferiora, nisi forte cooperando aliis cœlis et astris. Quod autem quidam dicunt habiturum specialem influentiam in beatorum corpora, incertum etiam, si intelligatur de influentia distincta ab emissione specierum intentionalium. Beati enim recreabuntur illius cœli splendore ac decore corporaliter viso, a quo species recipient.

CAPUT VI.

An in his verbis : In principio creavit Deus cœlum, *angelorum etiam creatio comprehendatur.*

Dico 1 : Certum est Moysem nomine *cœli* ibi non significasse solos angelos; quia verba Scripturæ sunt in proprio sensu accipienda, quando evidens ratio vel auctoritas non impellit ad tropice sumenda.

Dico 2 : Quamvis Moyses non explicite narraverit, implicite tamen sub nomine *cœli* angelorum creationem comprehendit: sub nomine enim *cœli* comprehenduntur ejus habitatores et totus ornatus; nec id est contrarium quibusdam Patribus, qui dicunt Moysem nullam fecisse de angelorum creatione mentionem; id est expressam, non implicitam. Hic enim modus loquendi frequens est in Scriptura, comprehendendo sub nomine *cœli* et *terræ*, omnia quæ in eis sunt (*Act.* XVII; *Psal.* XXXII, LXVIII, LXXXVIII, CXX). Moyses autem claram de eis mentionem facere prætermisit, non quia timebat ne Hebræi illos cultu idololatrico tanquam deos colerent : sæpe enim

alibi eorum meminit, v. g. cherubini ante paradisum collocati (*Gen.* III, 24), angeli occurrentis Agar (*Gen.* XVI, 7), trium angelorum apparentium Abrahæ (*Gen.* XVIII, 2), etc., sed quia satis eos exprimebat sub nomine *cœli;* et familiaris erat in populo Hebræo eorum notitia ex majorum traditione, uti et venturi Messiæ ac peregrinationis Abrahæ, Isaac et Jacob, etc.

CAPUT VII.

An aer fuerit simul cum cœlo creatus, et sub nomine cœli *comprehendatur.*

Dico tanquam probabilius, aeris elementum in propria forma ac substantia completa simul cum cœlis creatum fuisse, et sub nomine *cœli* comprehendi; quia aer pertinet ad mundi integritatem, estque ingenerabilis, adeoque postulans fieri per creationem (idem dicendum de elemento ignis, si detur simplex in propria sphæra supra aerem, quod multi negant, ideoque omittimus). Deinde dicitur : *Tenebræ erant super faciem abyssi* (*Gen.* I, 2), seu super convexum aquarum ; ergo illæ tenebræ erant in corpore diaphano, distincto ab aqua et ei contiguo, nempe in aere qui dicitur : *Spiritus Domini ferebatur super aquas* (*Ibid.*) ; id est, juxta Tertullianum, Theodoretum, Diodorum, Basilium, Athanasium, etc., elementum aeris. Ferebatur autem super aquas : id est se ferebat, non se movendo, sed quasi portando et sustinendo se ipsum super aquas. Hæc expositio litteralis videtur præferenda aliis, quæ per *Spiritum Domini* intelligunt vel Spiritum sanctum, vel vim divinam aquis inditam, et rerum ex aquis producendarum effectricem, vel, etc. Aer autem vocatur *spiritus Domini,* id est magnus, perfectus, a Deo creatus ; sicut dicitur *mons Dei :* aer enim seu ventus sic sæpe in Scriptura vocatur : *flavit spiritus ejus* (id est Domini) *et fluent aquæ* (*Psal.* CXLVII, 18). Deinde *spiritus* sumptus pro aere quadrat Moysis narrationi referentis corpora, quibus mundus in principio compositus fuit, nempe cœlos, infra cœlos aerem, infra aerem aquas, infra aquas terram. Jam vero aer melius sub nomine *cœli* quam *terræ* intelligitur comprehensus ; quia aer sæpe vocatur cœlum, nunquam terra.

CAPUT VIII.

An in principio temporis simul cum cœlo creatum sit elementum aquæ et terræ.

Præmittendæ sunt variæ opiniones, tum de substantia terræ, tum de ejus informitate. Quoad *terræ substantiam :* 1° quidam censent totam omnium corporum cœlestium, terrestrium, simplicium, mistorum materiam, prius creatam ex nihilo fuisse informem, sub nomine *cœli* et *terræ,* quia ex illa educendi erant ac formandi cœli ac terra. Fere solus Augustinus hanc explicationem affert et non rejicit. Rejicienda tamen videtur. 2° Alii dicunt nomen *cœli* ibi significare cœlum empyreum ex nihilo perfecte creatum, et nomen *terræ* significare prædictam informem materiam, ex qua ipsum terræ elementum, reliqui cœli, elementa, et reliqua omnia corpora formata sunt. 3° Alii denique dicunt quod ibi per nomen *terræ* intelligatur materia informis omnium rerum sublunarium, adeoque et ignis, et aeris, etc. Ideoque dicitur Gen. I, 2: *Terra autem erat inanis et vacua.*

Quoad *terræ informitatem :* 1° Aliqui dicunt hanc fuisse materiam omni forma substantiali carentem cum sola quantitate absque alio accidente realiter ab ipsa quantitate distincto. 2° Alii licet dicant materiam tunc caruisse specificis formis substantialibus et accidentalibus, tamen ei attribuunt genericam seu communem substantialem corporeitatis formam, ac quantitatem sine alia pulchritudine aut perfectione: ita Abulensis. 3° Alii confitentur quidem elementa non caruisse tunc propriis et specificis suis formis substantialibus, sed informitatem accidentalem in hoc ponunt, quod non fuerint locis distincta et ita inter se secundum minimas quasdam particulas commista, ut discerni non possent, sicut terra, aqua et aer in cœno confusa inveniuntur. Jam vero :

Dico 1 : De fide est materiam primam, quæ est essentialis pars substantiæ corporeæ, a Deo esse creatam in illo primo momento in quo creavit cœlum ac terram, adeoque non esse coæternam Deo, utpote creatam ; insuper addo non solum non esse æternam, sed nec anteriorem cœlo ac terra, duratione reali. Id patet ex Patribus et ratione naturali.

Dico 2 : Materiam primam in primo suæ creationis instanti non caruisse omni forma substantiali, ac proinde nomine *terræ* non significari prorsus informem rerum generabilium seu sublunarium materiam omni forma substantiali carentem. Idem intellige de nomine *cœli :* ita D. Thomas, etc. Alioqui cœlum et terra essent ex materia præjacente producta, et non ex nihilo, contra id quod II Machab. VII, 28, dicitur : *Ex nihilo fecit illa Deus :* ita et Patres communiter. Quia materia sine miraculo non potest esse aut conservari sine forma a qua dependet, sicut accidens a subjecto.

Dico 3 : In principio creationis cœli ac terræ, non fuit creatum corpus sub generali corporis ratione abstracta ab omni corporis specie ; id est non fuit creata materia cum sola substantiali corporeitatis forma, separata ab omni specifica substantialis formæ differentia : D. Thomas, etc. : quia nomen *terræ* significat certum corpus ab aliis distinctum, non abstractum ; imo tale corpus abstractum ab omni specifico corporis gradu est impossibile.

Dico 4 : In illo igitur principio Deus verum ac specificum terræ elementum ex nihilo produxit, id est simul ejus materiam ac formam substantialem : id enim proprie Scriptura significat ; et dum ait : *Vocavit Deus aridum terram* (*Gen.* I, 10), intelligit eamdem esse terram, quam ex nihilo produxerat Deus.

Dico 5 : In eodem principio verum aquæ elementum in propria forma et loco creatum est, in isto

enim principio dicitur : *Spiritus Domini ferebatur super aquas* (*Gen.* I, 2); ergo jam erant aquæ. Licet enim in his verbis : *Creavit Deus cœlum et terram*, non exprimatur aqua, tamen sub extremis cœlo ac terra intermedia aqua et aer intelliguntur. (Basilius, etc.) Unde infertur aquam, quæ tunc cooperiebat terram, non fuisse tenue corpus per modum vaporis aut nebulæ, sed verum aquæ elementum ; nec replevisse totum spatium quod inter empyreum et terram interjacet, ut quidam volunt, sed illud solum, quod inter convexam terræ, et concavam aeris superficiem intercedit. *Tenebræ autem erant super faciem abyssi* seu aquas, *eratque terra inanis et vacua* ornatu ac pulchritudine : hinc poterat dici informis accidentaliter seu deformis ob obscuritatem et ornatus vacuitatem ; quia ista informitas non erat in partium integrantium elementorum permistione, ut jam dixi.

CAPUT IX.

An simul cum cœlo, terra, reliquisque elementis sit etiam creatum tempus.

Dico 1 : Duratio aliqua fuit aliquo modo concreata cum cœlo et terra ; duratio enim realis comitatur intrinsece et indistincte omnis rei exsistentiam, eaque fuit principium omnis durationis creatæ : vel *negative*, quia ante illam nulla duratio creata præcessit ; vel *positive*, quia fuit initium durationis rerum permanentium, tunc absolutum.

Dico 2 : Aliquod initium tam negativum quam positivum proprii temporis, id est significantis durationem realem, quæ habet successionem, concreatum fuit cum substantiis in principio creatis ; imo probabiliter dici potest concreatum ac tunc incepisse tempus consistens in motu physico ac cœlesti : nempe motum localem corporum in principio creatorum ab illo primo instanti incepisse, v. gr. motum primi mobilis.

CAPUT X.

An omnia mundi corpora, etiam mista, in eodem momento simul fuerint cum cœlo et elementis facta, an vero successive per plures dies.

Dico 1 : Quæ in primo capite Genesis sex diebus facta esse narrantur, non sunt omnia simul in principio creationis cœli ac terræ facta. Ita communiter Patres præter Augustinum dicentem omnia fuisse simul, non successive, creata, quamvis alicubi videatur mista excipere. Ante Augustinum, idem docuerat Philo Judæus et Clemens Alexandrinus ; sed *probatur* ex ipsa Genesis (I, 2, 3) historia : *Erant tenebræ*, dein *Facta est lux ;* prius ergo tenebræ, postea lux ; tenebræ enim et lux non sunt simul in eodem loco. Terra aquis cooperta non apparebat, postea apparuit ; erat vacua, postea plena plantis : in his habetur necessario successio realis durationis. Dicitur : *Homo non erat qui operaretur terram* (*Gen.* II, 5); ergo terra et paradisus terrestris prius fuit quam homo. Deinde Eva fuisset creata simul cum Adamo, et tamen dicitur formata ex Adæ costa. Ergo res mundi successive creatæ sunt.

Dico 2 : In primo creationis instanti nihil simul factum est, nisi cœli et elementa cum suis locis ac proprietatibus, angelos sub cœlis comprehendendo. Cœli enim elementa sunt corpora simplicia per se primo ad mundi constitutionem spectantia, et quasi connaturaliter exigentia ex nihilo fieri ; mista autem et eorum accidentia, ex iis educta fuerunt. Hinc colligitur : 1° cœlum empyreum immobile, aliosque cœlos mobiles, terram, aquam quæ in principio terram totam cooperiebat, aerem, ignem fuisse in locis, in quibus usque hodie permanent, creata. 2° Ea fuisse creata sphæricæ figuræ, ipsumque etiam cœlum empyreum, ut probabilius creditur : cum enim inferior ejus superficies sit concava, ergo et superior convexa, quamvis supra hanc non repugnet dari planum. 3° Cœlos et elementa tunc habuisse omnes et solas proprietates in primo instanti concreatas, quæ ita sunt illis connaturales ut vel ab intrinseca essentia dimanent, vel ita sint illis necessariæ ut sine illis in sua natura exsisterent imperfecta, aut monstruosa. 4° Materiæ substantialem informitatem non fuisse priorem tempore sua forma specifica, sed tantum ordine naturæ : in cœlis nulla omnino fuit ; in terræ autem et elementorum materia, quæ in primo instanti non fuit formata formis mistorum quibus formabilis erat et post formata est, præcessit quidem tempore aliqua informitas. Sed licet ista formata fuerit in se substantialis, respectu tamen materiæ fuit quasi accidentalis, utpote indifferentis ad has vel illas formas recipiendas, adeoque accidens illi, vel hac vel ista formari, uti et carere. Deinde informitas accidentalis, si agatur de accidentibus quæ sunt rerum connaturales proprietates, præcessit tantum natura, non tempore ; si agatur de accidentibus contingentibus, v. gr. de ornatu, pulchritudine, terræ vestitu, etc., hæc tempore etiam præcessit. Unde dum dicitur : *Creavit omnia simul* (*Eccli.* XVIII, 1), id est omnia, nullo excepto, Deus creavit ; vel omnia quæ per veram creationem ex *nihilo fecit*, eodem momento fecit. Similiter intelligitur de sola vera creatione, dum dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram* (*Gen.* I, 1); non de aliarum rerum eductione. Deus autem voluit sic successive mundum condere, ut forte melius ostenderet tum potestatem, tum sapientiam, tum dominium ; vel propter aliud sibi soli notum.

CAPUT XI.

An sex dies creationis mundi fuerint naturales seu materiales, an vero spirituales, seu intelligibiles.

Nota : Proponitur hoc dubium ob D. Augustinum propendentem in sententiam quæ affirmat opera istis sex diebus producta, non fuisse per temporis successionem, sed simul condita ; ideoque coactus est illos sex dies in mentibus sanctorum angelorum collocare, ac proinde distinguere juxta quemdam ordinem dignitatis rerum, quæ in iis factæ narrantur, non juxta ordinem prioris et posterioris in du-

ratione; et fundatur in duarum cognitionum distinctione, nempe vespertinæ et matutinæ, quas ipse ponit in mentibus angelicis, de quibus nunc dicemus. Quare

Dico 1 : Juxta Augustinum est tantum una angelorum de rebus creatis scientia *matutina*, contra Scotum et Bonaventuram, qui ponunt duplicem; et contra Ægidium, qui præter matutinam et vespertinam addit meridianam seu cognitionem creaturæ in Verbo per visionem beatam. Matutina ergo, juxta Augustinum, est visio rerum creatarum in Verbo : quia juxta eum videntur per illam res in rationibus suis per quas fiunt, id est in arte divina, ergo per visionem beatam.

Dico 2 : Cognitio *vespertina* est cognitio creaturarum in suo proprio genere : qualis est in angelis illa quam de creaturis habent per proprias earum species, et unica quidem, juxta Augustinum, respectu ejusdem objecti; sed multiplex vi istius vocis *vespertina*. Quævis enim rerum cognitio extra Verbum, v. gr. infusa, acquisita, experimentalis, denique omnis quæ non attingit gradum lucis gloriæ, potest dici vespertina seu minus lucens.

Dico 3 : Augustinus non distinxit cognitionem matutinam et vespertinam in materiali rerum creatarum aut creandarum objecto, adeoque in rebus cognitis utraque convenit, sed in medio ac modo seu actu eas cognoscendi; respectu ergo singularum creaturarum distinguit unam vesperam et unum mane, unde conficit unum diem sic : angelus cognoscendo se in se, facit primam vesperam; cognoscendo se in Verbo, facit primum mane, et ex utroque fit primus dies. Deinde cognoscendo firmamentum in ipsomet, fit secunda vespera, et cognoscendo illud in Verbo, fit secundum mane : unde completur secundus mundi dies; atque ita de reliquis. Hinc infertur non posse in Deo distingui cognitionem vespertinam a matutina, nec in ipsamet visione beata, quatenus terminatur ad Deum ut objectum primarium, et ad creaturas ut secundarium; utpote unica visio lucidissima.

Dico 4 : Angeli non habuerunt cognitionem matutinam in primo creationis instanti : ideo prius et reali duratione et natura habuerunt naturalem cognitionem suæ substantiæ, Dei, et forte aliarum rerum, quam has in Verbo viderint; quia tunc non habebant claram Dei visionem, adeoque non videbant se, firmamentum, terram, etc., in Verbo, sed in ipsismet et in proprio genere : id est habebant vespertinam illarum rerum cognitionem; adeoque hæc non tantum natura, sed etiam duratione præcessit matutinam, juxta ea quæ supra diximus de instantibus angelicis, quamvis etiam cum ea in compositione unius diei simul fuerit.

Nunc ad quæstionem quales fuerint isti sex primi dies mundi, D. Augustinus, quia credidit omnia fuisse simul facta, dicit illos fuisse non dies naturales, sed intelligibiles, compositos ex vespertina et matutina angelorum cognitione sic : cognitio sui ipsius, est primus dies; firmamenti, secundus; terræ et maris, tertius; luminarium, quartus; volatilium et natatilium, quintus; bestiarum terræ et hominis, sextus, quia nimirum Deus illa fecit in mentibus angelicis per species intelligibiles et in repræsentativo seu intentionali *esse*, ac deinde in se ipso per visionem beatificam. Sed

Dico 5 : Litteralis Genesis sensus, de diebus naturalibus qui fiunt per spatium et durationem unius revolutionis primi mobilis, intelligendus est : ita Patres communiter. Primo enim erant tenebræ sensibiles, et postea facta est lux sensibilis; atque ex divisione hujus lucis a tenebris, non ex divisione inter angelos bonos et malos, ut vult Augustinus, factus est primus dies; ergo hic fuit verus dies naturalis ex successione lucis et tenebrarum consurgens; et sic de reliquis diebus. Deinde ille Augustini sensus est valde metaphoricus, nulla sufficienti ratione fundatus, supponens varia quæ non subsistunt, v. gr. omnia simul esse facta, continens difficilia explicatu et inusitatas metaphoras, nempe *mane et vespere* pro cognitione clara et minus clara : et juxta illum vix intelligitur quando singuli dies complcantur; nec ulla conveniens ratio numeri et ordinis sex dierum dari potest; nec septima sabbati, in quo Deus quievit ab operibus, dies distincta a præcedentibus diebus potest explicari; atque ita credendum est Moysem non istos spirituales, sed materiales et naturales dies intellexisse in illa historica creationis mundi narratione.

CAPUT XII.

An dies naturales creationis mundi reipsa sex fuerint, sicut numerantur in Genesi.

Nota : Cajetanus dicit omnia mundi opera facta fuisse simul in primo instanti diei naturalis, et recenseri sex diebus facta, non quia ita facta sunt, sed quia ita essent distribuenda, si per sex dierum spatium facta fuissent. Canus idem de simultate creationis intra unicam diem naturalem sentit; sed quoad eductivam productionem mistorum admittit aliquam successionem in partibus illius diei. Fundantur in his verbis Gen. II, 5 : *In die quo fecit Dominus cœlum et terram, et omne virgultum agri*, etc. Verumtamen

Dico : Sicut Moyses de die naturali locutus est, ita etiam locutum esse de vero sex dierum revera exsistentium et sibi succedentium numero, et in singulis istis sex diebus ea fuisse facta quæ narrat. Eadem enim ratio quæ probat eum locutum de uno vero et naturali die, etiam probat de sex veris et naturalibus. Dein dicitur Exod. XX, 9, 11 : *Sex diebus* (nempe naturalibus) *operaberis. . . . . sex enim diebus* (nempe etiam naturalibus) *fecit Dominus cœlum et terram et mare et omnia quæ in eis sunt.* Omnes Patres ita istos sex dies intelligunt, et Ecclesia canit : *Primo dierum omnium quo mundus exstat conditus*, id est die Dominico, a quo usque ad Sabbatum seu septimum, in quo Deus requievit, sunt sex. Quoad vero memorata Scripturæ verba : *In die*

quo fecit Dominus, etc., præter alias expositiones, illa non designant unum certum diem, sed indefinite quemcunque diem, in quo aliquod ex istis operibus factum est, sive ille dies fuerit idem, sive diversus, sive unus, sive plures. Ponitur enim sæpe singulare pro plurali, et sæpe etiam accipitur dies pro indefinito, v. gr. : *Exsultavit Abraham ut videret diem meum* (*Joan.* VIII, 56); *In die salutis audivi te* (*II Cor.* VI, 2); *Juxta est dies perditionis* (*Deut.* XXXII, 35); *Posuit Deus luminare majus ut præesset diei* (*Gen.* I, 16).

LIBER II.

De singulorum sex dierum operibus, et de septimi diei requie.

—

CAPUT PRIMUM.

An lux primo die creata, spiritualis, an vero sensibilis fuerit.

Nota : Primo die mundi Deus produxit lucem dicendo *fiat lux* (*Gen.* I, 3), non voce sensibili, sed imperio interno spirituali quo efficaciter vocat ea quæ sunt; et eam divisit a tenebris. Hanc fuisse spiritualem et angelicam asserit Augustinus. Quamvis autem non satis constet quid Augustinus per hanc lucem spiritualem et angelicam primo die factam intellexerit, videtur tamen probabilius eum intellexisse de illuminatione supernaturali facta in sanctis angelis per infusionem luminis gloriæ et visionis beatæ, quam in ingressu beatitudinis acceperunt. Sed

Dico illam lucem fuisse sensibilem et materialem significatamque per hæc verba : *Fiat lux :* ita Patres communiter. Sex primi dies fuerunt sensibiles, ut supra diximus, ergo et lux sensibilis ex qua conficiuntur : item fuerunt sensibiles tenebræ quæ erant super aquas, ergo et lux quæ illas depulit. Deinde lux sensibilis est universale cœlorum, elementorum, omniumque rerum sensibilium decus, propriaque ac primaria vocis *lucis* significatio est lux sensibilis ac materialis.

CAPUT II.

Quænam fuerit illa sensibilis lux primo die creata.

Circa hanc variæ sunt opiniones :

1. Dicit lucem illam fuisse quidem entitative eamdem ac lucem solis, sed non fuisse tunc factam in ipso sole, utpote nondum exsistente quoad substantiam, neque illi inhærentem tanquam subjecto; id quod variis modis explicatur : quorum primus est illam lucem factam fuisse miraculose extra omne subjectum, et per se exsistentem : ita Basilius, Nazianzenus, Athanasius, Theodoretus, etc. Sed cur fingendum miraculum, si possit ea exponi sine illo ?

2. Dicit illam lucem creatam fuisse in corpore distincto a sole, quod vocant alii nubem lucidissimam, alii ignem, id est corpus lucidissimum ex materia elementari formatum, alii, corpus splendidissimum nobis ignotum. Dicuntque quarto die, quo factus est sol, istam nubem seu corpus lucidum fuisse totum dissolutum, vel illius quidem substantiam dissolutam, sed ejus lucem fuisse in sole inclusam et illi hodieque perseveranter inhærere; vel id corpus simul cum sole permansisse et adhuc durare comitando proxime et separatim semper solem, ob cujus fulgorem non apparet, seu forte in sole solisve cœlo inclusum tanquam gemmam in annulo; vel, ut sentit Pererius, non fuisse ex elementari materia formatum, sed globum cœlesti materia constantem, perpetuo duraturum, ex eoque factum solem non per mutationem substantialem, et per materiæ condensationem, figurationem, lucis accessionem. Contra hos dicendi modos variæ difficultates opponuntur : quarum tertia est illam lucem eamdem fuisse ac lucem solis, solisque corpori inhæsisse, et in ipso sole ita factam, ut prius solis subsistentia fuerit creata, nempe in primo creationis mundi instanti, et postea istam lucem in corpore solari factam ad pellendas tenebras, quæ erant super faciem abyssi. Sed contra hoc, varia etiam objiciuntur, v. gr. factum monstrosum solem sine luce, etc.

3. Docet illam lucem non fuisse lucem corporis illuminantis, sed illuminati seu lumen corporis illuminati immediate a solo Deo sine interventu causæ creatæ productum, id est non a sole productum utpote nondum exsistente, quamvis fuerit ejusdem rationis cum lumine quod nunc sol efficit in aere; potest enim esse idem effectus, licet non sit ab eadem causa. In hac sententia displicet quod dicat illud lumen corporum illuminatorum non fuisse solis illuminantis, sed immediate productum a solo Deo, et non a sole : cum enim in primo mundi instanti crearit Deus omnes cœlos, ut supra diximus, adeoque et cœlum solare cum ipso sole, tunc sol sua luce quam jam habebat, cœpit moveri et illuminare universum orbem et expellere tenebras nostri hemisphærii, creatus probabiliter in altero hemisphærio; vel in primo suæ creationis instanti non habuit Dei concursum ad illuminationem et tenebrarum expulsionem, utpote creaturæ non debitum juxta quosdam ad agendum ad extra in eodem instanti in quo ipsa fit : vel tenebræ super faciem abyssi præexsistentes ita erant densæ, ut tunc tantum potuerit illas suis radiis penetrare et dissipare, adeoque illa lux primo die facta nil aliud fuit, quoad suam entitatem, nisi lumen in aliis corporibus a sole illuminatis productum.

CAPUT III.

De loco et tempore in quibus prima lux incepit.

Quoad tempus : 1. Aliqui censent quod creatio cœlorum præcesserit tantum ordine naturæ, non reali duratione productionem lucis; quod dici non potest, quia veræ tenebræ, non imaginariæ.

prius reali duratione exstiterunt, quam lucis productio.

2. Alii dicunt lucem productam fuisse primo die post moram sex horarum, non mensuratam quidem motu solis, quia nondum erat cœli motus, sed mensurari aptam, seu talem, ut si fuisset diurnus tunc cœli motus, sex horas impendisset in percurrenda illa mora; sicut dum sol quievit (*Josue* x, 13), illa quies non potuit mensurari motu solis, tamen illius duratio apta fuit mensurari. Sed contra id objicitur, quod iste primus dies non habuisset mane, de quo tamen dicitur sicut de quinque sequentibus : *Factum est vespere et mane dies unus* (*Gen.* I, 5) ; et fuisset dissimilis diebus sequentibus, utpote sex horis minor : ac sol cœpisset tantum illuminare nostrum hemisphærium in meridie sex horis post suam creationem ; etc.

3. Alii dicunt factam fuisse lucem post aliquam a mundi exordio temporalem durationem, actu vel potentia successivam ; quanta fuerit, nescitur. Unde

Dico, probabilius lux facta est immediate post primum instans creationis mundi seu intrinsece fieri cœpit : quia probabilius motus primi mobilis intrinsece factus est post istud instans immediate: ergo tunc nostrum hemisphærium cœpit illuminari a sole, sive prima dies solaris incepit extrinsece in ipso instanti creationis, cum Scriptura sic melius explicetur, et nulla sit necessitas prædictæ moræ. Potuit enim sol in tali situs dispositione creari, ut immediate post fieret ejus motus, et immediate ipse inciperet supra nostrum horizontem ascendere, et nostrum hoc hemisphærium illuminare.

Quoad locum aliqui putant lucem illam seu nubem fuisse creatam in meridie supra nostrum hemisphærium ; quod fieri non potest, quia primus dies incepit extrinsece in ipso creationis instanti, seu intrinsece immediate post illud. Unde

Dico solem fuisse creatum in parte orientali nostri hemisphærii statimque incepisse illud illuminare; atque ita primus dies fuit integer, factus ex vespere et mane, uti reliqui.

CAPUT IV.

Quænam fuerit aquarum divisio die secundo facta.

Hic agitur de aquis quæ sunt supra firmamentum ; in capite sequenti, de firmamento.

Variæ sunt circa hoc opiniones, quas non probamus, id est de aquis supra firmamentum.

1. Ait illas aquas supra firmamentum non esse corporales, sed spirituales : id est angelos, tropice dictos aquas cœlorum, vel quia ornant et quasi fecundant cœlos sicut aquæ terram, vel quia super cœlos discurrunt, sicut aquæ super terram : ita Origenes, Augustinus, etc. Sed ista metaphora est inusitata, etc. ; et videtur Augustinus postea id retractasse.

2. Docet aquas supra firmamentum esse corporeas, non autem elementares, neque ex aqua elementari factas, sed esse corpus cœleste ex cœlesti materia incorruptibili et solida non fluida factum per creationem, et vocari aqueum aut crystallinum propter similitudinem, exsistereque supra omnes cœlos infra empyreum. At contra : Aquam dici cœlum, videtur dissonum ; dein quomodo divisæ aquæ si jam istud cœlum erat creatum ? etc.

3. Admittit idem cœlum crystallinum, sed corruptibile utpote ex aqua, quæ in principio totum spatium usque ad empyreum cœlum replebat, simul cum firmamento, quod nunc stellatum vocamus, hoc secundo die productum, et per utriusque productionem aquas veras ab aquis veris fuisse divisas, nempe aliquas mansisse supra firmamentum, alias infra. In hoc etiam occurrunt multæ difficultates.

4. Antiqua, a multis Patribus, Justino, Ambrosio, Basilio, Chrysostomo, Hilario, Hieronymo, etc., secuta, docet illas aquas vere elementares esse supra octavam sphæram cœlestem ; ibi quiescere, astrorum influentiam temperare : *Et aquæ omnes, quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini* (*Psal.* CXLVIII, 4) ; nempe ibi positæ ad laudem divinæ omnipotentiæ, ad exercitium fidei nostræ, ad temperandam ardentem cœlorum naturam, etc. Objici autem potest quomodo aqua tanta possit ibi detineri et quiescere, cum sit corpus fluidum ? Deinde esset ibi in statu violento, extra suum locum naturalem, et sine ullo necessario effectu. Atque inde sequeretur unicum cœlum empyreum sine aliis cœlis in principio fuisse creatum, quod supra rejecimus. Unde

Dico aquas, quæ supra cœlos sunt veræ et elementares, eas exsistere non supra cœlos æthereos, sed supra cœlum aereum, id est in superiore regione aeris, nempe aquas nubium, et ejusmodi aerearum impressionum : ita Beda, etc. Augustinus ait id laudabiliter excogitatum, et credi posse ; et ut probabile amplectitur D. Thomas. Nubes enim et superiores aeris vapores sæpe Scriptura vocat aquas : *Qui aquas appendit*, etc. (*Job* XXVIII, 25) ; *Qui ligat aquas in nubibus* (*Job* XXVI, 8) ; *Vox Domini super aquas, Deus majestatis intonuit* (*Psal.* XXVIII, 3) ; et sic facillime verba Genesis explicantur dum dicitur : *Qui tegis aquis superiora ejus* (*Psal.* CIII, 3), id est aeris. Et dum dicitur : *Aquæ omnes, quæ super cœlos sunt* (*Dan.* III, 60), ponitur plurale *cœlos* pro singulari. Nullus dignitatis aut superioritatis ordo servatur in psalmo CXLVIII.

CAPUT V.

De firmamento quod divisit aquas ab aquis.

Nota : Juxta dicta in capite præcedenti alii cœlum æthereum, alii cœlum stellatum, alii omnes cœlos mobiles hoc nomine *firmamenti* intelligi dixerunt, adeoque istud firmamentum, quod dicitur hoc secundo die factum, vel solummodo fuisse quoad aliquam novam qualitatem, v. gr. influentiam et firmitatem ; vel quoad substantialem formam ex aquea materia, aut alia subtili productum fuisse. Censent enim totum spatium a supremo cœlo usque ad terram plenum aquis fuisse, et secundo mundi

die Deum ex aquis in medio loco collocatis firmamentum seu congeriem cœlorum mobilium efformasse, atque ita aquas ab aquis divisisse juxta hæc : *Fiat firmamentum in medio aquarum* (*Gen.* I, 6). Sed contra : Diximus supra cœlos astrorum aut mobiles, nullas esse veras aquas, omnes cœlos in primo instanti ex nihilo fuisse creatos. Unde probabilius :

Dico firmamentum hoc die factum inter aquas, esse aerem, seu aeris aliquam regionem, vel mediam supra quam surgunt vapores et exhalationes, vel potius infimam infra quam sunt aquæ, vel utramque. Unde dicuntur aves in cœlo volare ; nec ullum aliud corpus potest dici aquas ab aquis dividere. Hanc sententiam magis approbant D. Thomas, Durandus, Cajetanus, Lorinus, etc. Nec hoc nomen *firmamentum* parit difficultatem, quia ista vox *firmamentum* non tantum significat corpus solidum, densum, durum instar crystalli, sed Hebraice significat maxime extensionem juxta hoc : *Extendens cœlum sicut pellem* (*Psal.* CIII, 2) ; et dicitur Deus posuisse aves *sub firmamento cœli* (*Gen.* I, 20). Dein nec dicitur firmamentum duntaxat ob firmitatem in duritie, densitate, incorruptibilitate, sed etiam ob firmitatem in sua spissitudine, in capacitate continendi firmiter aquas, seu vapores et nubes in suo situ firmo, etc. : *Firmavit orbem terræ* (*Psal.* XCII, 1). Quia autem diximus supra, creatum fuisse in primo instanti aerem, qui hic vocatur *firmamentum*, non intelligitur hoc die secundo esse factus quoad substantiam, per hæc verba : *Fiat firmamentum in medio aquarum* (*Gen.* I, 6), sed accepisse statum et munus firmamenti ; quia hoc die magna aquarum terrestrium portio elevata est usque ad secundam aeris regionem, sicque divisæ aquæ ab aquis, aerque interpositus, ceu terminus separans aquas pluviales a terrestribus, factus est secundum quid in esse firmamenti seu termini *intransgressibilis*, ut ait Augustinus. Qui vero censent hoc secundo die aerem fuisse factum quoad substantiam, dicunt totum spatium a terra usque ad lunam primo die non fuisse plenum aere, igne, aqua, sed tenui vapore medio inter aquam et aerem ; et ex hac nebulosa materia facta tria elementa, aerem, ignem, aquam : et contra, Scriptura dicit aquas jam præexstitisse. Quomodo autem tam cito isti vapores et nubes potuerunt elevari, hoc facile potuit fieri a Deo auctore naturæ sine solis virtute, et manere in aere sine pluvia, maxime cum dicatur : *Nondum pluerat Deus super terram* (*Gen.* II, 5). Et : *Qui ligat aquas in nubibus suis* (*Job* XXVI, 8) ; non ergo hoc die aer fuit tantummodo designatus et destinatus, ut esset locus naturalis in quo pluviales aquæ generarentur, sed jam habuit aquas, et forte pluit super aquas, non terram, sive deciderunt pluviæ superiores super inferiores, non super terram quæ erat aquis cooperta.

CAPUT VI.

Quomodo tertio die aquæ in locum unum congregatæ sint, et apparuerit terra.

Duo hoc die fecit Deus, congregationem aquarum et productionem vegetabilium ; de primo in hoc capite agetur, de secundo in sequenti.

Dico 1 : Neque aquam, neque terram hoc die fuisse substantialiter productam, ut volunt Philo, Nyssenus, Abuleus, etc. Verba enim *congregentur aquæ, et appareat arida* (*Gen.* I, 9), significant et aquas et terram jam præexstitisse : nec pro aquarum congregatione ulla fuit per se necessaria substantialis mutatio, sed tantum localis cum aliqua congruenti alteratione admista.

Dico 2 : Congregatio aquarum, quæ totam terram cooperiebant, non fuit facta per elevationem aquarum in sublimiores aeris partes, ut possit terra cooperta apparere visibilis : quomodo enim tanta aqua poterat ascendere tam altum ; neque facta per solam compressionem aut condensationem aquæ, absque alio motu locali præter ipsum motum condensationis : tanta enim aquæ raritas quæ debuit præcedere, et tanta densitas quæ subsecuta esset, attulisset aquæ vel substantialem mutationem, vel præternaturalem statum. Sed aqua maris ita fuit a Deo in determinato terræ spatio conclusa, ut ibi naturaliter quiescat, nec possit supra, aut per terram se transferre : *Conclusisti ostiis mare*, etc. (*Job* XXXVIII, 8) ; potest tamen moveri ab extrinseco per ventos, et cœlorum influentias, etc.

Dico 3 : Congregatio aquarum, præcipue facta est locali aquæ maris motu per naturalem impetum, quem habet ad currendum deorsum, dum reperit viam expeditam. Probabilius enim est totum terræ elementum in principio fuisse omnino solidum sine concavitatibus, cum superficie ubique perfecte sphærica : hoc autem die Deum in terræ visceribus magnum sinum et concavitatem aperuisse, in quam statim aquæ se dimiserunt, sicque in unum locum congregatæ ; eodemque tempore montes et colles ex terræ visceribus erexisse, et totum terræ habitabilis situm mira varietate disposuisse ad utilitatem et commoditatem futurorum viventium et mistorum ; tuncque etiam insulas et alias particulares terræ concavitates efformasse.

Dico 4 : In aquæ et terræ elemento non parva facta est alteratio. Nam 1° *in aqua* facta est condensatio non propter loci angustias utpote amplissimi et a Deo conditi, sed propter hominis commoditatem, et propter mista, v. gr. ut esset aptior ad productionem, et conservationem piscium, et forte ad generationem fontium, nubium, ventorum, recipiendo melius astrorum influentias, aut melius suppeditando materiam ad hos effectus ; item ad navigationem, quia aqua crassa est gravior adeoque aptior ad sustentanda navium pondera. Probabilius etiam est tunc in ipsa aquarum congregatione statim a Deo maris aquam affectam esse salsedine terrestrium exhalationum interventu, non vero sensim

excitatis a sole exhalationibus cum humido aqueo : ideoque nomen *maris* ei inditum est, quia aquæ ejus *amaræ* sunt : *Congregationesque aquarum appellavit maria* (*Gen.* I, 10). Salsedo ergo non est aquæ intrinsece naturalis : unde non per separationem aquæ partium salsarum a dulcibus, relinquendo separatas, has dulces intra terram ad ejus conglutinationem et fecunditatem, ut voluit Philo, sed per novam aquæ alterationem Deus fecit maris salsedinem. 2° Item sine magna terræ alteratione ejus exhalationes non potuerunt ascendere et aquis immisceri ; uti nec fieri ejus concavitates.

Dico 5 : Concavitatum terræ ad congregandas aquas principalis auctor fuit Deus, et forte per angelorum ministerium, tanquam instrumentorum ; non ergo fuit sol attenuans aquam et calidissima ac potentissima virtute excitans terram, ut vult Eugubinus. Item ipsa aquarum confluentia localis ad terræ concavitates, non a vento, ut fingit idem Eugubinus ; sed vel ab angelis, vel a naturali aquarum gravitate, vel a propensione replendi vacuum, addito forte peculiari Dei adjutorio ad celeriorem exsecutionem, causata est.

Dico 6 : Exsiccatio terræ, non a sole, ut vult iterum Eugubinus, nec a vento urente, ut quidam putant, sed a Deo verisimilius facta est, ideoque facilius quod terra nondum esset fortasse multum ab aquis penetrata. Denique dicuntur congregatæ aquæ in locum unum, id est in locum separatum, vel unum unitate generali ; quia omnia flumina et maria particularia probabiliter conjunguntur cum Oceano per meatus subterraneos, et alios externos.

CAPUT VII.

De vegetabilibus hoc die tertio productis.

Dico 1 : Deus hoc die produxit non tantum in semine et potentia, ut vult Augustinus, Eucherius, etc., sed in actuali *esse*, propria specie et natura herbas, arbores, et alia vegetabilia : ita Patres communiter. Alioqui dici posset pisces, aves, etc., etiam tantum in semine fuisse productos, cum tamen dicatur : *Creavitque Deus cete grandia*, etc. (*Gen.* I, 21) ; *Et protulit terra herbam virentem*, etc. (*Ibid.* 12) ; nempe tum ad ornatum terræ, tum ad cibum futurorum animalium.

Dico 2 : Non sol et aliæ causæ universales, ut fingit Eugubinus, nec terra, ut vult Cajetanus, sed solus Deus tanquam principalis, proxima et totalis causa efficiens, ex terra seu ex causa materiali produxit plantas. (Basilius, Ambrosius, Chrysostomus, etc.). Terra enim naturali virtute non poterat illas producere, et dicitur : *Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum* (*Gen.* II, 9).

Dico 3 : Deus hoc die omnes species arborum, segetum et olerum perfectorum, quæ et ad mundi ornatum et ad animalium usum aut cibum necessariæ sunt, produxit in aliquo vel aliquibus individuis, et probabiliter diversas juxta diversa terræ climata ; item plantas venenosas, quia licet sint noxiæ ad aliquos effectus, sunt tamen utiles ad alios, et medicinales, maxime cum aliis mistæ. Idem dic de spinis et tribulis, quæ si homo non peccasset, non concessissent in illius pœnam, incommoditatem, læsionem, sed post peccatum cesserunt ; ideoque dicitur : *Spinas et tribulos germinabit tibi* (*Gen.* III, 18), id est in pœnam delicti tui. Ita explicandi sunt Basilius et Ambrosius, qui videntur asserere illa non fuisse in actu producta ante peccatum hominis, sed ob id producenda. Quoad plantas vero, quæ tantum ex quadam terræ, aquarum, aut mistorum putredine fiunt, videntur hoc die non in actu, ut aliæ perfectæ, sed solummodo in potentia, passiva quidem terræ et aquæ, activa autem solis aliorumque mistorum fuisse productæ.

Dico 4 : Videtur hoc die terrestris paradisus, ut alia terræ loca, plantatus juxta id : *Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis a principio* (*Gen.* II, 8), in quo probabiliter non erant futuræ spinæ et tribuli, aliaque noxia vegetabilia, si Adam non peccasset.

Dico 5 : In quovis terræ loco fuerunt plantæ productæ in statu perfecto singulis regionibus seu climatibus accommodato pro illo anni tempore, in quo unaquæque regio exsistebat ; ita ut ubi erat, v. gr. hiems, plantæ habuerint illam perfectionem quam in hieme naturaliter habere possunt, similiter ubi ver, æstas, etc. Hinc in paradiso terrestri fuerunt fructus maturi, cum unum ex eis Eva comederit. Idcirco respectu paradisi terrestris aut loci in quo Adam creatus est, mundus productus est vel in veris initio juxta Molinam, vel in autumnali æquinoctio juxta Pererium. In re dubia videtur præferenda sententia quæ asserit fuisse productum in æquinoctio verno.

Dico 6 : Quoad metalla quæ in terræ visceribus inveniuntur, videntur etiam hoc die in actu producta, et non in potentia tantum.

CAPUT VIII.

Quomodo sol, luna, reliqui planetæ et stellæ fuerint quarto die productæ.

Præmitto duas præcipuas sententias, quas tamen non probamus.

1. Dicit luminaria hoc die producta fuisse substantialiter ; juxta quosdam omnino ex nihilo, juxta alios ex præexsistente cœlorum materia ut vult Molina.

2. Docet fuisse tantum producta accidentaliter, seu per productionem accidentalem, quæ præexsistentem illorum substantiam multum immutavit, per rarefactionem et condensationem, id est multiplicavit aliquas cœlestis materiæ partes cum suis partialibus formis, seu eas condensavit, advocando et quasi attrahendo illas ex aliis partibus, adeoque has reliquas partes efficiendo rariores, quam fuerant creatæ. Sed hæc sententia facit cœlum generabile et corruptibile contra mentem philosophorum. Hinc D. Thomas et alii dicunt hujus diei opus factum per mutationem accidentalem, quæ non attigit ipsam cœlorum substantiam per rarefactio-

nem et condensationem, sed per additionem qualitatum perficientium aliquas eorum partes, propter quam aliæ sol, aliæ luna, aliæ stellæ appellatæ sunt, v. gr. addendo intensiorem, vel extensiorem quoad omnes globi solaris partes integrales lucem, determinatas stellis virtutes ad influendum in inferiora et ad varios effectus producendos, etc. Sed opponitur quod nullæ aliæ sint in astris virtutes nisi proprietates ab eorum formis naturaliter emanantes, adeoque primo die concreatæ ac determinatæ sunt ad omnes ipsarum effectus, etiam particulares, et non additæ quarto die. Alii denique dicunt Moysem hoc quarto die recensere tantum ea omnia quæ Deus creaverat primo die; non quasi facta fuissent ipso quarto die. Sed hoc valde repugnat historicæ narrationi. Quare :

Dico Deum hoc die tribuisse omnibus planetarum cœlis et octavæ sphæræ, quam suppono non esse primum mobile, proprios motus ab occidente in orientem, perque illos motus dedisse astris omnia quæ hac die facta esse narrantur, ut in capite sequenti dicetur, non tamen addendo novas qualitates, aut qualitatum, quas jam habebant, augmentum seu majorem intensionem, nisi perfectionem quamdam extrinsecam ex mutuis conjunctionibus, oppositionibus, aliisque cœlestibus aspectibus ad hos vel illos effectus producendos. Sicut enim ex eo quod sol primo die mundum cœpit illuminare cum diei et noctis distinctione, intulimus primi mobilis motum ab oriente in occidentem isto die incepisse; ita quia quarto die peculiaris facta est temporum, dierum, annorum divisio, quæ per proprios astrorum motus ab occidente in orientem fit, etiam inferimus isto die prædictos motus incepisse : et hi non erant prius necessarii, quia terra manserat aquis usque ad hunc diem cooperta, sine fructibus et incolis, pro quibus astrorum influxus requiruntur.

CAPUT IX.

Quomodo per solos proprios cœlorum seu astrorum motus ab occidente in orientem, sufficienter explicentur omnia, quæ hac quarta die facta narrantur.

1. *Dixit autem Deus : Fiant luminaria in firmamento cœli* (*Gen.* I, 14) : *Dixit*, inquit Vatablus juxta Hebræos, id est dixerat, Moyse nempe narrante prius facta. Non tamen est hoc necessarium, ista enim possunt intelligi de præsenti, et quidem non de productione substantiali, sed de accidentali motione, seu proprio astrorum motu : *Et dividant diem ac noctem* (*Ibid.*) ; *et*, id est *ut; dividant* non quoad lucem ac tenebras, jam enim hoc factum erat, sed quoad varietatem et inæqualitatem dierum ac noctium breviorum et longiorum. *Et sint in signa et tempora* (*Ibid.*) , per *signa* non ibi intelliguntur miracula, nec pura signa naturalia habentia munus significandi, fundatum in causalitate seu influxu, respectu omnium eventuum futurorum etiam liberorum, uti antiqui gentiles et hæretici censuerunt; nec signa naturalia, respectu eorumdem futurorum sine ulla causalitate velut imagines, uti putavit Origenes, dicens omnes effectus futuros cognosci descriptos in astris tanquam in imaginibus; nec signa ad placitum Dei instituentis, cum nullibi Deus id revelaverit, et solus Deus cognoscat omnia futura et signa instituere possit; sed sunt signa eorum effectuum quos suo cursu naturaliter et ordinarie causant ob diversos aspectus, oppositiones, conjunctiones, etc., v. gr. pluviam, siccitatem, frigus, calorem, etc. Unde opportunitatem observant nautæ ad navigandum, agricolæ ad seminandum, et alii ad alia negotia. Atque ita sunt etiam in *tempora*, quia constituunt vicissitudines temporum æstatis, hiemis, etc. Et signant eorum qualitates.

2. *Fecit duo luminaria magna*, etc. (*Gen.* I, 16) : id est solem, qui est vere luminare magnum, et lunam, quæ dicitur etiam luminare magnum ob majus lumen quod noctu terræ dat, et ob suas influentias majores : luna, juxta D. Thomam, creditur tunc fuisse in plenilunio, alii aliter, incerte.

3. *Et posuit eas* (nempe stellas, tanquam partes in toto, dum primo die creavit cœlos) *in firmamento cœli* (*Gen.* I, 17) : in Hebræo, dicitur *in extensione cœlorum*, id est in tota illa corporum diaphanorum expansione ab octava sphæra usque ad terram.

CAPUT X.

De animalium irrationalium productione quinto et sexto die facta.

Dico 1 : Certum est hisce duobus diebus, nempe aves et pisces quinto, cætera animantia irrationalia sexto fuisse producta actu et in se ipsis perfecta : non autem in virtute tantum aut semine, quia deveniendum est ad unum quod non sit a simili genitum, sed a Deo factum.

Dico 2 : Ista animalia non ex nihilo, sed ex præexsistente materia aquæ vel terræ, quoad organizationem et formæ eductionem sine mora et sine effectiva cooperatione causarum secundarum a Deo effecta sunt, ideoque dicuntur creata lato modo, ut ab ordinaria generatione distinguatur divinæ productionis modus. Verba *producant aquæ, producat terra* satis denotant productionem ex præjacente materia.

Dico 3 : Singula istorum animalium individua, varia pro variis regionibus fuerunt producta in statu perfecto juxta cujusque naturam cum virtute generandi sibi similia in generibus seu speciebus suis; et cum magna generum aut specierum varietate, natatilium, volatilium et terrestrium; et probabiliter quidem sine reali successione simul natatilia ac volatilia.

Dico 4 : Animalia imperfecta, quæ per influentiam cœlorum ex putrida terræ aut aquæ materia generari solent, non fuerunt immediate et in actu hisce diebus a Deo producta, exceptis forte aliqui-

bus, quæ erant necessaria ad cibum perfectorum; quia id non erat necessarium, et sufficiebat produci in potentia. Idem probabilius censendum de animantibus, quæ ex conjunctione maris et feminæ diversarum specierum generantur, v. gr. mulus, leopardus, lynx, etc.

Dico 5 : Volatilia facta sunt ex aere et aquis terrestribus ac levioribus, v. gr. stagnorum, vel ex vaporibus, aquisque subtilioribus seu altioribus, juxta Gen. I, 20 : *Producant aquæ reptile animæ viventis* (nempe aquæ fluidæ et graviores producant pisces) *et volatile*, etc. Dum autem dicitur Gen. II, 19 : *Formatis..... de humo cunctis animantibus terræ, et universis volatilibus cœli*; ista vox *de humo* refertur antum ad animantia, non ad volatilia, nisi forte in quodam sensu radicali, ob terrestres avium qualitates. Verum propter hæc alii dixerunt aves ex terra, ut Cajetanus, etc. : alii ex aquis ut Basilius, Ambrosius, Chrysostomus, Hieronymus, fuisse procreatas.

CAPUT XI.

De die septimo, quo Deus requievit ab omni opere quod patrarat.

Dico 1 : Deus ità perfecit totum mundum intra sex dies, ut in septimo nullum opus ad illius complementum addiderit; idcirco dicitur : *Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat* (*Gen.* II, 2); id est, complevit illud, nihil ei addendo, sed ab omni opere quiescendo. De Eva dicetur postea. Legendum autem *septimo*, non *sexto*, ut habent LXX.

Dico 2 : Dum dicitur requievisse Deus ab omni opere, quod patrarat, id est cessavit ab omni opere quod facere proposuerat et ad finem perduxerat, non ab opere conservationis, propagationis specierum, gubernationis, providentiæ, gratiæ, etc.

Dico 3 : Dum Scriptura ait, *benedixit diei septimo* (*Gen.* II, 3), id est Deus hoc die multa beneficia mundo contulit, quia quasi fixum statum operi suo contulit; et tunc cœpit firmo et immutabili decreto illud conservare, suumque auxilium obtulit ad res jam productas multiplicandas ac conservandas. *Et sanctificavit illum* (*Ibid.*), id est declaratus est ille dies, ut maxime conveniens ad colendum Deum in memoriam beneficii creationis. Præterea jam tunc Deus illum destinavit, ut tempore opportuno eum sibi consecraret per peculiare præceptum; sed non tunc statuit legem sanctificationis Sabbati, obligando omnes homines ad illius observationem et cessationem ab omni opere profano; quia hoc præceptum quoad istam temporis circumstantiam, ut communiter docent theologi, cæremoniale fuit, nec incepit ante Moysis legem; neque tunc omnes homines, sed solum Judaicum populum obligavit.

LIBER III.

De hominis creatione et innocentiæ statu.

CAPUT PRIMUM.

An corpus Adæ fuerit immediate a Deo ex limo terræ productum.

Nota rem ridiculam Georgii venati dicentis Deum creasse prius hominem communem, abstractum ab individuis, ac postea particularem, quando eum ex limo formavit.

Dico 1 : Adam quoad corpus non fuit ex nihilo productus, sed ex molli limo formatus. Quatuor litteræ nominis *Adam* juxta Græcam linguam, ut quidam aiunt, significant quatuor mundi partes; sed Adam in sua significatione idem est ac *homo*, et juxta linguam Hebræam idem ac *terra rubra*.

Dico 2 : Corpus Adæ a solo Deo immediate fuit productum seu formatum; nec habuit angelos cooperatores, ut erronee Philo cum Judæis censet, introducens Deum alloquentem sic angelos : *Faciamus hominem ad imaginem nostram.* Non enim factus est homo ad imaginem angelorum; sed id intelligendum est de tribus personis inter se colloquentibus. Angeli quidem potuerunt congregare atque adunare terræ limum ad faciendum corpus (an revera congregarint, incertum); sed corpus organizare et sufficienter disponere ad animam recipiendam non possunt : quia secluso naturalis propagationis ordine, ista organizatio ac dispositio non potest fieri ab ulla causa creata, nisi instrumentaliter per miraculum, quod dici non potest; solus enim Deus hominem ex terra fecit juxta Scripturas (*Gen.* II, 7; *Eccli.* XVII, 1; *I Cor.* XV, 47), et sanctos Patres.

Dico 3 : Tota et ultima dispositio ac organizatio corporis Adæ cum suis omnibus qualitatibus membrorumque figuris, ossibus, carne, nervis, etc., non successive sed probabilius in uno instanti immediate a solo Deo ex limo terræ efformata est, juxta hæc : *Faciamus hominem*, *formavit Deus hominem*, etc. (*Gen.* I, 26; II, 7), quia licet Deus produxerit hominem et cætera animantia ex præexsistente materia, tamen altiori modo, quam per naturalem generationem, illa produxit, seu per quemdam secundarium creationis modum, et istud Adæ corpus habuit omnem suam perfectionem specificam ac essentialem dispositionesque in illo gradu, quem anima rationalis ad illud informandum ex se requirebat.

CAPUT II.

An corpus Evæ ex costa Adæ fuerit productum, et quomodo.

Dico : Catholica assertio est vere ac realiter abstulisse Deum unam costam, et ex illa corpus Evæ efformasse, contra Cajetanum qui ausus est id negare, Scripturæ verba metaphorice interpretans, cujus doctrinam in hoc tanquam hæreticam damnat Alphonsus de Castro. Historica enim Scripturæ

verba nimis clara sunt : *Ædificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem* (*Gen.* II, 22) ; et ita omnes Patres ac Ecclesia intelligunt. Quia Moyses per illa verba narrat aliquam Dei actionem circa Evæ productionem, sed per illa metaphorice sumpta, nulla potest designari Dei actio ; ergo debent intelligi de actione quam in proprio sensu significant, quamvis illam in proprio sensu sumptam referant Patres ad indicanda varia mysteria, v. gr. societatis unitatem, concordiæ vinculum, debitam ad unum caput subordinationem, maximum matrimonii vinculum non solum in matrimonio carnali (*Matth.* XIX, 4, seq.), sed etiam in spirituali inter Christum et Ecclesiam (*Ephes.* V, 23 seq.).

Objicies 1 : Cum Cajetano, si Deus tulit unam costam ex corpore Adami, vel illud fuit monstruosum ante formationem Evæ, habens costam superabundantem ; vel post illam mancum carens una costa. Respondeo : Licet Adam illam costam, ex qua Eva formata est, habuisset ultra eas, quæ homini sunt connaturales, non tamen fuisset monstruosus ; quia illa erat de perfectione Adæ, non prout erat individuum, sed ut erat principium speciei humanæ. Verum juxta plerosque auctores, illa costa fuit una e numero earum quæ sunt homini connaturales et necessariæ ; nec illa ablata mansit mancus Adam, quia Deus replevit carnem pro ea, id est supplevit aliam costam carne circumdatam, sicut abstulerat præcedentem aliam carne similiter circumdatam.

Obj. 2 : In costa Adæ non erat sufficiens materia ad integrum Evæ corpus formandum. Respondeo : Quamvis Deus ex parva costæ materia, eam multiplicando, potuerit integrum Evæ corpus efformare, probabilius tamen est absque tali multiplicatione supplevisse aliunde reliquam materiam, ad illud efformandum necessariam, vel eam creando, ut vult divus Thomas, vel potius ex vicino aere, terrave eam assumendo, quod non obstat quin vere ac proprie dicatur Eva ex ista costa, utpote fundamentali materia, fuisse formata. Est quidem miraculosum Dei opus, sed sufficit illud a Scriptura sic referri.

Obj. 3 : Deus creavit eodem tempore Adamum et Evam, juxta id : *Masculum et feminam creavit eos* (*Gen.* I, 2). Respondeo : Nego assumptionem. Dum dicitur *masculum et feminam creavit*, non dicitur simul creasse.

Obj. 4 : Iste somnus Adæ metaphorice intelligendus est. Respondeo : Nego assumptionem. Sed fuit corporalis somnus, simul tamen spiritualis : sive videtur Adam in isto somno corporali habuisse revelationem tum formandæ Evæ ex suis ossibus, tum Christi incarnationis ; quia somnus corporalis quasi liberiorem et expeditiorem reddit mentem ad recipiendam revelationem.

Obj. 5 : *Adduxit eam*, id est *Evam*, *ad Adam* (*Gen.* II, 22) : ergo non fuit tunc formata. Respondeo : Nego consequens. Potuit enim fuisse formata in loco parum distante et adduci. Deinde dum dicitur : *Adæ vero non inveniebatur similis sibi* (*Ibid.* 20), id est, postquam Adam imposuit animalibus nomina, in singulis speciebus marem et feminam conspicatus, animadvertit tunc se non habuisse sociam sibi similem. Dumque dicitur : *Hoc nunc os ex ossibus meis* (*Ibid.* 23), hoc intelligitur de sola Eva, non de aliis mulieribus, ac proinde in omnibus istis nulla est metaphora ut vult ridicule Cajetanus.

Quod attinet ad formationem Evæ corporis, an fuerit immediate a solo Deo sine angelorum cooperatione et in instanti, an vero temporis successione efformatum, idem dico ac supra de formatione corporis Adæ dictum est. Historia serpentis Evam tentantis hic non facit ad rem.

CAPUT III.

An primi homines perfectissima corpora in sua creatione acceperint.

Dico 1 : Primi homines fuerunt creati cum omnibus partibus organicis perfectis sensibusque internis sine ullo defectu aut impedimento ad operationes membrorum et sensuum perfecte exercendas : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (*Gen.* I, 31) : contra stultam hæresim eorum qui dixerunt cæcos fuisse creatos. Dum enim dicitur : *Aperti sunt oculi amborum* (*Gen.* III, 7), id non significat fuisse cæcos, sed quod ante peccatum, videndo se nudos non erubescerent, quia nullam legem in membris suis sentiebant repugnantem legi mentis ; contra post peccatum. Dein dicitur : *Vidit mulier quod bonum esset lignum*, etc. (*Gen.* III, 6), ergo non erat cæca.

Dico 2 : Creati fuerunt in perfecta ætate, v. gr. quatuor et triginta circiter annorum, et in consummato totius corporis omniumque membrorum augmento, non giganteo, sed perfectæ magnitudinis.

Dico 3 : Quoad temperamentum, dispositionem ac pulchritudinem corporis, habuerunt consummatam istorum perfectionem juxta conditionem sui status. Corpus autem non erat immortale et impassibile ab intrinseco et ex sua natura, utpote constans ex materia terræ et ex qualitatibus contrariis, nec ab extrinseco per supernaturales gloriæ dotes, utpote non gloriosum, sed per specialem Dei providentiam, ut infra dicetur.

CAPUT IV.

Quo tempore primi homines creati fuerint quoad corpora.

Dico 1 : Certum est Adamum fuisse creatum sexto die, ut constat ex modo narrationis Gen. I ; ultimo autem post alia animantia loco creatus est, et post angelos : quia, juxta quosdam Patres, constat ex spiritu et corpore seu ex utraque natura, spirituali et corporea, vel quasi est microcosmus ; aut quia ei ceu regi prius præparabatur palatium, convivium, subditi, etc. Cur autem creatus eodem

die quo cætera animalia, fortasse quia voluit Deus septimo die quiescere, etc.

Dico 2 : Eva non fuit creata eodem momento quo Adam, ut voluit Cajetanus supra refutatus (cap. 2), nec Adam duas habuit uxores, unam simul cum illo creatam, et alteram ex ipso postea formatam, ut delirarunt quidam Judæi; et horum alii fabulati sunt eam simul cum Adamo creatam, indivise ejus lateri conjunctam fuisse, et dormiente Adamo ab ipsius latere postea separatam ac divisam. Nec creata est die septimo ut voluit Catherinus, nec post diem septimum ut sentit D. Thomas, sed probabilius videtur fuisse creata sexto die, seu sub finem sexti diei, postquam Adam probabiliter circa tempus matutinum creatus, dein translatus in paradisum terrestrem, imposuerat nomina singulis animalium terrestrium et volatilium, vel occulto divinæ providentiæ nutu vel angelorum ministerio congregatorum speciebus : non singulis individuis, sed singularum specierum uni mari et uni feminæ; unde inspecto in omnibus viventibus masculo et femina, nec in eis inveniens adjutorium sibi simile, optavit habere sociam sibi etiam similem. Quod autem Eva fuerit creata sexto die, probatur ex eo quod hæc verba : *Masculum et feminam creavit eos ; crescite et muliplicamini* (*Gen.* I, 27, 28), fuerint prolata sexto die : et quod Deus die septimo non tantum cessarit ab opere rigorosæ creationis, id est ex nihilo, sed etiam ab opere productionis ex præjacente materia quod fit proprio Auctoris naturæ modo, neque potest modo naturali per causas secundas fieri, ideoque creatio dicitur, qualis fuit Evæ productio.

CAPUT V.

An primi homines in paradiso terrestri, aut extra illum creati fuerint.

Dico 1 : Adam extra paradisum creatus est; dicitur enim : *Tulit ergo Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis* (*Gen.* II, 15); item : *Emisit eum Dominus Deus de paradiso voluptatis, ut operaretur terram de qua assumptus est* (*Gen.* III, 23); sitne autem creatus in campo Damasceno, ut aiunt communiter, seu in territorio urbis Hebron juxta Josue XIV, 15 : *Adam maximus ibi inter Enacim situs est* (sed ibi vox *Adam* potest idem significare ac vox *homo*). An prope Jerusalem, aut alibi, incertum; et videtur probabilius translatus in paradisum ministerio sui angeli custodis, quam propriis pedibus, in eum tendendo a Deo monitus vel per inspirationem vel per revelationem. Deinde animalia in paradisum introducta sunt ut Adam eis nomina imponeret; ea illic fuisse ac degisse probat serpens qui tentavit Evam contra Damascenum negantem bruta animalia illic habitasse ob loci dignitatem. Sed intelligi debet de habitatione permanenti, et ordinaria, ac invito homine; vel potius nullum ibi fuisse animal, quod homini non obediret, tædiumve aut incommodum ei pareret; imo illa animalia homini erant voluptati.

Dico 2 : Eva intra paradisum formata est ex costa Adæ, ut patet ex serie narrationis Gen. II, 15 : *Tulit Deus hominem*, etc. Et postea dicitur : *Faciamus ei adjutorium* (*Ibid.*, 18). Conditus quidem est Adam extra paradisum de limo terræ, ut memor suæ originis humiliaretur : ut autem hujus memor foret Eva, non erat opus ut extra paradisum formaretur, quia ipsius formatio ex costa Adami, ei sufficiebat ad ejusmodi memoriam. Unde :

Dico 3 : Præceptum Dei non comedendi de ligno scientiæ boni et mali, videtur probabilius impositum fuisse Adamo in paradisi ingressu, antequam et animalibus darentur nomina, et Eva ex ipso formaretur, et mediante Adamo ad Evam pervenisse; vel primo impositum soli Adæ pro se et pro tota sua posteritate ut capiti totius generis humani ante Evæ formationem : et postea Evæ ut privatæ ac singulari personæ statim ac fuit formata antequam adduceretur ad Adam : unde dicitur : *Ecce dedi vobis*, etc. (*Gen.* I, 29) : *Præcepit nobis Deus* (*Gen.* III, 3).

CAPUT VI.

De paradiso terrestri, quis vel qualis locus fuerit, aut sit.

Dico 1 : De fide est paradisum, quem Deus in principio plantavit, fuisse locum terrestrem, et ea quæ de illo narrantur, v. gr. de arboribus, fructibus, fluvio, etc., proprie et in sensu litterali esse intelligenda; ut liquet ex ipsa historica narratione, contra Philonem et antiquos Judæos qui dixerunt mystice ea omnia esse intelligenda de paradiso spirituali in cœlo, non de corporeo in terra. Potuit enim Deus illum sic facere, conveniebat facere, narratur fecisse; ergo. Ita etiam Patres Græci et Latini. Dum Hieronymus ait Deum condidisse paradisum antequam cœlum ac terram faceret, id est, antequam integre earum creationem absolveret. Ambrosius in pluribus locis ea, quæ erant in paradiso terrestri, ad litteram intelligit, v. gr. arbores, fructus, folia, etc. Dum igitur alibi paradisum mystice explicat, non excludit sensum litteralem in quo mysticus fundatur. Nec refert quod vox *paradisus* interdum spiritualiter in Scriptura accipiatur; omnis enim pene vox potest diversimode accipi.

Dico 2 : Tanquam rem ad materiam fidei pertinentem aut fidei proximam, paradisum terrestrem fuisse locum particularem, in determinata orbis regione situm : ita D. Thomas et Patres contra eos qui visi sunt dicere paradisum non fuisse certum terræ locum, sed totam terram suis floribus et plantis ornatam. Probatur : Quia Adam ex terra formatus, in paradisum translatus est, et postea ejectus e paradiso quem Deus plantaverat; ac positus cherubim ad vetandum ejus ingressum; ergo, etc. Quod attinet ad quatuor ejus flumina, potest responderi, ut ait D. Thomas et sanctus Augustinus, illa oriri a fonte paradisi tanquam a primæva scaturigine, et postea sub terris abscondi, et post longum cursum in aliis locis rursum scaturire (aliam

responsionem vide apud P. Kircherum). Dicitur Adam positus in paradiso ut *operaretur*, nempe voluptatis ergo, *et custodiret illum* (*Gen.* II, 15), nempe vel sibi vel a bestiis, ne illum fœdarent. Jam vero qualiscunque fuerit istius paradisi magnitudo, v. gr. unius parvi regni aut principatus, quæritur an in statu innocentiæ omnes in eo solo fuissent habitaturi, et quomodo? Ad quod respondetur : 1° si tunc omnes homines ab ortu fuissent confirmati in gratia et prædestinati, potuissent pauco tempore hic viventes, statim transferri in cœlum ut angeli ; atque ita potuissent omnes simul habitare in paradiso, et interdum voluptatis causa per orbem excurrere ; 2° probabilius, licet Adam non peccasset, ejus tamen posteri potuissent peccare, et ob peccatum ejici e paradiso, sicut ipse ejectus fuit; et sic fuisset sufficiens locus in paradiso pro aliis.

Dico 3 : Quoad paradisi situm, probabilius fuit conditus in loco satis edito, qui prope ad secundam aeris regionem pertingeret, ubi perpetua aeris temperies sine frigore, æstu, nubibus, etc., regnabat ; insinuantibus multis Patribus qui magnam ei tribuunt altitudinem : non tamen tantam, ut ad concavum lunæ, aut ignis regionem, sicut censuerunt Strabus, Alcimus, etc., pertingeret. Deinde probabiliter tota ejus amplitudo non erat uniformis, sed modo campos, modo colles habebat. Pereirius eum quasi in planitie collocat.

Dico 4 : Circa terræ plagam, in qua fuit conditus iste paradisus, communiter dicitur fuisse creatus orientem versus, v. gr. circa Mesopotamiam aut Armeniam, quia in Hebræo, in phrasi Chaldaica, et in LXX, dicitur in *Eden* (quadam forte regione), *ab oriente* plantatus, quamvis Vulgata loco *Eden* ponat *voluptatis*, et loco ab *oriente* ponat *a principio ;* seu *plantavit Deus paradisum voluptatis a principio.* D. Thomas et Scotus eum ultra æquinoctialem, ut quid probabilius, collocat ; Bonaventura et Durandus, juxta æquinoctialem. Sed res incerta.

Dico 5 : Videtur tertio mundi die creatus : nec destructus per diluvium universale, quod forte inundavit tantum terram tunc habitatam ; et licet aquæ diluvii eum inundassent, potuit tamen Deus eum vel sic conservare, sicut alibi conservavit, v. gr. olivam, cujus ramum virentem retulit columba in arcam Noe. Hinc Patres communiter sentiunt illum adhuc conservari in eo statu ac decore, in quo creatus est, et in quo probabiliter Elias et Enoch degunt ; sed ignotum locum esse, quia adiri non potest, v. gr. ob impedimenta montium, vel marium, vel æstuosæ regionis, ut putat D. Thomas. Denique ante diluvium subsistebat, et tamen tunc nullus eum invenit ; quid mirum si nec nunc inveniatur.

CAPUT VII.

An formatis primorum hominum corporibus, statim Deus eodem instanti animas eorum creaverit, corporibusque univerit.

Dico 1 : Dum dicitur (*Gen.* II, 7) : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, istud spiraculum non fuit ipsa Dei substantia, aut aliquid ipsius : sed fuit res creata, et a Dei substantia distincta, contra antiquum errorem Gnosticorum, Manichæorum, et quorumdam philosophorum dicentium animam esse ipsam Dei substantiam, vel aliquid substantiæ Dei. Probatur : Quia anima est facta : *Fingens spiritum hominis in eo* (*Zach.* XII, 1). Ergo non est Dei substantia, nec hæc potest esse forma substantialis, corpus vivificans. Deinde Dei substantia est immutabilis et indivisibilis ; ergo anima non est aliquid Dei substantiæ. Item rejiciendi Cyrillus et Philestrius, qui senserunt hoc spiraculum fuisse gratiæ particularis infusionem in animam jam prius creatam. Unde :

Dico 2 : Deus creavit animam rationalem et hominis corpori univit, dum *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ :* ita communiter Patres et theologi. Scriptura enim post istam inspirationem statim addit : *Et factus est homo in animam viventem* (*Ibid.*) : « Inspiratio ergo Dei in faciem hominis, ait Hugo a Sancto Victore, traditio est animæ rationalis. » Itaque eodem temporis instanti, quo Adam (idem dico de Eva) productus et factus est in animam viventem, tunc anima ejus et creata et unita fuit corpori : contra errorem Origenis et aliorum qui dixerunt omnes hominum animas fuisse in principio simul creatas ; et contra Philastrium, qui dixit animas Adæ et Evæ fuisse sexto die creatas, septimo autem eorum corpora, ita communiter theologi. « Corpus et anima una creata sunt, » inquit Damascenus (*De fide*, lib. II, cap. 12), agens de Adamo. Et probatur : Quia anima utpote forma, non est ante compositum, seu corpus organizatum : *Qui finxit sigillatim corda eorum* (*Psal.* XXXII, 15).

Dico 3 : Anima Adæ et Evæ habuit totam perfectionem substantialem, v. gr. cujus anima rationalis in individuo est capax, v. gr. ad intelligendum, volendum, recordandum.

CAPUT VIII.

An primus homo secundum animam fuerit creatus ad imaginem et similitudinem Dei.

Nota : Dum dicitur homo creatus ad *imaginem* Dei, supponimus id intelligi de creata imagine in ipso homine residente, non de increata quæ sit in Deo ; id est, homo in sua creatione recepit Dei imaginem sibi impressam, et non est sensus quod homo sit creatus conformis imagini quæ sit in ipso Deo, ut quidam opinati sunt. Imago enim est quid productum ; ergo essentia divina non est imago. Est quidem rerum exemplar : sed non dicitur factus ad imaginem sui divini exemplaris, at dicitur *ad imaginem nostram ;* deinde si intelligeretur tantum hominem factum esse conformem suo divino exemplari, quænam ibi hominis particularis excellentia judicaretur, cum omnes res creentur conformes isti exemplari, nec potest intelligi de persona Filii, qui est vera imago Patris, sicut dixit Paulus de prædestinatis, *conformes fieri imagini Filii sui*

(*Rom.* VIII, 29); quia non dicitur factus *ad imaginem Filii sui,* sed *nostram;* ideoque Paulus dicit quod homo sit Dei imago : *Imago et gloria Dei est?* (*I Cor.* XI, 7). Quare in his verbis : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, particula *ad* non designat exemplar, sed terminum seu imaginem productam; et dicitur *ad imaginem* (*Gen.* I, 26), non *imaginem*, quia homo est tantum imperfecta Dei imago. Jam vero videamus in quo sita sit hæc imago.

Dico 1 : Homo non est factus ad imaginem Dei secundum corpus, uti dixerunt hæretici Audiani, putantes Deum corporeum, uti et quidam moderni expositores, inepte et sine fundamento fingentes Deum assumpsisse corpus humanum visibile ad formandum hominem sibi similem, utpote qui non per se, sed per angelos corpus assumit, ad quorum imaginem non est factus homo. Alii autem excogitarunt hominem factum esse ad imaginem Filii Dei incarnati, sed homo non dicitur factus ad imaginem dei ut hominis, sed Dei ut est unus et trinus : *Ad imaginem nostram.*

Dico 2 : Catholica sententia est hominem secundum animam factum esse ad imaginem Dei, seu imaginem Dei esse hominis animæ impressam : ita Basilius, Augustinus, Chrysostomus, etc. Quia anima originem a Deo ducens propriam habet similitudinem cum Deo in illo gradu in quo proprie et formaliter Deus exsistit, nempe in gradu vitæ intellectualis, in quo bruta non exsistunt; dumque Epiphanius videtur contrarius, vult tantum dicere quod anima sit imperfecta Dei imago, vera tamen; solus enim Filius est perfecta Dei Patris imago. Unde :

Dico 3 : Ista Dei imago non est proprie et formaliter in hominis corpore, sed tantum remote et quasi in signo, seu in corpore indicante quasdam proprietates, v. gr. præesse brutis animalibus, facere arte facta, regnare, etc., per quas homo Deo assimilatur. Erravit ergo Theodoretus dicens animam non esse Dei imaginem, quia est invisibilis, ideoque nec ipsos angelos; nam dicitur de principe malorum angelorum : *Tu signaculum similitudinis* (*Ezech.* XXVIII, 12). Et angeli, loquendo simpliciter, sunt perfectiores aut excellentiores Dei imagines, quam homo seu ejus anima. Item male addit feminam non esse factam ad imaginem Dei; dicitur enim : *In die qua creavit hominem* (nempe utrumque sexum) *ad similitudinem Dei fecit eum; masculum et feminam creavit eos* (*Gen.* V, 1, 2). *Renovatur in agnitionem secundum imaginem ejus, qui creavit illum* (*Coloss.* III, 10); *renovari* est quid commune feminæ et viro.

Dico 4 : Ista Dei imago invenitur in anima non tantum spectata secundum suam solam naturam, quæ in gradu intellectuali cum Deo convenit, sed etiam spectata tum secundum suam substantiam (per quam essentialiter constituitur capax intelligentiæ) ejusque proprietates per quas est incorporea, indivisibilis, immortalis, tota in toto et in singulis partibus, capax participationis divinæ et virtutum : tum secundum suas potentias, scilicet intellectum, voluntatem, liberum arbitrium, capacitatem regendi et gubernandi, ac memoriam. Imo harum potentiarum actus, licet non constituant substantialiter rationem istius imaginis, utpote quæ sine illis potest subsistere, tamen etiam eam ornant, perficiunt ac ultimate complent.

Dico 5 : Dum dicitur factus homo *ad imaginem et similitudinem* Dei, juxta quosdam istæ duæ voces *imago* et *similitudo* non significant diversas res : sic enim dicitur Adam genuisse filium ad imaginem et similitudinem suam; sed addita vox *similitudo* denotat istam Dei imaginem valde esse perfectam, seu magnam istius imaginis perfectionem. Juxta alios autem vox *imago* denotat naturam, *similitudo* gratiam; quasi dixisset Deus : Faciamus hominem ad nostram imaginem secundum suam naturam, et nobis similem in gratia. Prior sensus videtur magis litteralis : posterior magis spiritualis et prioris amplificatio. Novi ergo hæreticos dicentes hominem peccando amisisse naturalem Dei imaginem, quam ex vi suæ creationis acceperat, sive liberum arbitrium quoad actiones honestas, valde aberrant; dum enim Patres interdum dicunt hominem peccando amittere Dei imaginem, intelligunt de nova Dei imagine et singulari similitudine causata per gratiam, et sic etiam videtur intellexisse Origenes dum dicit hominem peccando amisisse Dei imaginem.

Dico 6 : Terminus relationis istius imaginis, sive id quod eam terminat seu prototypus, est Deus non tantum ut unus spectatus secundum omnia sua attributa essentialia, quæ naturæ intellectuali per participationem convenire possunt, sed etiam ut trinus, quatenus tres potentiæ, intellectus, voluntas, memoria in una anima exsistentes, aliquo modo repræsentant tres personas in una essentia subsistentes; vel potius quatenus, juxta D. Thomam anima intelligendo producit verbum, et diligendo amorem. Terminus ergo hujus imaginis non est particularis aliqua persona divina, v. gr. Filii, aut Spiritus sancti; Deus enim non dixit : Faciamus hominem ad imaginem tuam, o Fili, vel o Spiritus sancte, sed *nostram.*

Itaque relationis istius imaginis fundamentum est anima; ratio fundandi est ejus natura spectata juxta suam substantiam cum suis proprietatibus et suas potentias cum suis actibus; terminus est Deus, unus et trinus.

CAPUT IX.

An primi homines fuerint cum perfecta rerum naturalium scientia creati.

Dico 1 : Certum est Adam, statim ac fuit creatus, habuisse naturalem scientiam a Deo sibi inditam (D. Thomas et alii). Tunc enim animalibus conveniens cujusque naturæ nomen imposuit; ergo habebat illorum perfectam scientiam, et alicujus linguæ peritiam : *Creavit illis scientiam spiritus,* etc. (*Eccli.* XVII, 6); *Deus fecit hominem rectum* (*Eccle.*

vii, 30), nempe cum rectitudine intellectus. Deus creavit hominem cum corpore undequaque perfecto, imo et arbores; ergo et cum anima undequaque perfecta in scientiæ habitibus infusis, utpote caput et parentem totius generis humani qui debebat suos posteros instruere.

Dico 2 : Scientia rerum naturalium Adamo indita, in sua essentia fuit ejusdem speciei cum illa, quæ inventione et ratiocinio humano potest acquiri : id est, fuit per accidens infusa, seu quoad modum supernaturalis, non per se et in sua entitate; adeoque Adam in ejus usu habebat, ut nos, dependentiam a phantasia, sæculando ejus phantasmata; hæc tamen erant in phantasia seu in sensu interno aut cogitativa a Deo infusa, uti et species intelligibiles : quæ licet non essent per sensus acceptæ, nec a phantasmatibus acquisitis abstractæ, erant tamen tales quales per sensus et phantasmata acquiruntur; id est infusæ per accidens, et in substantia naturales, sicut habitus scientiæ Adami, atque ejusdem rationis cum illis, quæ a phantasmatibus abstrahi potuissent.

Dico 3 : Indita est Adæ a Deo perfecta omnium rerum materialium, v. gr. volatilium, natatilium, terrestrium animalium, plantarum, mineralium, elementorum, cœlorum scientia, nempe naturalis quoad substantiam, in eo gradu perfectionis, in quo ab omnibus perfecte acquiri potest : contra Cajetanum, qui singulari opinione denegat Adamo scientiam cœlorum, terræ ac maris : ita theologi communiter. Dei enim sunt perfecta opera, et Adam erat ejusmodi scientiæ capax, et naturaliter quidem. Deinde erat finis bonus, nempe Dei cognitio, laus, gratiarum actio, mundi gubernatio.

Hinc colligitur Adam per hanc scientiam : 1° Non potuisse cognoscere futura contingentia quæ pendent a libero arbitrio, cum nullum sit medium quo possit homo hæc naturaliter cognoscere; nec alia contingentia, quæ ex tot causarum concursu pendent, ut omnes illas simul capere naturaliter humana mens nequeat : secus, ea quæ ex paucarum causarum concursu pendent. 2° Nec præterita ut præcise præterita, nisi per præsentem effectum, aut memoriam, v. gr. quonam vel quanto tempore cœlum ante se sit creatum. 3° Nec internas aliorum hominum cogitationes actualiter exsistentes, cum nullum sit medium quo possint naturaliter cognosci. 4° Quoad alias res præsentes materiales, cognovit singulas earum, quæ creatæ erant, species, et aliquod vel aliqua singularum specierum individua, non autem omnia.

Dico 4 : Adam scientia per accidens sibi infusa etiam cognovit Deum, quantum naturaliter ex creaturis visibilibus per conversionem ad phantasmata potest ab homine cognosci; ejus tamen cognitio non fuit essentialiter perfectior quam sit nostra naturalis cognitio Dei in præsenti statu, sed probabiliter nostram superavit in perfectionibus accidentalibus, et maxime in actuali consideratione; quia non habebat tanta impedimenta ad contemplandum Deum, quanta nos; et pacatius eum considerabat, etc.

Dico 5 : Adam per eamdem scientiam ex sensibilibus effectis cognovit etiam angelos tam possibiles quam actuales : per solos tamen conceptus universales; si enim Aristoteles et alii philosophi ex solis cœlorum motibus cognoverunt intelligentias motrices, seu substantias spirituales, quanto magis Adam. Atque hæc omnia de habitu scientiæ Adami. Jam vero ejus actus, licet essent ejusdem speciei cum nostris, tamen erant accidentaliter longe perfectiores ob ingenii excellentiam, optimum corporis temperamentum, subtilissimas species et phantasmata indita, justitiam originalem. Attamen Adam ad varias res simul cognoscendas egebat, ut nos, discursu tum successivo, tum illativo ob intrinsecam humani intellectus limitationem et dependentiam a phantasmatibus; nec poterat cogitare simul de rebus omnibus, de pluribus tamen quam nos, corpore corruptibili gravati.

Dico 6 : Ista Adami scientia seu virtus intellectualis non fuit unus simplex habitus, sed plurium collectio, et potuit crescere non quoad cognitionem plurium specierum, sed plurium individuorum; an etiam quoad intensionem, controvertitur. Denique probabilius est Adamum majori, quam Salomon, scientia excelluisse; nisi forte excipias politicam ad regendum spectantem. Salomon dicitur omnium sapientissimus, nempe eorum vel qui via ordinaria sapientiam acquisierunt, vel qui tunc temporis, sapientiæ fama erant illustres.

CAPUT X.

An Adam ante peccatum tam perfectam cognitionem habuerit ut in rebus naturalibus decipi non potuerit.

Dico 1 : Cum Deus non crearit hominem in statu naturæ puræ, nec cum illis solis perfectionibus, quæ homini in hoc vitæ statu connaturales sunt, nec naturalem hominis potestatem excedunt, ut sunt scientiæ per accidens infusæ (sic enim homo potuisset decipi et falli in cognitione tum speculativa tum practica, v. gr. ob defectum sensuum, claræ et evidentis notitiæ, etc.), sed insuper addiderit illi plures perfectiones et dona, quibus dicitur creatus in statu naturæ integræ, seu justitiæ originalis; ideo dico unum ex istis donis additis fuisse immunitatem ab omni deceptione et errore : seu dico, quod Adam sic creatus fuerit ut decipi nequierit, quia in eo ita inferiora erant subjecta superioribus, ut hæc non impedirentur. Deceptio autem est quædam inordinatio intellectus humani proveniens ex phantasia, vel aliquo inferiori impedimento; deinde deceptio seu error pertinet ad malum pœnæ; tunc nulla culpa, ergo nec malum pœnæ.

Dico 2 : Hæc immunitas ab omni deceptione et errore non consistit in habitibus scientiæ et speciebus Adamo inditis, quibus stantibus post peccatum potuit decipi et deceptus est; sed in peculiari Dei providentia ac protectione, per quam in omni occasione errandi eum Deus a deceptione præservabat, tum ad vitandam *involuntariam* deceptionem, impediendo ne qua sensibus et phantasiæ occurreret e-

roris occasio, vel ea occurrente excitando rationem ad advertendum et recte judicandum : tum ad *voluntariam*, illuminando intellectum ad dirigendam voluntatem in judiciis prudenter ferendis vel declinandis. Unde Adam in rebus inevidentibus, probabilibus, aut conjecturalibus, non poterat ferre judicium firmum et definitum de veritate ipsa, sed tantum de apparentia veritatis et probabilitate; et sic non decipiebatur. Eva autem antequam a serpente deciperetur (*Serpens decepit me* [*Gen.* III, 13]), jam peccaverat in animo respiciendo fructum vetitum et appetendo, adeoque jam amiserat præfatam Dei protectionem; uti et Adam, si fuit deceptus, jam prius peccarat inordinato excellentiæ appetitu : sed probabilius non fuit deceptus, uti nec B. Virgo, dum de ea narratur : *Existimantes eum esse in comitatu* (*Luc.* II, 44). — (Vide, tom. II, *De incarnatione*, disp. 19, sect. 6.) Molina ait hominem in statu innocentiæ potuisse decipi, seu errare in materia peccati ad pugnandum contra hostem, nempe in materia gravi, v. gr. hæresis, aut judicii temerarii; non in alia. Sed sic errando, ante errorem jam peccasset, adeoque non esset error aut deceptio in homine innocente, de quo agitur.

CAPUT XI.

An Adam fuerit creatus rectus et perfectus in voluntatis virtutibus.

Duplex est naturalis (de supernaturali postea) rectitudo ac perfectio humanæ voluntatis: altera innocentiæ, seu carentiæ omnis culpæ; altera virtutis, seu habituum rectorum et studiosorum ordinis naturalis. Hinc :

Dico 1 : De fide est hominem fuisse creatum in innocentia et absque culpa : alioqui Deus fuisset auctor peccati : *Deus fecit hominem rectum* (*Eccle.* VII, 30). Certumque est Adam non peccasse in isto primo suæ creationis instanti, imo nec potuit, ut supra dictum est de angelis. Post istud enim instans dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (*Gen.* I, 31), et tunc Adam fuit translatus in paradisum.

Dico 2 : Homines ante peccatum habuerunt in primo suæ creationis instanti omnes virtutes seu omnes bonos habitus morales qui per humanos naturalis ordinis actus acquiri possunt, id est valde perfectos, adeoque infusos tantum per accidens. Id enim exigebat voluntatis rectitudo, ut foret recte disposita ad inferiorem appetitum in honestatis officio continendum. Durandus admittit tantum virtutes circa alterum, v. gr. justitiam : non circa se, seu proprias passiones, quia hæ erant bene ordinatæ; sed hoc rejiciendum. Voluntas enim circa suas passiones egebat etiam habitu ad se determinandum et agendum. Quoad pœnitentiam, patientiam et misericordiam, potuit Adam etiam habere earum habitus, quibus sufficit, ut respiciant suorum actuum materiam possibilem, non actualiter exsistentem; imo et potuit exercere quosdam earum actus conditionatos, v. gr. si peccarem, dolerem : si proximus egens foret, eum juvarem; et etiam quosdam quasi absolutos, v. gr. detestando omnem Dei injuriam, optando sublevare pauperem, etc.

Denique quod attinet ad virtutes naturales erga Deum, etiam habuit illas per accidens infusas, quæ respiciunt Deum ut objectum *cui*, v. gr. religionem, obedientiam, etc.; alias vero, quæ respiciunt Deum ut objectum *quod*, v. gr. naturalis amor Dei benevolentiæ, et concupiscentiæ, juxta D. Thomam eas habuit quoad actum; quoad vero habitum, res magis incerta.

CAPUT XII.

An in Adamo appetitus sensitivus ita fuerit voluntati ac rationi subjectus, ut nunquam aut hanc præveniret, aut illi imperanti repugnaret.

Dico 1 : Certum est quod homo in statu innocentiæ, quandiu mortaliter non peccaret, sentire non posset prævenientes motus inferioris appetitus rectæ rationi contrarios, et multo minus subsequentes, jam imperanti rationi repugnantes. Adam enim et Eva ante peccatum non erubescebant ex mutuo nudorum corporum aspectu; post peccatum vero erubuerunt. Ergo mutatio facta est amissione doni, quo ante peccatum non erubescerent, nec sentirent motus appetitus sensitivi rationi contrarios, ut Patres et theologi id exponunt. Deinde Deus fecerat hominem rectum, ut dicitur Eccle. VII, 30, id est, rectitudine justitiæ originalis. Et Paulus dicit concupiscentiæ motus ex peccato Adæ fuisse ortos : *Non quod volo bonum, hoc ago*, etc., *sed quod habitat in me peccatum* (*Rom.* VII, 15-20), id est peccati fomes ex peccato Adæ derivatus. Unde concilium Tridentinum, sess. 5, cap. 5, dicit in baptizatis manere concupiscentiam et fomitem, et interdum vocari peccatum : *Quia ex peccato* (Adæ) *est, et ad peccatum inclinat.* Item Augustinus in multis locis docet per peccatum naturam humanam fuisse vitiatam et ita mutatam, ut repugnantem pateretur in membris inobedientiam concupiscendi : similiter alii Patres et theologi; et certe hoc opus erat, ut Dei opus foret perfectum, atque homo facilius vitaret peccatum, beatiusque viveret.

Dico 2 : Peculiare donum Dei, quo concordia perfecta inter appetitum sensitivum et rationalem, ac integra subjectio inferioris partis erga superiorem, homini utique non connaturalis habebatur, non fuit habitus appetitui sensitivo infusus, per quod omnino ad imum determinabatur, ut vult Durandus, quia appetitus sensitivus non potest determinari ad unum per habitus. Nec fuit habitus soli voluntati, aut simul etiam appetitui sensitivo inditus, ut sentit Scotus, quia appetitus non potest retineri per habitum ne in objectum sibi proportionatum naturaliter feratur. Nec fuit vigor rationi additus, ut dixit Cajetanus : quia, quid ille sit, actusne, an habitus, difficile est explicatu. Nec istud donum mutavit intrinsece ipsam appetitus sensitivi entitatem, ut videtur sentire Corduba : quia post peccatum remansit eadem appetitus entitas. Nec addidit tantum formam quamdam in appetitu sensitivo exsi-

stentem per modum actus primi : quia per hanc solam non poterat sufficienter et necessario cohiberi appetitus, ne in ipso exsurgerent concupiscentiæ motus. Nec denique fuit sola Dei providentia extrinseca, removendo omnia quæ appetitum ad hos motus possunt excitare, vel negando illi concursum, ne in illos prosiliret, vel efficaciter illum movendo ad obediendum semper voluntati : quia hic modus, licet possibilis, tamen imperfectus ; cum sic appetitus et voluntas non disponerentur intrinsece ad operandum circa sua objecta. Sed :

Dico 3 : Istud donum in primo statu collatum fuisse hominibus partim per intrinsecos habitus et actus, partim per specialem Dei providentiam ac protectionem. Quoad hanc protectionem, res satis clara est. Explico ergo istud donum Dei intrinsecum, et dico non fuisse unum simplicem habitum sed multiplicem in singulis potentiis : nempe in ratione, ad considerandum et judicandum convenienter ; in voluntate, ad sequendam rectam rationem delectabiliter, et ad movendum appetitum fortiter ; in appetitu, ad obediendum prompte ; imo et plures habitus in unaquaque potentia, id est, in intellectu, voluntate, appetitu, quia illorum rectitudo se extendebat ad totam materiam de animæ passionibus, de Deo, de proximo. Unde hanc rectitudinem in actu primo formaliter complebant habitus, et effective actus crebro exerciti : hi enim crebri actus multum conducebant, v. gr. fervens amor et contemplatio Dei, etc., ut inordinatis et rationem prævenientibus motibus non daretur locus. Hoc ergo donum, si spectetur prout perficit naturam tantum in ordine ad finem naturalem (non est enim naturæ debitum), posset dici naturale in substantia, et supernaturale quoad modum ; sed prout de facto datum est ad finem ac rectitudinem naturalem et supernaturalem, ideo simpliciter erat supernaturale quoad substantiam et modum, quia virtutes per se infusas etiam includebat.

Dico 4 : Juxta D. Thomam primus homo habuit aliquas animæ passiones seu actus appetitus sensitivi, qui cum aliqua corporis commotione fiunt, vel potius *propassiones*, quia ordinarie vocantur passiones illi actus seu motus qui in nobis rationem præveniunt, quales in eo fuerunt. Dixi *aliquas*, quia passiones circa malum, v. gr. tristitiam, dolorem, timorem, iram, desperationem non habuit ; potuit tamen habere odium, v. gr. mortis. Alias autem quæ circa bonum versantur, habere potuit, nempe amorem, gaudium, desiderium, spem, etc.

CAPUT XIII.

An homines in statu innocentiæ potuerint peccare, et peccando retinere suum eumdem statum.

Dico 1 : Quoad *peccatum mortale*, certum est, quamvis de fructu vetito non comedissent, eos potuisse aliis modis peccare mortaliter quia erant perfecte liberi : *Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui* (*Eccli.* XV, 14) ; et reipsa peccarunt ante esum istius fructus, saltem mente.

Dico 2 : Per quodvis peccatum mortale, amittendam fuisse internam illius status innocentiæ rectitudinem, seu justitiam originalem : contra Abuleum et Catherinum ; quia hæc juxta D. Thomam vel erat gratia gratum faciens, non tantum gratis data, vel saltem fundata in gratia gratum faciente et ab ea inseparabilis. Sed hæc per quodvis mortale amittitur ; ergo et illa. Sed licet ista rectitudo foret separata a gratia, ut volunt Bonaventura, Scotus, etc., tamen vel sic amitteretur per peccatum, quia hoc opponitur rectitudini et constituit eum qui peccat, reum pœnæ et doloris. Deinde Eva ante esum fructus interius peccavit, ideoque, ait Augustinus, fuit decepta ; ergo, cum fuisset capax deceptionis, jam amiserat justitiam originalem, et quidem quoad omnes ejus effectus : nondum autem erubescebat de nuditate, vel ob nimiam attentionem et occupationem circa res alias, v. gr. verba et promissa serpentis, mariti mentem, etc., vel ob defectum objecti provocantis ad libidinem : seipsam enim non videbat dum fructum aspiciebat, sumebat, marito porrigebat, cujus aspectu forte non provocabatur, quia ipse nondum innocentiæ donum amiserat.

Dico 3 : Quoad *peccatum veniale*, peccante homine venialiter, amissa fuissent aliqua status innocentiæ dona, seu privilegia, non tamen omnia ; peccatum enim veniale est diminutio innocentiæ, quæ est carentia ab omni culpa : est reluctatio inferioris contra superiorem, parit reatum pœnæ, adeoque et dolorem, quæ omnia non insunt in integræ innocentiæ ac rectitudinis statu. Et sic aliqua illius pars fuisset amissa. Quæ autem permansissent, hæc sunt : gratia sanctificans cum habitibus per se infusis, et probabiliter etiam habitus virtutum moralium per accidens infusi. An etiam permansissent, necne, carentia fomitis concupiscentiæ, immunitas ab omni errore ; donum cujusdam immortalitatis et impassibilitatis, incertum est. Sed :

Dico 4 : Probabilius est Adam in illo innocentiæ statu nullum potuisse peccatum veniale ante mortale committere, sive ex subreptione, sive ex perfecta deliberatione : ita D. Thomas, Bonaventura, Durandus, et alii communiter, contra Scotum, Gabrielem, etc.

1 : Probatur quoad *veniale ex subreptione* : Quia non tantum subreptio quæ in appetitu sensitivo oritur ex prævia concupiscentiæ et objectorum sensibilium motione, ut vult Major, sed etiam illa quæ in voluntate exsurgit ex subita intellectus repræsentatione circa res spirituales, v. gr. honorem, famam, animam, Deum, repugnat perfectæ illius status rectitudini ; deinde nec isti motus voluntatis subreptitii contra rationem exsurgunt nisi mediante apprehensione, nec apprehensio nisi mediante sensu aut phantasia. Atque ita utraque subreptio et sensus et voluntatis æque repugnat isti rectitudini.

2. Quoad *veniale ex plena deliberatione* : Hoc quidem non repugnabat perfectioni hominis in illo statu habentis cum virtutibus plenam cognitionem

et deliberationem; quia cum esset omnino liber, potuisset in materia levi, v. gr. mentiendo, dicendo otiosum verbum, etc., sine formali Dei contemptu ob suum commodum, aut delectationis gratia tantum, plena cum deliberatione peccatum veniale committere, excitatus ab aliquo objecto sub ratione boni spectato : sed hoc repugnabat perfectæ et essentiali illius status rectitudini, quem Deus sic constituit, ut quandiu duraret, nullus foret in inferioribus hominis potentiis vel actibus defectus; ideoque Deus homini in illo statu providerat, ut nunquam peccaret venialiter, quandiu non se privaret tota illius felicitate peccando mortaliter. Quia ex Augustino, iste status erat sine ulla egestate, perturbatione, motu ad malum inclinante, pœna, dolore, etc. Ergo per peccatum veniale iste status amissus aut diminutus fuisset ob dolorem de Deo offenso, ob pœnam peccato debitam, etc. Et licet peccatum veniale non sit incompatibile cum justitia originali, si sumatur hæc præcise pro habitu aut habituum infusorum collectione, est tamen incompatibile cum illa prout includit omnes istius status a Deo constituti perfectiones : sic enim includit peculiarem Dei protectionem, qua homo, quandiu non se averteret a Deo per peccatum mortale, nullum defectum, nullumque malum, sive naturale, sive morale pateretur. Potuit enim Deus, per auxilia congrue excitantia data in omni occasione peccandi venialiter, efficere ut voluntas non consentiret; unde superbia Evæ ante esum fructus fuit peccatum mortale : *Initium omnis peccati est superbia* (*Eccli.* x, 15).

CAPUT XIV.

An homo creatus fuerit aliquo modo immortalis et impassibilis.

Dico 1 : De fide tenendum est Adamum fuisse aliquo modo immortalem, seu nunquam moriturum fuisse, si non peccasset : *In quocunque die comederis ex eo, morte morieris* (*Gen.* II, 17); id est morti obnoxius eris; ergo ante non erat morti obnoxius. Dum Eucherius et Gregorius id declarant de morte animæ per gratiæ amissionem, simul etiam intelligunt de futura corporis morte. Quod autem non esset moriturus, si non peccasset, probatur 1° ex Scriptura : *Deus mortem non fecit* (*Sap.* I, 13); *Deus creavit hominem interminabilem; invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum* (*Sap.* II, 23, 24); *Per unum hominem peccatum introivit in mundum, et per peccatum mors* (*Rom.* v, 12); item I Cor. xv, 2. 2° Ex concilio Tridentino, sess. 5, cap. 1, dicente Adam peccando, incurrisse mortem, etc.; item ex Patribus. 3° Cum Deus voluerit creare hominem in gradu altiori, quam ex vi naturæ suæ illi debebatur, conveniebat ut corpus animam non aggravaret, nec defectus mortalitatis sentiret, quandiu in sua innocentia permaneret.

Dico 2 : Homo ante peccatum non habuit juxta Patres immortalitatem quasi naturalem, nec gratuitam illam, quæ corporibus gloriosis tribuitur : sed potius ex vi suæ intrinsecæ compositionis ac corporeæ dispositionis fuit mortalis, quamvis ex Dei dono futurus fuisset mortis expers, et aliquo modo immortalis, si non peccasset. Unde D. Thomas distinguit triplicem immortalitatem, naturalem in angelis, gloriosam in beatis corporibus, mediam in Adamo ex privilegio. Ut autem intelligamus quid et quale sit istud privilegium et donum immortalitatis, distinguenda est duplex mors : una violenta, quæ ab extrinseca causa, v. gr. igne, aqua, ferro, etc., oritur; alia naturalis quæ ab intrinseco principio, per actionem interni calidi in humidum, provenit. Hinc :

Dico 3 : Quoad *mortem violentam*, homini in statu innocentiæ non fuit data immortalitas seu impassibilitas per intrinsecam qualitatem; homo enim per prudentem suam diligentiam, adjuncta peculiari Dei providentia et custodia, per se vel per angelos sufficienter satisque convenienter poterat ab extrinsecis incommodis, v. gr. igne, aqua, etc., præservari : alioqui si id habuisset per intrinsecam qualitatem, potuisset ire super aquas et in ignem, ita ut non mergeretur nec combureretur : imo sicut ista intrinseca qualitas restitisset agenti, ita etiam potuisset resistere intrinseco calido in humidum radicale agenti, ut corpus non alteraretur nec cibo ac potu egeret, quod est contra Scripturam. Ad servandam ergo istam immortalitatem Deus dedit homini in corpore optimum temperamentum quo posset resistere contrariis juxta naturalem corporis humani capacitatem : in animo prudentiam, scientiam, vigilantem rationem, qua posset pericula et agentia contraria vitare : dedit locum temperatum et salubrem, optimum clima, etc. : insuper adjunxit suam peculiarem providentiam, tum ad excitandum hominem in opportunis occasionibus, tum ad arcenda extrinseca impedimenta, quæ homo etiam vigilans præcavere non posset. Unde corpus hominis non fuit immortale et impassibile per donum habituale illi collatum, seu per qualitatem intrinsecam corpoream (uti vult Molina) in toto corpore diffusam, per quam, nulla causa, etiam sufficienter admota corrumpi posset; nec per qualitatem spiritualem intrinsece animæ inditam, seu peculiarem intrinsecum vigorem ac vim, per quam posset corpus ab omni corruptione præservari, ut sentit Valentinus. Hæc enim nulla ratione fundantur.

Dico 4 : Quoad *mortem naturalem*, nec Adam erat immortalis per qualitatem intrinsecam impedientem internam actionem et passionem calidi et humidi; alioqui non eguisset alimentis, contra Dei mandatum : *Præcepitque ei dicens : ex omni ligno paradisi comede* (*Gen.* II, 16). Corpus ergo Adæ de se et intrinsece erat naturaliter mortale, passibile et alterabile etiam usque ad aliquam partialem transmutationem, poterat tamen aliunde Adam non mori morte naturali : quia nec mortuus fuisset si

non peccasset. Mors enim naturalis ex duobus defectibus provenit: 1° Ex deperditione humidi per actionem caloris; huic medebatur edendo fructus lignorum communium paradisi. Si noluisset eos edere, peccando jam amisisset statum immortalitatis. 2° Ex continua diminutione tum caloris naturalis per reactionem alimenti, tum ipsius humidi quod ex alimento extrinseco semper minus perfectum reparatur. Huic medebatur per lignum vitæ, cujus fructus habebat vim corroborandi connaturalem corporis dispositionem. Itaque :

CAPUT XV.

Quomodo lignum vitæ homini immortalitatem conferebat.

Dico 1 : Tanquam de fide certum, istud vitæ lignum fuisse veram arborem naturaliter producentem fructum sensibilem, aptum ad comedendum. Dicitur enim Gen. II, 9 : *Produxit Dominus Deus de humo omne lignum lignumque vitæ in medio paradisi ;* sicut alia ligna fuerunt arbores sensibiles, ergo et hoc : atque ita ejus fructus fuit cibus corporalis ; cujus speciei, incertum.

Dico 2 : Illius arboris fructus per connaturalem suam virtutem conferebat corpori vigorem et illius temperamentum perfecte restaurabat : ita Rupertus, D. Thomas, Scotus, etc., contra Eugubinum dicentem istum fructum fuisse tantum figuram incorruptionis homini a Deo promissæ, si non peccasset ; et contra Bonaventuram , Gabrielem, etc., existimantes per virtutem supernaturalem et Dei elevationem contulisse talem effectum. Quod non videtur sat verisimile, quia de illo post Adæ peccatum dicitur : *Ne forte sumat etiam de ligno vitæ et comedat et vivat in æternum* (*Gen.* III, 22). Adam ergo tunc comedendo istum fructum consecutus, fuisset immortalitatem per ejus virtutem naturalem, et non supernaturalem ob suam inobedientiam.

Dico 3 : Cibus ille habebat virtutem conservandi vitam pro quacunque temporis diuturnitate, corroborando et reparando corpus per modum medicinæ ; non tamen semel sumptus, sed sæpius temporibus opportunis : contra Rupertum dicentem semel sumptum tantum mox daturum fuisse vitæ perpetuitatem ; ita D. Thomas. Et probatur : Quia illius fructus virtus erat finita ; ergo et effectus finitus, diminutioni et corruptioni obnoxius, et ipsemet fructus in stomacho corruptibilis. Contra vero Scotus sentit illum fructum etiam sæpius sumptum, conservaturum vitam non perpetuo, sed longo tantum tempore : quia nunquam integre restitueret corpus hominis in priorem statum, nec posset impedire quin de die in diem ob continuam nutritionis actionem et repassionem debilius redderetur ; sed ante istius longi temporis finem homines, perseverando in innocentia, ad immortalem beatitudinis vitam transferrentur, et sic nunquam morerentur. Ita Scotus, et ex parte Cajetanus. Sed considerant hi istum fructum solummodo ut cibum, non ut simul pharmacum : cum tamen utriusque rationem et virtutem contineret. Ut enim pharmacum, priusquam ipse converteretur in substantiam aliti , corroborabat calorem naturalem , ita ut convertens jam esset corroboratum, et conversum tunc esset perfectius dispositum, quam ipsum convertens in principio. In statu autem naturæ lapsæ habuisset ex se eamdem vim naturalem et etiam eumdem vitæ perpetuæ effectum, si ab aliis mortis causis non fuisset impeditus : ita Durandus , Molina, etc.

Jam vero ista innocentiæ immortalitas futura quidem fuisset naturalis quoad substantiam, ut vita naturalis, sed supernaturalis quoad modum ; tum quia erat naturæ indebita, tum ob peculiarem Dei providentiam et protectionem.

CAPUT XVI.

An homo in statu innocentiæ peculiare dominium tanquam proprium illius status donum acceperit.

Nota tria distingui in dominio : capacitatem, potestatem actualem, in qua maximum consistit dominium, et usum. Nunc :

Dico 1 : Capacitas dominii convenit homini naturaliter ex eo quod ad imaginem Dei factus est, nempe ratione et libertate præditus : *Faciamus hominem ad imaginem*, etc., *et præsit*, etc. (*Gen.* I, 26). Capacitas, inquam, dominandi non tantum brutis animalibus, sed etiam hominibus. Imo et angelis : Christus enim ut homo, est Dominus angelorum ; sed hæc erga angelos utpote ordine altiores, est obedientialis, non naturalis. Hæc capacitas quia naturalis, mansit in natura lapsa.

Dico 2 : Potestas actualis seu dominium actuale in bruta animalia etiam datum est homini in sua creatione, et quia naturale, illi remansit post peccatum ; sed altiori modo illi inerat ante peccatum. Homo igitur ex vi suæ creationis habuit in illa dominium naturale : tum *physicum*, quod consistit in potestate physica sibi ea subjiciendi sive per vim corporis, sive per rationem, industriam, artem ; tum *morale*, quod ei addit moralem facultatem licite et sine alterius injuria illis utendi ad finem honestum ; sed altiori modo in statu innocentiæ illud habuit, quia tunc omnia animantia (contra Theodoretum qui excipit cete grandia et feras terrestres) per se ipsa et quasi divinitus inducta ei obedivissent, sicut nunc quædam domestica, uti colligitur ex adductione omnium animalium ad Adam ad imponenda eis nomina : iste enim status exigebat ut inferiora perfecte subjicerentur superioribus, et dominium in illa sine labore et timore exerceretur : adeoque diverso modo nunc et tunc animalia sunt subjecta homini ; eadem quidem potestas, sed diversa exsecutio. Nec tunc id erat miraculum, quia ordinarium. *Dominamini piscibus maris, et volatilibus cœli et universis animalibus quæ moventur super terram* (*Gen.* I, 28) ; nulla ibi exceptio apponitur. Hinc infertur id dominium etiam in plantas et in res inanimatas extendi, utpote animalibus inferiores, et propter ho-

minem creatas; Deus enim homini dicit : *Præsit universæ terræ* (*Ibid.* 28). Non tamen extenditur in angelos, quia altioris et ordinis et naturæ sunt; nec in homines in statu illo innocentiæ, qua de re infra. Attamen tunc accepit Adam potestatem superioris in uxorem, tanquam jus naturale capitis : potestatem, inquam, directivam; coercitiva enim postea tantum in pœnam culpæ mulieris, addita est his verbis : *Sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui* (*Gen.* III, 16), id est multa patieris in illa subjectione.

Dico 3 : Quoad usum istius dominii in bruta animantia, in hoc statu naturæ lapsæ est quidem major, quia illorum carnibus ad vescendum, lanis et pellibus ad vestiendum, etc., utimur; quorum non erat in statu innocentiæ usus; sed in eo statu innocentiæ erat nobilior ac perfectior : in cognitione scilicet scientiarum, in contemplatione et laude Dei; in recreatione honesta, etc.

CAPUT XVII.

An primus homo in statu gratiæ creatus fuerit.

Suppono tanquam de fide certum, Adam ante lapsum gratiam sanctificantem habuisse : ut videtur docere concilium Arausicanum II, cap 19, et Tridentinum definire, sess. 5, cap. 1; item Augustinus et Ambrosius, in multis locis; Cyprianus, Cyrillus, Chrysostomus, etc. Sicut enim Deus angelos malos ante lapsum constituit in gratia, ita et hominem, ut in eo, juxta Augustinum, ostenderet quid liberum ejus arbitrium, quid postea suæ gratiæ beneficium posset. Hoc supposito :

Dico istam gratiam sanctificantem Adamo datam fuisse in primo suæ creationis instanti, seu tunc fuisse justificatum : ita D. Thomas, et alii, contra Alensem, Bonaventuram, Scotum, Richardum, Ægidium, etc. Probatur : 1° Ex Scriptura : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (*Gen.* I, 26), id est juxta multos Patres, ad imaginem per naturam, et ad similitudinem per gratiam sanctificantem, ut supra dixi : *Deus fecit hominem rectum* (*Eccle.* VII, 30); vox *rectus* in Scriptura fere semper significat *justum* seu justificatum : *Recti diligunt te* (*Cant.* I, 3); *Quando recti deleti sunt?* (*Job* IV, 8). 2° Ex Patribus Augustino, Damasceno, Basilio, Cyrillo, etc., qui videntur id indicare. 3° Deus creaturas produxit in statu perfecto ad ferendum fructum cujusque fini congruentem; ergo et hominem in gratia ad ferendum fructum gratiæ in ordine ad finem supernaturalem, ad quem creabatur. Deinde angelus creatus est in gratia; ergo et homo. Denique si Adam perseverasset in statu justitiæ, probabile est quod ejus filii nascituri fuissent in gratia, qui nunc concipiuntur in peccato ob carentiam gratiæ, quam habere debuissent in conceptione; ergo primus eorum parens creatus est in gratia.

Objicies 1 : Cyprianus insinuat quod sicut baptismus antecedit confirmationem, ita status naturæ antecedat statum gratiæ. Respondeo Cyprianum intelligendum esse, quod sicut baptismus ordine temporis antecedit confirmationem, ita status naturæ, ordine naturæ antecedat statum gratiæ : non enim est necesse ut status naturæ antecedat tempore statum gratiæ, sicut baptismus antecedit confirmationem; quia cum baptismus et confirmatio sint duo sacramenta distincta successive facta, sanctificatio quæ per illa datur, non potest fieri eodem temporis instanti.

Obj. 2 : Augustinus (lib. XIII *De civit. Dei*, cap. 24), videtur insinuare Adamum non fuisse creatum in gratia. Respondeo Augustinum ibi non tractare, utrum Adam fuerit creatus in gratia, necne, sed dicit per hæc verba *spiraculum vitæ* (*Gen.* II, 7), non significari inspirationem gratiæ, significari autem fuisse factum hominem vivum et naturalem; an vero simul fuerit sanctificatus et gratia donatus, nec affirmat, nec negat.

Obj. 3 : Oportuit opus naturæ distingui ab opere gratiæ, ideoque hominem prius creari quam sanctificari. Respondeo : Licet opus naturæ et gratiæ simul tempore fiant, satis tamen ex suis terminis distinguuntur; et is qui utrumque beneficium recipit, per fidem satis cognoscit gratiæ beneficium fuisse a dono creationis distinctum.

Obj. 4 : Versimile est non fuisse Adam justificatum nisi in paradiso, quamvis extra paradisum creatus fuerit. Respondeo : Nego assumptionem. Ista enim dilatio justificationis nec ratione nec auctoritate fundari potest. An autem Adam justificatus fuerit per propriam justificationem, dicetur postea.

CAPUT XVIII.

Quam perfectam rerum supernaturalium cognitionem homo ante peccatum habuerit.

Explicata charitate quam Adam habuit cum suis virtutibus per se infusis et donis Spiritus sancti, nunc de ejus fide et spe.

Dico 1 : Certum est Adam ante peccatum non semper habuisse beatam seu claram Dei visionem; poterat enim peccare et peccavit, erat viator, in statu merendi; ergo, etc. Juxta Augustinum erat beatus, sed tantum secundum quid. Imo illam visionem tunc nunquam habuit; dicitur enim : *Deum nemo vidit unquam* (*Joan.* I, 18), nempe in hac vita. Nec in illo sopore, quem immisit illi Deus, eam habuit, sed tantum vel propheticam revelationem, vel abstractivam Dei cognitionem clariorem. Ergo ante peccatum habuit tantum charitatem seu gratiam viatoris, non comprehensoris; spem æternæ beatitudinis, et divini auxilii ad eam consequendam necessarii; cognitionem supernaturalem, seu fidem.

Dico 2 : Adam in statu innocentiæ, supernaturali cognovit Deum, ut est principium justitiæ et remunerator, seu ut salvator et glorificator; ac probabilissime ipsum Trinitatis mysterium ex his verbis ipsi revelatis, quæ Pater dixit Filio : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (*Gen.* I, 26).

Dico 3 : Juxta D. Thomam, Bonaventuram, Vasquez, etc., ac communem doctorum sententiam, habuit etiam tunc revelationem Verbi incarnandi, quod colligitur ex his ipsis verbis : *Hoc nunc os ex ossibus meis*, etc. (*Gen.* III, 23); sive cognovit hoc mysterium quoad substantialem unionem naturæ cum Verbo divino, et Christum ut auctorem gratiæ et gloriæ, a quo gratiam ipse accipiebat et gloriam sperabat.

Dico 4 : Ista in Adamo mysteriorum cognitio non solum fuit supernaturalis ex parte revelationis et rei revelatæ, sed etiam ex parte assensus et divini auxilii ad eum necessarii; imo et vera fides : non vero, ut aliqui volunt, quidpiam medium inter fidem obscuram et claram Dei visionem, seu magis claram quam fides, et minus quam visio : ita D. Thomas, Ambrosius, Augustinus etc. Adam enim erat justus, et *justus ex fide vivit* (*Rom.* II, 17; *Habac.* II, 4). *Sine fide impossibile est placere Deo* (*Hebr.* XI, 6). Ejus cognitio erat supernaturalis, abstractiva, nec evidens; ergo fides. Non quidem fides erat ex auditu exteriori hominis, sed ex interiori divinæ loquelæ; nec Adam habuit evidentiam testificantis seu revelantis Dei : poterat enim esse angelus qui vice Dei, vel suo nomine loqueretur; nec personam loquentem clare et in sua essentia videbat. Et licet habuisset evidentiam testificantis per discursum naturalem aut conjecturas, hæc tamen non excluderet fidem; quia non esset supernaturalis per scientiam, infusam per se. In Christo cognitio fuit scientia per se infusa, non vero fides.

CAPUT XIX.

An Adam in statu innocentiæ per proprios actus sanctificatus fuerit, adeoque gloriæ meritum habuerit.

Dico 1 : Adam in primo suæ creationis instanti fuit sanctificatus non tantum per habitus, sed etiam per proprios actus fidei, spei, charitatis. Ita D. Thomas, contra Scotum, qui sentit eum accepisse gratiam ac justitiam sine proprio motu voluntatis in Deum, seu non habuisse proprios actus in primo isto instanti. Probatur : Quia ad recipiendam gratiam in adulto qualis erat Adam, requiritur ejus consensus; sic justificatio per proprium actum fit modo perfectiori, quandoquidem actus sit perfectior, quam habitus, uti dictum est de angelis : et id etiam insinuant Patres, dicentes hominem fuisse creatum in quodam beatitudinis statu.

Objicies 1 : Deus tunc erat condens naturam et largiens gratiam; ergo concreavit gratiam per modum naturæ sine actu liberi arbitrii Adæ. Respondeo : Nego consequens. Non solum enim habitus, sed etiam actus potuerunt cum natura hominis simul creari; quia illa concreatio non excludit omnem creaturæ efficientiam circa perfectionem quæ cum illa concreari dicitur. Quandoquidem Deus potuerat dare gratiam simul cum natura, non tantum per modum naturæ seu naturalem, sed simul per modum moralem ut ei libere cooperaretur homo.

Obj. 2 : Gratia data est Adæ non tanquam beneficium personale, sed pro tota natura, ergo non est data per propriam dispositionem liberam; quia illa quæ dantur quasi per modum naturæ, non dantur dependenter a dispositione libera. Respondeo : Licet gratia fuerit data Adæ pro tota natura, etiam fuit illi data ut personæ particulari, ac perfecto modo tanquam totius naturæ capiti.

Obj. 3 : Si Adam non peccasset, gratia non fuisset infusa ejus posteris, nisi per proprium actum; quia non majori liberalitate fuisset data filiis quam parenti. Respondeo : Adamo non peccante, potuisset gratia habitualis ejus posteris infundi sine proprio actu, utpote nascentibus in ætate infantili.

Obj. 4 : B. Virgo concepta est in gratia sine proprio actu, ergo et Adam. Respondeo : Nego antecedens, ut dicetur in suo loco.

Obj. 5 : Non potest in primo creationis hominis instanti esse sanctificatio, et simul fieri per proprium actum liberum. Respondeo : Nego antecedens. Homo enim adultus, et in suis potentiis bene dispositus, potuit in illo instanti suscipere fidei revelationem cum sufficienti proportione, ita ut statim illi assentiri posset atque in objectum sic cognitum ac creditum pro liberam voluntatem moveri.

Dico 2 : Hominem adultum, sive Adamum, in suis potentiis ac sensibus internis optime dispositum, potuisse sine miraculo novo recipere fidei revelationem cum ista sufficienti propositione ut eodem momento posset illi assentiri, et in objectum sic creditum per proprium voluntatis actum ferri. Quia fidei assensus potest fieri sine discursus successione, uti assensus primorum principiorum, quamvis dependenter a phantasmatibus. Hinc :

Dico 3 : Adam per illum actum quem in primo instanti habuit, se ad gratiam habitualem recipiendam disposuit; et hic actus charitatis fuit elicitus a voluntate mota et adjuta divinis auxiliis, sive auxilio excitante et adjuvante, non ab habitu; et per istum actum charitatis meruit de congruo primam gratiam habitualem, et de condigno primam gloriam. Vide tractatum *De angelis.*

Dico 4 : Ista prima Adæ sanctificatio fuit facta ex meritis Christi, cujus fidem saltem implicitam jam tum Adam habuit : postea explicitam in prophetico sopore, et sanctificationis primæ augmentum; denique toto ante peccatum tempore, utpote sapiens, justus, nec otiosus, meruit de condigno novos et gratiæ et gloriæ gradus, v. gr. excipiendo submisse Dei præceptum non comedendi de ligno scientiæ boni et mali, ex Dei voluntate imponendo animalibus nomina, etc.

CAPUT XX.

An justitia originalis sit donum ab omnibus naturæ et gratiæ donis in statu innocentiæ homini collatis distinctum.

Nota : Variæ circa hoc sunt sententiæ :

Prima est Scoti dicentis justitiam originalem fuisse specialem habitum voluntati inhærentem cum aliis probabiliter habitibus specialibus appetitui sensitivo ad sequendam rationem inhærentibus, distinctum a gratia habituali, quo voluntas adhærebat Deo ut fini suo naturali, non tantum cum delectatione et facilitate, sed etiam cum majori delectatione et intensione, quam appetitus sensitivus adhæret suo objecto delectabili. Sed contra : Iste habitus, si sit supernaturalis, est superfluus, cum sola gratia sufficiat; si naturalis, est impossibilis, cum nullum effectum formalem in essentia animæ causare possit. Deinde justitia originalis non addebat in intellectu habitum distinctum a virtutibus intellectualibus per se et per accidens infusis; ergo nec in voluntate, etc.

Secunda est Henrici dicentis justitiam originalem præter omnem gratiæ et virtutum infusarum rectitudinem, addidisse rectitudinem naturalem, seu efficacem voluntatis propensionem ad subjiciendum sibi appetitum contra malum, separabilem a voluntate, uti reipsa separata et amissa per peccatum. Sed contra : Non declarat quid sit illa rectitudo; an res distincta a voluntate; an ejus modus; an habitus. Deinde illa rectitudo non erat naturalis, nec naturæ debita, etc.

Tertia est Soti non distinguentis originalem justitiam a gratia sanctificante, et asserentis dici originalem, quia in origine data et post originem in posteros transfundenda : istam tamen gratiam in illo statu fuisse majoris excellentiæ quam nunc sit; quia non tantum hominem reddebat Deo gratum, sed etiam sensualitatem compescebat, et corpus roborabat in rationis obsequium, ut voluntas tranquilla Deo subderetur. Hujus falsitas infra patebit.

Quarta est Durandi et Cajetani dicentium illam esse quidem donum distinctum a gratia sanctificante, sed in ea fundatum ac radicatum. Sed non explicant quale sit istud donum, an habitus, an alia qualitas. Alia denique sententia ab hac tantum differt, quod neget justitiam originalem fuisse in gratia radicatam ac fundatam. Hisce igitur omnibus relictis

Dico 1 : Justitiam originalem simpliciter dictam non esse unum peculiarem habitum vel donum, sed plurium habituum et donorum Dei collectionem. Probatur id ex ipso nomine justitiæ, quæ hic nec commutativam nec distributivam, aut aliam similem particularem justitiam significat, sed universalem ; id est, quamdam totius hominis secundum animam et corpus rectitudinem, quæ in tribus maxime consistebat : nempe in debita inferioris partis subordinatione ad superiorem, id est, phantasiæ ad intellectum, et appetitus sensitivi ad voluntatem ; in debita subordinatione corporis ad animam quoad indolentiam, impassibilitatem, immortalitatem ; in debita subordinatione animæ ad Deum, quæ est per intellectum et voluntatem : adeoque per dona vel habitus recte disponentes in ordine ad Deum illas duas potentias.

2. In illa donorum collectione includere gratiam sanctificantem cum suis virtutibus et donis per se infusis quæ illam comitantur, dicente Tridentino, sess. 5, cap. 1, Adam in principio sanctitatem et justitiam habuisse ; non enim includebat rectitudinem tantum naturalem ad Deum, ut finem naturalem, sed etiam supernaturalem et per se infusam ad Deum, ut finem supernaturalem : proprie siquidem justitia est illa quæ gratiam et charitatem includit, imo non tantum gratiam et habitus per se infusos, sed etiam infusos per accidens, nempe virtutes morales et intellectuales, quæ per actus humanos naturaliter acquiri possunt. Hi enim honesti et studiosi ordinis naturalis per accidens infusi, ad rectitudinem naturalem erant necessarii, sine quibus illa naturali modo non poterat in praxim redigi, quia gratia sola confert tantum effectus et actus supernaturalis ordinis; et hinc liquet falsitas sententiæ Soti, quia Adamo data gratia erat ejusdem speciei et essentiæ cum nostra, et sine fundamento fingitur fuisse magis digna aut magis elevata ac proinde conferebat tantum eosdem effectus quos nostra.

3. Includere in illa donorum collectione non solos habitus vel qualitates intrinsecas permanentes, animæque et corpori inhærentes, sed etiam actualia Dei auxilia et plura extrinseca beneficia, ac maxime specialem ejus providentiam et protectionem : v. gr. pro vitando peccato veniali, errore, deceptione; pro regimine appetitus sensitivi ; pro impassibilitate seu immortalitate corporis, etc. Hi enim effectus per solos habitus produci non poterant, et indigebant speciali Dei protectione. Ergo integra justitia originalis in actu primo sumpta, præter habitus, aliquid plus includebat.

4. Radicem et fundamentum reliquorum donorum quæ ad complementum istius justitiæ originalis requirebantur, fuisse gratiam sanctificantem, ut ex Augustino et D. Thoma colligitur. Et probatur : Quia cum justitia originalis formaliter et adæquate sumpta sit collectio plurium donorum et perfectionum, tum naturalium, tum supernaturalium, Deo data ad constituendum hominem in quodam felicitatis statu, et illa inter se sint bene ordinata. Horum omnium principalis pars ac fundamentum et quasi essentialis forma est gratia ; reliqua tanquam proprietates ex illa emanantes, aut auxilia et ornamenta ad perfectius vivendum et operandum secundum sanctitatem conservando animam et corpus sine defectu. Omnia enim ista intuitu gratiæ tanquam formæ principalis donata sunt.

5. Denique ex his includi justitiam originalem, prout hoc nomine significatur, non esse novum aliquod vel gratiæ vel naturæ donum distinctum ab iis, seu superadditum iis quæ hic jam explicata sunt, ut ex se sat patet.

Ex dictis sequitur : 1° Justitiam originalem quoad principalem ejus formam seu gratiam, inhæsisse in

essentia animæ tanquam in subjecto proximo : quoad alios ejus habitus, tum in intellectu, tum in voluntate; quoad actum primum aliorum ejus privilegiorum, assistebat homini, non inhærebat; demum quoad actus seu effectus, et in anima et in corpore inerat.

2° Prout includebat gratiam cum virtutibus ac donis per se infusis, fuisse simpliciter supernaturalem; supernaturalem autem quoad modum et non quoad substantiam, prout includebat habitus ordinis naturalis ac dona per accidens infusa, atque peculiarem Dei providentiam.

3° Potuisse esse plures diversos hominis status, scilicet naturæ puræ, justitiæ originalis, naturæ lapsæ, puræ gratiæ sine justitia originali, puræ justitiæ originalis intra ordinem et finem naturalem sine gratia, integræ naturæ sine fomite et sine justitia originali ac gratia, etc.

CAPUT XXI.

Quale fuit præceptum Adæ datum in paradiso et quare.

Circa hoc præceptum quinque examinanda.

1. *Circa materiam præcepti.* Remota materia fuit arbor scientiæ boni et mali, ac ejus fructus. Ista arbor non videtur fuisse ficus, seu repræsentata in illa, quam Christus maledicendo arefecit, ut quidam antiqui dixerunt : nec Adam et Eva se ejus foliis texisse; multo minus, ut alii putarunt, fuit frumentum aut vitis, nec malus, quæ non significat arborem certam, sed potius fuit arbor alterius speciei ab iis quas homines post lapsum extra paradisum invenerunt, ac majoris pulchritudinis, uti et fructus majoris suavitatis ac venustatis quam sint nostri usuales. Dicitur autem arbor scientiæ boni et mali, non quia poterat dare talem scientiam, aut esset ex parte mala ac noxia, sed quia vel serpens ut Evam deciperet, promisit talem scientiam, vel quia Adam comedendo de illa suo experimento cognovit bonum quod amisit, et malum in quod incidit, ut ait Chrysostomus ; vel quia, juxta Augustinum, ostensum est inobedientiæ malum, et quantum fuisset obedientiæ bonum. Proxima præcepti materia fuit corporalis actio comedendi, his verbis prohibita : *De ligno scientiæ boni et mali ne comedas* (*Gen.* II, 17), sic dicta postea arbor ab eventu.

2. *Circa causam præcepti.* Hujus causa fuit, non quia arbor erat mala quoad suam substantiam, aut ejus fructus homini nocivus, sed quia voluit Deus ut Adam ostenderet suam obedientiam et agnosceret suum universale et supremum dominium hac in re speciali.

3. *Circa gravitatem præcepti.* Materia hujus præcepti, prout substans divinæ voluntati ac prohibitioni, non erat levis sed gravissima, et obligabat sub mortali, uti fides docet Adamum illius transgressione peccasse mortaliter; et patet ex addita comminatione mortis corporis, et probabiliter etiam animæ juxta Patres. Deinde istud peccatum non solum fuit mortale contra obedientiam, sed etiam probabiliter mortale gulæ contra temperantiam comedendo, et furti contra justitiam, rapiendo rem invito ejus domino; aspectus tamen vel tactus fructus prohibiti, utpote ipse non prohibitus, poterat esse vel nullum peccatum, vel veniale ex vi ipsius actionis, quamvis posset esse mortale ex intentione operantis, uti probabiliter esset sola masticatio sine cibi deglutione. Sed in statu innocentiæ supra diximus nullum potuisse esse peccatum veniale.

4. *Circa personam,* cui præceptum impositum fuit. Hoc præceptum immediate soli Adæ fuit a Deo ipso pronuntiatum, vel sensibili vocis specie, vel sola intellectuali revelatione : attamen non solum pro Adamo, sed etiam pro Eva, marito illud ei promulgante, datum est; unde illa dicit : *Præcepit nobis Deus* (*Gen.* III, 3). Imo illis datum est, non ut personale tantum, seu obligans tantum ipsos duos, sed ut lex generalis ac perpetuo obligatura omnes Adæ filios in statu innocentiæ nascituros, si ipse perseverasset : ita ut nunquam illis liceret comedere de fructu istius arboris, uti Evæ non licuit, quamvis istud præceptum fuisset soli Adæ immediate revelatum; sed pro Eva etiam et ipsorum posteris impositum.

5. *Circa pactum præcepti.* Hoc præceptum seu lex vocatur pactum, non quia fuit formale pactum cujus obligatio, utriusque partis consensum prærequirit. Sed quia Deus, ferendo talem legem, voluit ut ipse ad servandam suam promissionem suo modo teneretur, et homo ex alia parte teneretur ad legem servandam et conditionem acceptandam. Jam vero quoad modum quo hominem obligabat ista lex, seu pactum, potest spectari Adam vel ut persona privata ac particularis, vel ut publica et caput totius generis humani. Si spectetur ut particularis, ista lex sine alio pacto aut nova institutione illum et Evam et ejus posteros, unumquemque in sua persona in perpetuum obligabat, utpote lata pro omnibus et perpetua, ita ut dum nascerentur, tenerentur abstinere a fructu vetito sub pœna mortis. Si autem spectetur ut caput totius generis humani ac persona publica, cujus voluntas reputaretur moraliter voluntas et arbitrium totius posteritatis ac naturæ humanæ, tunc ut ista lex obligaret cum illo omnes ejus posteros, non tantum tanquam ejus successores et unumquemque in suo tempore futuro, sed jam ut omnes contentos in suo capite ac parente, necessaria fuit peculiaris Dei voluntas, institutio, seu pactum; quia lex data parentibus, licet perpetuo duratura ex se non obligat filios nisi dum nati, jam sunt capaces rationis. Ad hoc tamen non fuit necessarius Adæ consensus : sola enim Dei voluntas ad inducendam talem obligationem sufficiebat; imo nec necessaria absolute talis obligationis, qua tenebantur ejus posteri in ipso ut capite contenti, prævia notitia, ut ait Vasquez : sicut non fuit illi necessaria notitia quod ipsius posteri nascerentur in gratia, si non peccasset; et tunc non habita ista notitia, ejus peccatum non fuisset aggra-

vatum ex damno posteris suis allato, utpote non prævıso; verumtamen probabilius videtur Adam habuisse revelationem istius divini pacti ac decreti, ut beneficii perpetuo in filiis duraturi magnitudinem agnosceret, ut ad depositum custodiendum vigilantior redderetur, ut ad præceptum servandum gravius teneretur, ejusque violatio esset magis voluntaria et minus excusabilis. Sicut fuit pactum Dei cum Abrahamo de servanda circumcisionis lege; sed hoc non fuit conditionatum, uti nec fuit conditionatum pactum cum Noemo de non mittendo amplius diluvio.

LIBER IV.

De amissione status innocentiæ,

CAPUT PRIMUM.

De tentatione serpentis, qua Evam ad peccatum induxit.

Rejecto stultissimo errore Ophitarum, qui dixerunt serpentem illum fuisse Christum :

Dico 1 : Serpentem illum fuisse corporeum ac visibilem, voceque sensibili cum Eva fuisse locutum; ac proinde tentationem istam exterius et per auditum corporis factam esse. Ita D. Thoma, theologi ac Patres contra unum Cajetanum, qui ab errore excusari nequit, dicentem nomine serpentis significari dæmonem sine assumpto corpore, et fuisse locutum cum Eva per solam interiorem suggestionem. Probatur ex ipsa Genesis narratione litterali, et ex voce sensibili Evæ respondentis, quæ videbat et audiebat serpentem : *Serpens dixit ad mulierem*, etc., *et mulier respondit* (*Gen.* III, 1, 2). Deinde in illo innocentiæ statu non tantum non poterat excitare motum appetitus sensitivi ad præveniendam rationem, sed nec illi a Deo permittebatur ut præternaturali modo posset movere phantasiam, imprimendo illi per humores et spiritus excitatos phantasmata, utpote quod recto ordini naturali, decentiæ, dignitati istius status repugnans. Per suggestionem autem externam sola exterior creatura immediate a dæmone immutatur, et interior agit modo naturali excitata per sensus; aliud etiam esset si interior phantasiæ motio fieret vi dæmonis. Licet interdum dæmon sine corpore assumpto vocetur *serpens*, non tamen impedit quominus etiam sic vocetur in assumpto corpore, uti et callidior omnibus animantibus, sive brutis, sive hominibus; imo et ipsum animal serpentis est callidissimum : *Estote prudentes sicut serpentes* (*Matth.* x, 16). Denique absque miraculo poterat dæmon loqui per serpentem sua virtute naturali.

Dico 2 : Catholica assertio est fuisse dæmonem qui sub visibili serpentis specie Evam tentavit, non autem verum animal : vel sua naturali virtute loquens, ut videtur ex parte sensisse Joseph., lib. *Antiquit.*, cap. 2, verbis ambiguis; vel Deo pro isto tempore, tribuente ei facultatem ad loquendum et intellectum ad intelligendum, quem errorem Barcepha attribuit sancto Ephræm; sed apud hunc nullibi id invenitur. Probatur : *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum* (*Sap.* II, 24). Dein ista tentatio non poterat fieri nisi a creatura intellectuali : non ab homine, quia nullus homo erat præter Adam; non a bono angelo, ergo a malo nempe Lucifero, ut communiter creditur.

Dico 3 : An serpens, quo dæmon usus est tanquam instrumento ad tentandum Evam, fuerit verum animal, vel an tantum apparens, ut fit ordinarie a bonis et malis angelis, seu simulacrum quoddam veri serpentis, sat incertum. Eugubinus stat pro parte posteriori; pro priori Barcepha, et quasi Basilius, Chrysostomus, etc. Quod satis probabile videtur, uti et fuisse serpens unus ex iis qui sunt hominibus notiores, non extraordinarius. Cur autem Eva ad ejus loquelam non horruerit ac timuerit, ratio est, quia, ut aiunt Basilius et Chrysostomus, tunc omnia animalia erant mansueta, homini subjecta, nec quidquam illi nocere poterant.

Dico 4 : Quoad Evæ colloquium cum serpente, illa non refugit cum eo loqui, quia probabiliter cognovit aliquem spiritum per serpentem secum loqui, adeoque et capacem intelligendi suum responsum, ut sentit Rupertus, cui videtur favere D. Thomas et Bonaventura. Verisimile enim est quod jam sciret esse angelos, sed necdum sciebat eorum lapsum; vel si sciebat, non advertit, nec judicavit qualis iste esset spiritus. Rejiciendi ergo sunt Cyrillus, Magister et Abuleus, dicentes Evam putasse quod serpens et alia forte animalia accepissent a Deo facultatem etiam loquendi humana voce. Dæmon, volente aut cogente Deo, permansit in isto serpente, donec a Deo maledictionem acciperet; ex apparentia exteriori Moyses semper eum vocat serpentem.

CAPUT II.

Quodnam fuerit initium peccati Evæ, et quem progressum in peccatis multiplicandis habuerit.

Dico 1 : Eva ante tentationem non incepit peccare : contra Rupertum, qui vult eam peccasse deambulando vagis oculis per paradisum et extra hunc prospiciendo serpentem, sicque dando occasionem tentandi. Serpens enim non erat extra paradisum, nec arbor scientiæ boni et mali. Multo minus peccavit per nimiam confidentiam, ut videntur judicasse Augustinus et Prosper; alioquin dæmon non esset initium lapsus hominis. Item nec in tentatione cœpit peccare per verba, per quæ serpenti respondit sic : *De fructu lignorum*, etc., *præcepit nobis Deus ne comederemus et ne tangeremus illud, ne forte moriamur* (*Gen.* III, 2, 3). Ita D. Thomas contra Pereirium dicentem Evam peccasse per superbiam statim post hanc serpentis interro-

gationem : *Cur præcepit vobis Deus ut non comederetis*, etc. (*Gen.* III, 1.) Quia tunc ægre tulit tale Dei præceptum, et cupiit sine ista subjectione vivere. Sed probatur contra : Nullum est verbum in ista interrogatione excitans ad superbiam; nec in responsione quæ nullum est peccatum : quia, licet illi consultius fuisset nil respondere et rem ad maritum deferre, tamen nullum erat illi de ea re præceptum. Respondit : *De fructu lignorum quæ sunt in paradiso vescimur; de fructu vero ligni quod est in medio paradisi, præcepit nobis Deus, ne*, etc. (*Ibid.* 3); nil peccati in his verbis. Et dum dicit : *Et ne tangeremus illud*, id est tactu ad esum ordinato; vel forte sic ei Dei prohibitionem Adam intimarat, vel sic Deus etiam prohibuerat, adeoque nullum mendacium. Quod attinet ad illa verba : *Ne forte moriamur*, poterat Eva, juxta Bonaventuram, dubitare de sensu verborum Dei, intelligendane essent de morte corporis, an animæ; de infallibili pœnæ exsecutione, an de sola ejus remissibili comminatione; de naturali fructus nocivi tali effectu, an de certæ pœnæ minis. Ac proinde nec ullum in his mendacium, nec infidelitas. Quare :

Dico 2 : Eva incepit peccare statim atque audivit hæc : *Nequaquam morte moriemini, eritis sicut dii, scientes bonum et malum* (*Gen.* III, 4, 5). Quia statim post ista verba subjungitur : *Vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum visu*, etc. (*Ibid.* 6.) Nempe vidit inordinate, id est inordinatus interioris appetitus motus, seu peccatum internum erupit in exteriorem corporis inordinatum motum sive aspectum. Jam vero hoc peccatum fuit duplex : primum superbia, secundum infidelitas. Primo enim appetiit inordinato modo excellentem quamdam et excessivam similitudinem ac participationem scientiæ Dei ultra mensuram ac debitam suæ naturæ limitationem, ob audita hæc verba : *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Ita D. Augustinus et D. Thomas, qui dicunt primum Evæ peccatum fuisse superbiam : *Initium omnis peccati, est superbia* (*Eccli.* X, 15). Non enim opus fuit ut infidelitas in Eva superbiam antecederet, quia ad appetendam inordinate illam scientiæ boni et mali excellentiam, aut majorem potestatem in agendo, sufficiebat sine ullo speculativo practicum judicium quo illa proponebatur ut appetibilis et propriæ naturæ aliquo modo appetibilis. Secundum igitur ejus peccatum fuit infidelitas, seu post superbiæ peccatum incidit in infidelitatem, plus credendo serpenti dicenti *nequaquam moriemini*, quam Deo affirmanti *morte moriemini;* item fidem dando serpentis promissioni : *Eritis sicut dii*, et fortasse credendo Deum prohibuisse esum ligni quasi ex invidia, ne fierent sicut dii scientes bonum et malum. Ideo sanctus Paulus dicit : *Mulier seducta in prævaricatione fuit* (*I Tim.* II, 14), id est inducta fuit in errorem speculativum, et practicum, seu falsum judicium, quo credidit, ut indicant Augustinus, Chrysostomus, Cyrillus, etc., Deum ex invidia prohibuisse sibi esum ligni vitæ, ac mentitum, dum dixit ipsos morituros, si de eo comederent; atque ita, juxta illos Patres, incidit in formalem infidelitatem ac veram hæresim cum pertinacia. Probabilius est tamen eam non credidisse Deum dixisse falsum, sed alio modo intelligendam esse ejus prohibitionem ac verba; et sic, licet peccarit graviter contra fidelitatem, non tamen in veram ac formalem hæresim incidisse.

Dico 3 : Post hæc duo peccata superbiæ et infidelitatis, secuta sunt alia multa : scilicet, fructus vetiti comestio continens formalem inobedientiam, et peccatum gulæ, item peccatum rapinæ, et homicidii sui ipsius, et alia ejusmodi quæ fortasse non secundum proprias species, sed virtute aut materialiter in eo actu contenta sunt. Deinde gravissimum peccatum scandali, dando fructum vetitum viro suo; ac denique veniale excusationis peccatum.

CAPUT III.

An initium peccati in Adamo fuerit etiam superbia.

Suppositis hisce tribus : nil peccasse Adam antequam ab Eva tentaretur, utpote qui non interfuit vetitæ ejus comestioni, ut vult Cajetanus, nec immediate a dæmone tentatum antequam peccaret; sed mediate per Evam ad comedendum de fructu vetito tentatum :

Dico primum Adami peccatum fuisse superbiam; quia probabile est inductum ab uxore petente et rogante ut de fructu quem jam ipsa sine incursione intentatæ a Deo mortis deglutierat, comederet, ac promissoria serpentis verba referente : *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum*, continuo concepisse in animo inordinatum excellentiæ appetitum circa scientiam et similitudinem Dei : in illo enim innocentiæ statu prima voluntatis inordinatio, moraliter loquendo, non poterat, juxta D. Thomam, versari circa objectum sensibile sed spirituale. Ideo ironice Deus illi dixit : *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est sciens bonum et malum* (*Gen.* III, 22). Ita D. Thomas et theologi communiter ac Patres, contra Scotum, qui putat primum Adami peccátum fuisse immoderatum amorem erga uxorem, magis volendo ei placere, quam Deo obedire. Sed contra : Adam ante istum immoderatum amorem, innocenter auditis quæ ipsi narraverat Eva, jam peccaverat peccato superbiæ, per quod amiserat privilegium ne posset decipi, sicut post superbiam Eva decepta ac seducta fuerat; ante peccatum superbiæ amor erga suam uxorem erat ordinatus et naturalis : *Mulier quam dedisti mihi sociam* (*Ibid.* 12); sed post illud, inordinatus et nimius fuit, ac fuit causa motiva cur externum comestionis illicitæ seu prohibitæ peccatum committeret. Atque ita iste amor uxoris non fuit primum ejus peccatum, sed superbia, seu amor proprii commodi, nempe appetitus excellentiæ.

CAPUT IV.

An Adam peccaverit etiam per infidelitatem, vel quanam peccata post superbiam commiserit.

Nota : Tota difficultas circa Adæ infidelitatem, an

eam commiserit necne, versatur in hoc textu sancti Pauli : *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit* (*I Tim.* II, 14). Et quia multi Patres, Ignatius, Tertullianus, Cyprianus, Prosper, Ambrosius, etc., docuerunt Adam fuisse seductum deceptione fidei contraria, seu in infidelitatem lapsum esse, ideo variis modis exposuerunt aliqui istum textum ad verificandam horum Patrum sententiam dicendo : *Adam non est seductus*, id est, non fuit primo seductus, quia Eva fuit prius seducta, vel non fuit seductus per serpentem, sed per Evam; vel mulier seducta est *in prævaricationem,* seu fuit causa cur vir prævaricaretur ac seduceretur : non autem vir fuit causa cur mulier seduceretur, etc. Sed contra : Primus et secundus explicandi modus non convenit simplicitati ac veritati textus, nec ipsi sancti Pauli menti ; dein ista vox *in prævaricationem* non habetur in textu sacro, sed legitur ubique *in prævaricatione;* nec plus ponderis habent aliæ expositiones. Unde :

Dico 1 : Juxta Augustinum, qui explicando istum textum ait Evam fuisse seductam quia credidit aliquid verbis Dei contrarium, existimando non esse malum comedere de fructu vetito : Adamum autem non fuisse seductum, quia judicando esse malum seu peccatum, amore uxoris ductus, de eo comedit ; dico, inquam, Adam non fuit seductus, licet fortasse partim superbiæ elatione, partim uxoris amore in falsas quasdam cogitationes, aut conjecturas inductus sit, ac proinde nullam infidelitatem sive propriam cum pertinacia et hæresi, sive impropriam per errorem cum ignorantia culpabili commisit. Et dum idem Augustinus ait Adamum credidisse istud peccatum esse veniale, intelligit veniam facile de eo obtineri posse ; dumque ait Adamum credidisse se non moriturum, licet comederet de ligno, quia videbat uxorem non esse mortuam, id est, se statim non moriturum : non autem credidit se nunquam moriturum; dumque ait Adamum voluisse experiri, id est, voluisse experiri quid lateret in isto fructu et ejus esu, non vero an Dei aut serpentis verba essent vera. Ad alios Patres qui seductionem et infidelitatem aut hæresim Adamo attribuere videntur, dicendum eos loqui de practica seductione, non speculativa, seu de errore operis, quo omnis peccans dicitur errans, vel sicut dicitur, concupiscentia ac superbia seducit hominem. Quare :

Dico 2 : Secundum Adæ peccatum post superbiam non fuit infidelitas aut peccatum contra fidem debitam Dei verbis ac præceptis, sed inordinatus erga uxorem amor, ob quem naturalem legem omittendo uxorem reprehendere, et divinam comedendo de fructu vetito cœpit transgredi. Hinc tertium ejus peccatum fuit dicti fructus comestio, in qua reperitur malitia gulæ, furti ac specialis inobedientiæ. Adduntur quædam alia, sed vel non distincta ab aliis, vel non ita certa ; ultimum fuit ejus apud Deum excusatio.

CAPUT V.

Quis gravius peccaverit, Adam an Eva.

Omnibus perpensis, varii varie circa hoc sentiunt, sed singula examinando :

Dico 1 : Primum utriusque peccatum superbiæ quoad speciem et objectum, videtur simile et æquale in utroque ; quoad circumstantias, gravius in Adamo, quia vir caput, perspicacior, vivacior quam Eva ; et gravius in Eva, quia perseveravit in peccandi progressu.

2. Eva peccavit infidelitate, Adam vero, non ; cujus negligentia in corripienda uxore minor est culpa, quam Evæ infidelitas.

3. Inobedientia utriusque in comestione fructus vetiti, quoad speciem et proprium objectum videtur æqualis in utroque, sed quoad circumstantias, gravior in Eva ob motivum consequendi excellentiam scientiæ et similitudinis Dei, et quia majori cum libertate, quam Adam, comedit ; gravior autem in Adamo ob virilem conditionem, capitis dignitatem, majorem sapientiam, et quia peccavit ut persona publica toti posteritati nocendo ; Eva autem ut persona privata sibi soli nocendo per suam comestionem : toti tamen etiam generi humano nocendo per inductionem Adæ ad comedendum. Unde : *A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur* (*Eccli.* XXV, 33), et sic facta est prima et principalis causa ruinæ universalis.

4. Peccatum scandali, quo Eva induxit virum ad comedendum ; denique peccati excusatio, in utroque æqualis. Unde :

Dico 2 : Omnibus perpensis videtur Eva gravius peccasse quam Adam juxta Chrysostomum et D. Thomam, quia plura peccata principalia et distincta quam Adam commisit, nempe quinque : superbiam, infidelitatem, inobedientiam, scandalum, excusationem; Adam vero quatuor tantum : superbiam, nimium uxoris amorem, inobedientiam, excusationem peccati.

CAPUT VI.

An peccatum primorum parentum fuerit omnibus gravius.

Dico quoad specificam et essentialem peccati gravitatem simpliciter non fuit gravius omnibus, v. gr. Dei odio, formali ejus contemptu, hæresi, blasphemia Deum negante. Quoad circumstantias autem habuit secundum quid maximam gravitatem ob perfectionem istius status ex parte intellectus et voluntatis et aliarum potentiarum ; ob facilem præcepti materiam : ob divina beneficia, ob ingratitudinem, ob peccandi audaciam, ob universale nocumentum. Minus tamen grave fuit quam malorum angelorum rebellio, et verisimiliter quam Judæ et principum Judæorum Christum crucifigentium peccatum. (D. Thomas, Bonaventura, Scotus, etc.)

CAPUT VII.

An convenienter primi homines fuerint a Deo puniti propter suum peccatum.

Ut perpendamus sigillatim omnes pœnas quas

Deus inflixit, incipio a maledictione serpentis, sic expressa : *Quia fecisti hoc, maledictus es*, etc. (*Gen.* III, 14); quæ verba vult Didymus fuisse directa ad ipsum animal seu serpentem virtute dæmonis in pedes erectum, et a Deo maledictum ut super pectus suum graderetur: sed his et similibus improbabilibus relictis :

Dico 1 : Hanc maledictionem in sensu litterali a Deo fuisse directam ad dæmonem serpente quasi vestitum, explicando per metaphoram miserum ejus statum juxta naturales veri serpentis proprietates. (D. Thomas, etc.) Dixerat enim Eva : *Serpens decepit me* (*Gen.* III, 13) : id est, non brutum, sed dæmon cunctis callidior; et huic Deus maledixit, et quidem ad majorem ejus confusionem *inter omnia animantia et bestias terræ* (*Ibid.* 14); indicando ipsius statum esse illis miserabiliorem, in quo *graditur super pectus suum* (*Ibid.*) : id est, superbit ac suas fraudes et nequitias exercet; et comedit *terram omnibus diebus vitæ suæ* : id est, pascitur hominum peccatis ceu suo alimento usque ad finem mundi. Quoad hoc autem : *Inimicitias ponam inter te et mulierem*, etc. (*Ibid.* 15), licet sint vera de ipso serpente, qui ex mansueto tunc animali factus est homini perniciosus, repensque inter herbas insidiatur ejus calcaneo ad mordendum baculo aut pede conterendus, tamen altiori et litterali sensu ista intelliguntur vel de Eva et ejus posteris seu semine per pœnitentiam de inimico dæmone triumphaturis; vel de B. Virgine contritura dæmonem ab initio conceptionis suæ sibi insidiantem. Per hanc ergo maledictionem nec serpenti utpote incapaci, nec dæmoni nova pœna substantialis, utpote qui jam erat extra statum merendi ejus augmentum, imposita est; sed quædam accidentalis et objurgatio.

Dico 2 : Mulieri pœna imposita, ob justitiam originalem amissam, fuit triplex : 1° ærumnæ, tædia, ægritudines in conceptibus, quæ etiam in virginibus sine conceptu inveniuntur; 2° difficultas partus; 3° subjectio coercitiva sub potestate viri, utrinque difficilis. In statu enim justitiæ originalis nulla ærumna in conceptibus, nullus dolor in partu, sola naturalis subjectio directiva uxoris sub viri potestate sine difficultate.

Dico 3 : Viro triplex etiam pœna imposita est : scilicet, laboriosa terræ sterilis cultura; germinandæ spinæ et herbæ noxiæ hominem læsuræ, quæ in statu innocentiæ eum non læsissent; sudor ac defatigatio in procurando cibo ad victum necessario, et in omnibus aliis mortalis vitæ difficultatibus.

CAPUT VIII.

Quando fuerit Adam e paradiso expulsus, et quanto tempore in eo permanserit.

Quamvis hæc omnia sint satis incerta, videtur tamen verisimilius sic opinari : Adam creatus est sexto die circa ortum solis, ac deinde translatus in paradisum, et breve post intervallum eodem die sexto formata est Eva; toto isto die experti sunt paradisi amœnitatem, familiaritatem cum bestiis terræ ac maxime cum serpente, suaves et innoxios arborum fructus : non tamen gustando de fructu vetito; et juxta Hieronymum virgines permanserunt. Sequenti autem die, id est die Sabbati peccarunt, et post meridiem ejusdem diei a Deo ambulante in paradiso objurgati, ex illo ejecti sunt. Atque ita satisfit opinantibus Christum incarnatum et mortuum esse eodem die quo Adam creatus est, nempe feria sexta. Pereirius putat Adam peccasse solum feria sexta prima post suam creationem, id est octo dies postquam creatus fuerat. Alii contra putant eadem die qua creatus est, feria sexta peccasse, et sub vesperam ejusdem diei cum Eva ejectum paradiso, arbitrantes Christum mortuum fuisse eodem die quo Adam peccavit; sed videtur ista mora inter creationem ac peccatum expulsionemque e paradiso nimis brevis.

CAPUT IX.

An primi parentes sui peccati veniam potuerint consequi, et reipsa consecuti fuerint ac salutem æternam.

Dico 1 : De fide certum est Adam et Evam non tantum de potentia Dei absoluta, sed etiam de ordinaria et secundum legem ab eo sancitam potuisse peccati sui veniam consequi saltem quoad culpam, cum de facto eam obtinuerint : Deus enim omnibus pœnitentibus promisit veniam dare; imo et ipsi mali angeli si eos pœnituisset, obtinuissent. Longior tamen mora concessa est homini ad pœnitendum quam angelo; quia homo tardior ad intelligendum et mutabilior. Dixi *quoad culpam*; quia, licet quoad pœnam alterius vitæ, quatenus æterna necessario remittatur cum culpa, et quatenus temporalis, potuerint habere ejus remissionem per vehementem contritionem aut opera satisfactoria, tamen quoad temporales hujus vitæ pœnas, nempe necessitatem moriendi, privationem justitiæ originalis, expulsionem e paradiso, juxta statutam Dei legem non potuerunt earum remissionem utpote non necessariam ad salutem obtinere. Unde per auxesim videtur dixisse Augustinus potuisse eos illam obtinere, si statim sine peccati excusatione veniam petiissent : sera enim pœnitentia non est minus efficax quam cita.

Dico 2 : Adam obtinuit peccati sui remissionem, ut habetur Sap. x, 1, 2 : *Hæc* (id est sapientia) *illum qui primus formatus est a Deo. . . . . custodivit, et eduxit illum a delicto suo*; ita Patres communiter. « Adam postmodum per pœnitentiam ad vitam rediit. » (Gregor., lib. VI, c. 195.) « Adam quia interroganti Domino confessus est peccatum quod commisit, venia redditus est. » (August. serm. 104.) Verumtamen videtur imperfecta tantum fuisse ejus pœnitentia ac contritio intra paradisum; post ejectionem vero crevit, ac brevi justificatus est tum ex Dei benignitate, tum ex Christi meritis, cujus explicitam fidem tunc post ejectionem creditur habuisse.

Dico 3 : Non tantum Adam fuit justificatus, sed etiam glorificatus est, seu salutem æternam conse-

cutus est, contra antiquum quemdam Tatianum, qui dixit Adam et Evam damnatos esse : imo videtur tenuisse etiam non potuisse justificari ac salvari per Christum. Si intellexerit Adamum non potuisse salvari per Christum quoad sufficientiam, ejus sententia est aperte hæretica; si quoad efficaciam, si non est simpliciter hæretica, ad illam saltem proxime accedit, et erronea censenda est. Ad hoc enim sufficit fere communis totius Ecclesiæ consensus, de quo jam testabatur suo tempore Augustinus; et nunc non tantum fere tota, sed tota absolute sentit Ecclesia Adamum esse salvatum; quin et Athanasius Origenes, Cyprianus, etc., inter eos qui cum Christo resurrexerunt, primum numerant Adamum; et cum dicatur sapientia custodiisse illum, probabiliter post recuperatam semel gratiam, nunquam amplius illam amisit.

Quoad Evam, fere cum eadem certitudine idem sentiendum est; quia Patres sæpe de utroque primo parente expresse loquuntur, et possunt etiam illi in particulari applicari hæc verba : *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et ipsa conteret caput tuum*, seu dæmonem vincet. Dixi *fere*, quia liber Sapientiæ loquitur tantum de Adam, etc. ; temerarium tamen foret Evæ salutem in dubium revocare.

LIBER V.

De statu quem habuissent in hoc mundo viatores, si primi parentes non peccassent.

CAPUT PRIMUM.

Quomodo homines in statu innocentiæ propagarentur, si Adam non peccasset.

Suppono hominum individua in illo statu fuisse multiplicanda; quo posito

Dico : Quamvis primi homines non peccassent, et status innocentiæ perseverasset, genus humanum per naturalem generationem et maris ac feminæ conjunctionem propagandum erat, et non per creationem, ut quidam antiqui Patres, Gregorius Nyssenus, Chrysostomus, Damascenus, etc., docuerunt : ita D. Thomas, etc. Nil ibi contra decentiam, nam *masculum et feminam creavit eos* (*Gen.* I, 27), nempe ad filios procreandos; dumque adhuc essent in statu innocentiæ, dixit illis Deus : *Crescite et multiplicamini* (*Ibid.* 28), nempe per generationem ordinariam, uti idem aliis animalibus imperavit. Ita et Augustinus qui excludit ab illo statu tres defectus, Deo sic naturam humanam gubernante : nimirum, nimiam delectationem in usu matrimonii, dolores in partu, ruptionem virginalis claustri; sed hanc D. Thomas, Bonaventura, Gabriel, etc., non excludunt, faciendam tamen sine dolore.

CAPUT II.

An in statu innocentiæ perpetuo foret servanda virginitas.

D. Thomas dicit tunc in usu matrimonii amittendam fuisse virginitatem carnis, non mentis; contra, Abulensis ait amittendam fuisse virginitatem mentis, non carnis. Sed :

Dico 1 : In statu innocentiæ per usum matrimonii amissa fuisset virginitas et carnis, quod videtur manifestum, et mentis, quia fuisset animus utendi matrimonio licet licite et honeste.

Dico 2 : In illo statu non fuisset matrimonium de præcepto pro omnibus et singulis, saltem post sufficientem generis humani propagationem, et extra necessitatem; atque ita ab aliquibus personis, uti nunc in statu naturæ lapsæ, potuisset cælibatus perpetuo servari laudabiliter : quod negat D. Thomas et Altisiodorus. Imo probabiliter laudabilior et melior fuisset quam matrimonium, quia aptior ad vacandum soli Deo et sanctis meditationibus; et huic opinioni favent illi Patres, quos dixi supra negasse genus humanum in illo statu fuisse multiplicandum per generationem naturalem : sed in hoc excesserunt.

CAPUT III.

Quædam circa filiorum procreationem in statu innocentiæ.

Dicenda hæc probabilius videntur :

1. In statu innocentiæ nulla futura fuisset sterilitas sive ex parte viri sive feminæ; nec unquam usi fuissent matrimonio, nisi ejus fine efficaciter obtento; nullus enim tunc defectus aut inordinatio tam corporis quam animæ.

2. Non minus feminæ quam mares ex tali matrimonio nascituri fuissent, utique necessarii utrique ad propagandum genus humanum; unde in natura humana feminæ productio non est per accidens aut defectuosa, sed per se et a natura secundario, sed directe intenta tanquam necessaria ad conservationem speciei, ac multiplicationem; imo non solum a natura seu auctore naturæ directe intenta, sed etiam ab ipsis progenitoribus tunc cognoscentibus causas ex quibus mas vel femina provenit, ita ut si vellent producere marem vel feminam, produxissent juxta suam intentionem maxime virilem; quia facultates corporis erant omnino subjectæ imperio rationis et voluntatis.

3. Theologi communiter docent mares et feminas ab hominibus procreandos fuisse in numero æquali, si status innocentiæ perseverasset (D. Thomas, Bonaventura, etc.), quia tunc non fuisset in usu polygamia simultanea, id est plurium uxorum simul viventium (supponunt omnes futuros necessario conjugatos, quod supra rejecimus); imo nec successiva, nempe post mortem alterius conjugis : tunc enim non foret mors, aut ambo conjuges eodem tempore simul transferrentur ad statum gloriæ. Sed hoc multas patitur difficultates : unus enim forte peccaret, alter non ; unus implere pos-

set mensuram suorum meritorum citius quam alter; etc. Unde iste numerus marium et feminarum an futurus fuisset æqualis, valde incertum; eademque incertitudo pro reliquis, cum probabilius aliqui, vel aliquæ tunc virginitatem servarent.

CAPUT IV.

Quanta et qualis futura fuisset hominum multiplicatio in statu innocentiæ.

Circa hoc varii varie sentiunt:

1. Aliqui dixerunt eosdem homines tunc fuisse multiplicandos qui fuerunt, sunt, et erunt, adeoque numero æquales; quia tot et iidem fuissent tunc prædestinati ac reprobi, quot nunc. Sed quidam dixerunt eos, qui nunc sunt reprobi, tunc futuros fuisse prædestinatos cum aliis prædestinatis. Ita dubie.

2. Scotus sentit tunc minorem quam nunc futurum fuisse hominum numerum, quia qui nunc damnantur, tunc non fuissent generandi, sed soli ii qui nunc salvantur: nullos enim tunc futuros reprobos putat. Sed si tunc potuerint peccare, quomodo non reprobi, saltem aliqui?

3. Alii dixerunt, Adamo non peccante, non futuros fuisse eosdem homines ab illo generandos, qui nunc sunt, sed alios numero diversos; pluresne an pauciores, aliquosne damnandos, incertum. Ita videtur D. Thomas sentire: nempe, vel non omnes homines, qui in hoc statu naturæ lapsæ gignuntur, in statu naturæ integræ, si perseverasset, fuisse futuros; quia tunc non fuisset pluralitas uxorum, quæ nunc est: nec tunc sterilitas, quæ nunc est; vel omnes filios ac nepotes Adam futuros fuisse numero distinctos ab iis, qui nunc nati sunt, vel nascentur. Nunc enim sicut ex eisdem parentibus, distincti numero ob diversas circumstantias loci, temporis, particularium causarum efficientium, et cooperantium filii nascuntur; ita et tunc. Hinc ergo probabiliter:

Dico Adamo non peccante, homines qui ab eo descendissent, quoad corpora non futuros fuisse eosdem numero qui nunc; potuisse tamen quoad animas esse eosdem numero, et probabiliter tales futuros fuisse: ita Molina. Quoad corpora, nulla difficultas. Numerica hominum identitas, quoad animas, probatur: quia hæc in individuo anima sicut in suo esse non pendet a corpore, sed a libera Dei voluntate eam creante, ita non limitatur ad informandum hoc in individuo corpus; unde eadem numero anima, quæ nunc tali corpori infunditur, posset sine miraculo creari in alio corpore ex alia materia aliisque accidentibus organizato: quare verisimile est Deum in statu innocentiæ creaturum fuisse easdem animas in corporibus hominum innocentium, quas nunc creat in corporibus peccatorum; videtur enim Deus ante absolutam peccati Adæ præscientiam decrevisse absoluto decreto has in individuo animas creare. An tunc essent prædestinandi ac salvandi plures, quam nunc, incertum. An tunc tot homines quot nunc essent creandi, an quot damnandi, incertum.

CAPUT V.

An in statu innocentiæ homines nascerentur perfecti quoad corpora, aut quomodo consummatam illorum perfectionem consequerentur.

Dico 1: Ex D. Thoma, proles tunc nata fuisset cum corpore omnibus suis membris constante juxta exigentiam cujusque sexus; cum omnibus facultatibus, cum omnibus sensibus internis et externis, cum debita membrorum proportione, dispositione, colore, figura, decore. Illorum enim carentia, esset defectus pœnalis. In his tamen corporum perfectionibus posset esse inæqualitas intra latitudinem naturalis perfectionis sufficientis ad convenientem corporis humani habitudinem, v. gr. in statura, colore, decore, sensuum aliarumque facultatum efficacitate, etc.: quia non omnes causæ tum efficientes, tum materiales, v. gr. cœlorum influentiæ, complexio, alimenta, etc., quæ ad eorum corporum productionem concurrunt, essent eædem; imo ista perfectionis varietas in eadem persona necessario inveniretur juxta ætatis infantilis ac virilis temporumque varietatem: nam tunc homines non nascerentur cum perfecta statura, sed cum ea corporis parvitate, quæ infantem decet; non sicut Eva, quæ non fuit genita, sed singulari modo a Deo formata. Neque recenter nati habuissent vires membrorum, v. gr. ad ambulandum, loquendum, comedendum, quæ in majori ætate habentur. Licet autem tunc fuisset infantia, non tamen senectus; quia hæc est quoddam corruptionis initium, adeoque et mortis signum.

Dico 2: Infantes in statu innocentiæ cariturꝰs usu rationis non tantum in utero materno, sed etiam tempore infantiæ usque ad tempus, quo phantasia potuisset convenienter intellectui deservire ad ratiocinandum. (D. Thomas, et alii.) Quia carere usu rationis in infantia, non est pœnalis defectus, sed naturalis ob organorum dispositionem. In illis esset non ignorantia propria, quæ est pœna peccati, sed pura nescientia seu carentia cognitionis; dumque Augustinus dicit carentiam usus rationis in parvulis esse pœnam peccati originalis, non loquitur de simplici carentia, sed de ea quæ adjunctas habet imperfectiones in parvulis, v. gr. tristitias, fletus, dolores, motus iracundiæ, quæ non fuissent in statu innocentiæ.

CAPUT VI.

Quibus rebus in statu innocentiæ uterentur homines ad vitam conservandam.

Dico 1: Infantes usque ad certum tempus lacte matris tunc alerentur sicut nunc. Adultis cibus communis fuisset fructus arborum, et seminum terræ. Ut habetur Gen. I, 29: *Ecce dedi vobis omnem herbam... et universa ligna... ut sint vobis in escam.*

Dico 2: In statu innocentiæ, ut communiter censent antiqui Patres, non fuisset carnium usus, sicut videtur colligi ex verbis Genesis jam citatis, et ex aliis quæ Deus post diluvium dixit: *Omne quod mo-*

vetur et vivit, erit vobis in cibum... quasi olera virentia (*Gen.* IX, 4), nempe quæ vobis hactenus concesseram in cibum; item ex verbis Evæ: *De omni ligno paradisi vescimur* (*Gen.* III, 2). Et ratio est quia in illo statu usus carnium non foret necessarius, cum haberentur fructus arborum sufficientissimi ac maxime arboris vitæ; imo fortasse illicitus esset, non ex positiva Dei lege et expressa prohibitione, sed ex istius naturæ integræ, quæ nil inordinatum admittebat, lege: cum enim alii cibi fuissent sufficientissimi, sine cura parabiles, aptiores ad originalis rectitudinis conservationem, usus carnium fuisset superfluus, sordidis actionibus indecorus, curis parandarum earum mentem distrahens, ac proinde inordinatus et illicitus in eo statu, in quo cum non foret peccatum (peccando enim amissus fuisset), non potuit esse talis usus.

Unde ulterius collige nec futurum fuisse usum panis aut alterius cibi arte confecti, nec ovorum, nec lactis pecudum, aut rerum ex lacte confectarum utpote inutilium et superflua cura parabilium; item nec vini ob eamdem rationem, habitis aquis saluberrimis.

Dico 3: Homine non peccante, multi dicunt, v. gr. Basilius, Beda, Abulens, etc., quod nec bestiæ tunc carnibus vescerentur, quia Deus dixit: *Ecce dedi vobis omnem herbam*, etc., *ut sint vobis in escam; et cunctis animantibus terræ, omnique volucri cœli, et universis, quæ moventur in terra, et in quibus est anima vivens* (*Gen.* I, 29, 30). Sed D. Thomas contrarium sentit. Ista enim verba possent quidem intelligi universaliter, sed distributive et accommode, ita ut sensus sit illos terræ fructus datos esse ad nutrienda omnia animalia, quæ naturaliter talem cibum appetunt, et eo indigent, ac maxime domestica, quæ homini inserviunt. Deinde probabiliter nullum est animal, quod non possit herbis aut fructibus vesci, ex quibus solis verisimiliter omnia animalia sustentata sunt in arca Noe: atque ita Scripturæ verba non dicunt quod nullum omnino animal carnibus vesceretur, alioqui Deus debuisset miraculose frenare naturales et quasi inseparabiles appetitus comedendi carnes in multis animalibus, v. gr. lupo, leone, falcone, corvo, etc.: et naturalia dissidia inter quædam animalia; v. gr. inter lupum et ovem, inter accipitrem et columbam, inter felem et murem. Quare videtur probabilius quod si status innocentiæ longo tempore durasset, animalia vescerentur carnibus juxta cujusque naturalem appetitum, ne contra hunc semper cogerentur operari, licet forte in principio creationis, Deus pro aliquo tempore aliter de eorum alimento disposuerit. Sed hæc non militant pro usu carnium in hominibus status innocentiæ.

Dico 4: Usus carnium ante diluvium non fuit hominibus illicitus, juxta probabiliorem theologorum sententiam, quia nulla fuit Dei lex eas prohibens in statu naturæ integræ, nec lapsæ; et per ea verba quæ Deus dixit post diluvium: *Omne quod movetur et vivit, erit vobis incibum* (*Gen.* IX, 3), tantum vel commendavit beneficium jam datum cum natura, vel instruxit homines quod cum in eo statu jam vires forent debiliores, et fructus flaccidiores evadendi ob aquas diluvii, fortiori carnium cibo indigerent. Unde quamvis probabiliter carnes aut pisces ante diluvium non essent cibus hominum ordinarius, factusque tantum ordinarius et communis post diluvium, prout possunt explicari aliqui Patres, maxime Chrysostomus et D. Thomas, qui dicunt usum carnium post diluvium fuisse introductum, tamen verisimile est etiam ante diluvium fuisse usitatum, v. gr. Abel fortasse pascendo gregem, venator edendo de sua præda, etc., præsertim ab iis qui corporis voluptati magis dediti erant, vel ob necessitatem, morbum, senectutem eas edebant. Denique a fortiori bruta animalia carnivora cœperunt ante diluvium carnes comedere, quibus utpote præcepti incapacibus non potuit imponi lex prohibens.

CAPUT VII.

Quodnam vivendi genus homines in statu innocentiæ tenuissent

Dico 1: Primum vivendi genus fuisset œconomicum inter maritum et uxorem, parentes et filios; sine tamen servorum ministeriis, ut jam dicam.

Dico 2: Secundum vivendi genus fuisset politicum; multiplicatis enim familiis aut domibus, exorti fuissent pagi, civitates et regna, si homines habitassent extra paradisum per totam terram, aut saltem regnum, si omnes remansissent in paradiso: in quibus debuisset esse politica societas ac subordinatio, utpote quæ conduceret ad illius status perfectionem, quia in ipsis angelis illa reperitur; cumque non omnes essent æquales in scientia, in virtute, in experientia, illa esset utilissima ad instructionem et exemplum, ad vitæ jucunditatem, ad honestam communicationem, ad tenendam in cultu Dei eamdem fidei regulam; imo si tunc homines peccare potuissent, ad malefactorum correptionem et emendationem: sed hi jam fuissent extra innocentiæ statum. Illa igitur politica societas aut communitas fuisset longe diversa ab iis quæ nunc sunt in hoc statu naturæ lapsæ institutæ propter mutui auxilii indigentiam ad hostes repellendos, ad injurias vindicandas, ad vitam sustentandam, etc. Nil enim istis opus in statu innocentiæ.

Dico 3: Juxta D. Thomam, in statu innocentiæ non fuisset dominium *proprietatis* unius hominis in alium per quod datur potestas in personam alterius et omnes ejus externas actiones; sive non fuisset servitus, quia illa privando hominem naturali libertate, fit magna pœna et miseria, quæ abfuisset a statu innocentiæ. Fuisset tamen dominium *jurisdictionis* ad gubernandam communitatem, per quod data fuisset potestas non coactiva, qua subditi pœnis subjiciuntur (supponuntur enim omnes innocentes), sed directiva ad utilitatem uniuscujus-

que, et ad majus communitatis bonum. Hæc autem potestas politica differt ab œconomica, quod hæc profluit a natura tanquam proprietas, sine cujusquam consensu aut electione; illa autem provenit a consensu aut electione communitatis, saltem præcipuæ illius partis. Unde si Adam non peccasset, et multiplicatio ejus posterorum fuisset sufficiens ad constituendam civitatem aut regnum, tunc ut posset illos regere tanquam rex cum dominio jurisdictionis positivæ, debuisset habere illorum consensum aut ab illis eligi; quod verisimiliter factum fuisset potius per usum et voluntatem interpretativam, quam per consensum formalem. Et ratio est, quia filius emancipatus vel per matrimonium, vel per ætatem, vel, etc., fit sui juris et liberatur a patria potestate.

Dico 4 : In illo statu nec fuisset famulatus, qui licet non privet libertate, sicut servitus, nec conferat hero dominium proprietatis, tamen illi confert potestatem exigendi juste ex pacto ejus operam in suam utilitatem; adeoque isto statu, in quo omnes se invicem adjuvassent ex charitate, non ex justitia, indigna fuisset conditio : famuli enim nunc assumuntur ob vanitatem, aut vilia officia, quæ tunc non fuissent.

Dico 5 : In illo statu non fuisset bonorum seu rerum immobilium divisio, nec privata dominia, quæ introducta sunt tum ad vitandas rixas, tum ad vitam sustentandam, quamvis potuisset aliquis habere parvam quamdam terræ partem, tum ad fructus, tum ad habitationem, et quædam bona mobilia. Nulla enim lex seu divina seu naturalis bonorum divisionem prohibet.

Dico 6 : In illo statu vita hominis majori ex parte fuisset rerum divinarum contemplativa, mista tamen cum actione moderata et convenienti; v. gr. cum studio philosophiæ ac præcipue mathematices utpote jucundioris, cum delectabili agricultura, cum venatione, arte pingendi, etc.

CAPUT VIII.

An homines in statu innocentiæ nascituri fuissent cum perfecta scientia, justitia et gratia.

Omissa naturali et essentiali animæ perfectione :

Dico 1 : Homines tunc habituros fuisse in sua conceptione gratiam sanctificantem. (D. Thomas, etc.) Quia nunc concipiuntur in peccato propter peccatum Adami : ergo si Adam non peccasset, non conciperentur in peccato, adeoque in gratia; non enim inter statum gratiæ et peccati datur status medius juxta statutam Dei legem. Peccans Adam amisit suis posteris gratiam sanctificantem, ut concilia Arausicanum et Tridentinum, ac Patres dicunt. Ergo innocens Adam illam eis conservasset; et sicut in conceptione ante usum rationis contrahitur peccatum originale, ita et gratia ante usum rationis fuisset infusa.

Dico 2 : Item Adæ posteri gignendi fuissent cum justitia originali naturæ integritatem includente : *Deus fecit hominem rectum* (*Eccle.* VII, 30) : id est, non sola rectitudine gratiæ sanctificantis, sed etiam illa rectitudine quæ etiam, juxta Hieronymum, perfectam subjectionem partis inferioris erga superiorem, ac fomitis carentiam includit. Peccatum enim Adæ illam ejus amisit posteris, ergo innocentia conservasset; quia, inquit D. Thomas, justitia originalis data est Adamo non tanquam personale, sed tanquam generale totius speciei beneficium, quod toti generi humano collatum est in suo morali ac naturali capite, sub conditione præcepti Adamo impositi non comedendi de fructu arboris scientiæ. Ergo si non comedisset, tota ejus posteritas illam recepisset. Deinde : *Deus fecit hominem inexterminabilem* (*Sap.* II, 23), seu immortalem; et : *Per peccatum mors* (*Rom.* V, 12), seu mortis necessitas advenit; sed immortalitas est unus justitiæ originalis effectus; ergo dum Hugo videtur negare hanc justitiam futuram fuisse in Adæ posteris, sentit D. Thomas eum loqui de actuali, non de habituali justitia, cujus actus infantes tunc non potuissent producere, licet habitus recepissent; vel potius videtur negasse Adæ posteros, quamvis in conceptione recepturi fuissent justitiam originalem, non tamen illam habituros ex merito parentum et quasi jure hæreditario, sed ex conditionata Dei liberalis promissione.

Dico 3 : Quoad scientiam, præter habitum fidei infusæ, posteris Adæ in sua conceptione nulla naturalis tam scientia quam virtus intellectualis per accidens infusa fuisset, sicut Adamo infusæ fuerunt a principio; quia ipse creatus erat in adulta ætate cum usu rationis et ut doctor totius naturæ ac posteritatis; quod in ejus posteris non fuisset repertum. Id enim fuisset aliquid supernaturale quoad modum, et nulla in eis talis privilegii necessitas, quia caruissent usu rationis usque ad adultam ætatem, singulari tamen Dei protectione et angelorum custodia adjuti, ut nulli motus indecentes, v. gr. iræ, timoris, tristitiæ, etc., tunc insurgerent; in adulta autem ætate potuissent facillime et celerrime scientias addiscere ob ingenium expeditissimum, corporis temperamentum, valetudinem imperturbatam, curis opum, victus, vestitus expediti et præcipue eruditi a suis parentibus, qui per continuam successionem eas inviolatas ab Adamo accepissent : scientias, inquam, cuique ætati debitas, quibus possent in rebus dubiis aut obscuris ferre judicium proportionatum aut indefinitum ad non errandum.

CAPUT IX.

An in statu innocentiæ durante omnes Adæ posteri nascerentur in gratia confirmati, solique et omnes prædestinati.

Dico 1 : Etiamsi Adam non peccasset, ejus posteri in gratia et justitia potuissent originali geniti peccare et gratiam amittere. D. Thomas, Durandus, Cajetanus, Molina, Valentinus, etc. Quia fuissent viatores, et homo viator ab intrinseco est mutabilis ad peccandum, ut potuit in Adam et Eva; nec dicas potuisse esse ab extrinseco immutabiles ad peccandum, per speciale gratiæ auxilium, per quod Deus

illos in gratia confirmasset, sicut olim apostolos : quia de tali gratiæ auxilio et singulari perseverantiæ dono nulla habetur Dei promissio ; ergo licet fuisset fortasse tunc aliquibus collatum, uti et nunc interdum confertur, non tamen videtur toti Adæ posteritati conferendum, cum ipsi primo parenti non fuerit collatum.

Dico 2 : Nec accepissent juxta legem communem confirmationem in gratia post primæ tentationis victoriam, imo nec toto viæ tempore, sed in ejus termino. Est contra Scotum, etc., quia ipse Adam, licet vicisset primam serpentis tentationem, non ideo mansisset in gratia confirmatus (negat hoc Scotus), adhuc enim fuisset ab intrinseco mutabilis, nec per illam victoriam potuisset mereri de condigno, uti nec nunc homines, infallibile perseverantiæ donum, et potuisset peccare quandiu in hoc mundo vixisset. Ergo a fortiori idem dicendum de ejus posteris : cum non sit verisimile majora gratiæ dona promittenda aut danda fuisse Adæ posteris primam tentationem vincentibus, quam ipsi Adæ. Anselmus juxta D. Thomam, videtur tantum dubitando contrariam sententiam tenuisse; sed Anselmi ratio non est efficax. Gregorius autem solum voluit, quod si Adam non peccasset, non genuisset filios gehennæ, id est peccatores et gehenna dignos, uti nunc gignuntur. Unde probabiliter credit, et est probabile, Adamo non peccante, omnes ejus filios futuros fuisse salvos; sed res incerta et nobis incognita.

CAPUT X.

Quædam dubia circa doctrinam capitis præcedentis resolvuntur.

1. Quamvis Adam non peccasset, ejus posteri potuissent peccando et gratiam et justitiam originalem amittere. Verum quidem est quod Deus potuisset omnibus dare auxilium ita efficax, ut nullus omnino peccaret, et omnes essent prædestinati, si Adam non peccasset : sed magis verisimile est id non fuisse reipsa facturum, sicut non fecit in angelis, tum ad manifestandam suam gratuitam electionem, ac suam justitiam, tum ad conciliandam hominis libertatem cum sua gratia.

2. Ii qui peccassent, potuissent recuperare Dei gratiam, sicut nunc : fuissent enim liberi et in via nec Dei auxilium eis defuisset, neque statim post peccatum vivi translati fuissent ad inferos. Recuperassent autem gratiam per contritionem ex vera charitate conceptam, sine sacramento.

3. An recuperata gratia, simul recuperaretur justitia originalis, an non? Utraque pars probabilis, et potest defendi. Adam enim recuperata gratia, non recuperavit justitiam originalem, et peccator qui hanc recuperasset sentiendo in se carentiam fomitis et subjectionem partis inferioris, certus foret de sua justificatione. At contra, in illo statu justitia originalis esset annexa gratiæ per modum proprietatis, ergo restitueretur simul cum gratia. Itaque videtur dicendum eum qui integre justificaretur quoad remissionem culpæ et pœnæ, recuperaturum simul cum gratia originalem, contra vero eum qui justificaretur tantum quoad culpam, et non quoad pœnam ; nec refert quod alter esset certus de sua justificatione.

4. An tunc peccantes, statim e paradiso ejecti fuissent, an non, incertum. Si ejecti fuissent, conjux a conjuge, filii a parentibus debuissent separari, etc.; contra, si remansissent, factus fuisset paradisus locus miseriarum, perturbationum, vitiorum, mortis, etc., nisi forte ejecti, statim pœnitentes, in paradiso restituerentur.

CAPUT XI.

An in statu innocentiæ, si perseverasset, excellentior futura fuisset sanctificatio, quam sit nunc in statu naturæ lapsæ.

Dico 1 : Circa rem incertam, in statu innocentiæ sanctificatio infantium potuisset ob excellentiam istius status, seu ob dotem innocentiæ et justitiæ originalis esse major; et contra, in statu naturæ lapsæ posset ob merita Christi passionis ac mortis et ob Dei misericordiam fieri cum majori gratiæ intensione ac pluribus ejus gradibus, et sic posset conferri in utroque statu major gratia ob diversum respectum. In statu enim innocentiæ fuisset tantum collata gratia ex meritis Christi justificatoris, non redemptoris et patientis; supposito nempe quod Verbum caro fieret, licet Adam non peccasset : nam si Verbum non fieret caro, Adamo non peccante, videtur infundi major gratia in statu naturæ lapsæ ob Christi dignitatem et merita. Imo in utroque statu supposita Verbi incarnatione, videtur infundi major gratia post factam incarnationem, quam ante incarnationem, ob jam exhibita Christi merita. Jam vero in statu innocentiæ sanctificatio adultorum, qui suam primam gratiam peccando amisissent, cum quanta gratia fieret et an cum restitutione suæ primæ gratiæ, incertum.

Dico 2 : Idem opus, v. gr. actus charitatis elicitus in statu innocentiæ, nec ex vi status, nec ex parte gratiæ ac charitatis fuisset efficacior ad merendum gratiæ augmentum, vel essentiale gloriæ præmium, quam sit nunc in statu naturæ lapsæ elicitus. Probatur prima pars : Quia non augetur meritum nisi vel ex dignitate operantis quæ in creaturis ex sola gratia et charitate provenit, vel ex morali operis bonitate; atqui status innocentiæ ex se et spectatus præcise ut talis status, nec dignitatem operantis nec bonitatem operis auget : utpote nil ad illam et hanc conferens, si in utraque persona sive status naturæ lapsæ sive status innocentiæ, cætera omnia sint paria; ergo, etc. Probatur secunda pars. Si agatur de *gratia habituali*, probabile est non infundendam fuisse majorem infantibus in statu innocentiæ, quam nunc infundatur infantibus in baptismo; deinde incertum est an excessus gratiæ habitualis augeat meritum. Et quid obstat quin possit illa esse æqualis in utroque statu? Si de *gratia actuali* agatur, ex parte Dei dantis, et ex parte hominis cooperantis potest esse in utroque statu æqualis influxus, et forte

major in statu naturæ lapsæ ob merita Christi passionis et mortis, cum in hoc longe plures gratiæ gratis datæ fuerint, quam fuissent in statu innocentiæ. Ergo propter solam status conditionem non possumus dicere futura fuisse opera status innocentiæ efficaciora ad merendum gratiam et gloriam, quam sint opera naturæ lapsæ, præcipue nunc in lege gratiæ.

Dico 3 : Status innocentiæ, 1° licet ex aliqua parte fuisset aptior ad multiplicanda bona merita et ea augenda, quia in eo minor sollicitudo rerum corporalium, major cœlestium contemplatio, immunitas peccati venialis, non tamen simpliciter; quia in lege gratiæ nunc longe plures et difficiliores sunt occasiones exercendi actus virtutum tam theologicarum quam moralium, v. gr. fidei, patientiæ, fortitudinis, charitatis, etc. Unde 2° si ille status innocentiæ et naturæ lapsæ inter se comparentur, potest fieri ut unus in illo, alter in hoc statu plura merita acquirat. Attamen verisimile est (omisso Christo et ejus matre, de quorum meritis non est dubium ea in quovis statu longe superare omnium aliorum hominum merita), majora merita tam quoad præmium essentiale quam accidentale reperiri nunc in tot sanctis hominibus, apostolis, martyribus, confessoribus, virginibus naturæ lapsæ, quam reperta fuissent in hominibus naturæ integræ, seu status innocentiæ.

Dico 4 : Omisso Christo et ejus matre, quorum merita, sive in statu innocentiæ, sive naturæ lapsæ, semper essent eadem in viæ termino ; quoad cæteros homines, aliqui in utroque statu innocentiæ et naturæ lapsæ pervenirent ad finem vitæ cum inæqualibus meritis. Maximi tamen sancti naturæ lapsæ in meritis videntur superare eos, qui futuri fuissent maximi status innocentiæ; sed naturæ lapsæ minimi, nempe infantes, qui post baptismum moriuntur sine meritis ante usum rationis, superarentur ab iis qui futuri fuissent minimi status innocentiæ sancti : quia nullus horum ante adultam ætatem ac proinde absque propriis meritis translatus fuisset in patriam. Et sic de aliis ejusmodi utriusque status rebus conjice.

CAPUT XII.

An durante innocentiæ statu homines in eo diu permanerent, et quando ad cœlestem gloriam transferrentur.

Dico 1 : Quamvis incertum sit quot annis victuri hic fuissent homines in statu innocentiæ, cum id dependeret a Dei sola voluntate, et non a corporis complexione, aliisve causis secundis, tamen nullus ante adultam ætatem, in qua uti ratione et libere operari posset, videtur hanc vitam temporalem finiturus fuisse. Naturalis enim hominis conditio id postulat.

Dico 2 : Tunc omnes permansuri fuissent in via usque ad statum consistendi, id est, usque ad perfectum proportionati corporis augmentum naturaliter assequendum, tum ut in via possent acquirere plures scientias, virtutes, merita, tum ut in patria haberent corpus perfectæ magnitudinis. Post acquisitum autem consistendi statum, videntur nec statim nec post multa annorum millia, sed intra mediocrem vitæ durationem a Deo præfiniendam, transferendi fuisse ad beatitudinem. Nimis enim diuturna cœlestis beatitudinis dilatio non fuisset illis grata nec utilis. Qualis autem futura fuisset durationis cujusque viæ, seu hujus vitæ in ætate perfecta distributio : an fuisset æqualis in omnibus uti in angelis, an potius inæqualis uti nunc in hominibus, quorum aliqui operando cum majori fervore, celerius ; alii cum minori, tardius potuissent absolvere suæ viæ ac vitæ hujus cursum, et acquirere eumdem gloriæ gradum, incertum est. Item incertum quot annis duraturus fuisset totus iste innocentiæ status ad implendum numerum prædestinatorum ; fortasse tot annis, quot nunc status naturæ lapsæ est duraturus.

Dico 3 : Non omnes simul, sed successive translati fuissent ad statum gloriæ : ita Augustinus contra Barcepham : quia non omnes simul nati fuissent, nec omnes simul implerent suæ viæ ac meritorum terminum ; et si omnes qui ab Adamo usque ad ultimum hominem nati fuissent, simul mansissent in hac vita, vix eos tota terra capere posset : et probabilius quidem translati fuissent immediate ad statum essentialis beatitudinis, non ad medium quemdam statum inter statum innocentiæ, et gloriæ, de quo videtur dubitare Augustinus ; id nempe intelligitur de perseverantibus in statu innocentiæ immuni a peccato veniali : qui autem per peccatum mortale illum amisissent, nec peccati remissionem obtinuissent, hi probabiliter morte vitam finivissent, et statim pœnæ addicta fuisset anima, cui corpus postea tempore præfixo in pœna jungeretur ; sed ii qui peccati veniam obtinuissent et quoad culpam, et quoad pœnam, verisimiliter sine morte immediate translati etiam fuissent ad statum gloriæ ; sed si obtinuissent tantum quoad culpam et non quoad pœnam, impleto vitæ suæ termino indigerent purgatione antequam transferrentur ad gloriam, et fortasse subirent mortem, et gloriam corporis non obtinerent usque ad finem sæculi. Jam vero immediata innocentium translatio ad statum gloriæ probatur, quia in viæ suæ termino habent merita gloriæ ; ergo gloria illis debetur tanquam merces laboris, quæ dilata eos affligeret. Reis enim statim pœna post viæ terminum infligitur, ergo et innocentibus statim merces seu gloria danda; uti angelis bonis statim data est, et datur animabus justis, cum Deus sit magis propensus ad præmiandum quam ad puniendum.

Dico 4 : Non tantum anima sed etiam corpus simul cum anima immediate translatum fuisset ad

statum gloriæ; cum enim tunc non foret mors, anima non separaretur a suo corpore, et non posset dari uni gloria, et non alteri sine grandi miraculo; deinde utrique merces foret debita, et dari nil obstaret.

TRACTATUS SECUNDUS.

DE ANIMA.

LIBER PRIMUS.

De substantia, essentia, et informatione animæ rationalis.

CAPUT PRIMUM.

An anima sit forma, seu actus primus substantialis.

Nota : Supponimus omnes substantias corporeas componi ex duabus essentialibus partibus, scilicet materia, quæ est potentia, et forma, quæ est ejus actus, seu materiam actuans ac determinans ad exsistendum in tali natura completa : deinde distingui viventia a non viventibus, quod illa se moveant ab intrinseco; hæc vero non. Nunc

Dico : Est de essentia animæ esse veram ac substantialem formam seu actum *primum* substantialem ; primum, inquam. quia est ille, a quo aliæ omnes facultates operativæ originem trahunt. Est contra quosdam antiquos philosophos, qui dixerunt eam esse accidens, seu accidentium harmoniam; et contra Platonem, qui censuit animam non esse formam informantem, sed extrinsece assistentem, extrinsecum motorem et quasi aurigam. Probatur quia duæ essentiales compositi substantialis partes sunt corpus et anima; et anima est primum principium intrinsecum ac principale operationum vitalium : ergo est forma substantialis viventis. Si enim esset accidens, omnes res corporeæ tantum inter se differrent in formis accidentalibus, et tota earum substantia esset sola materia : accidentia autem sunt tantum dispositiones neeessariæ, ut anima possit in corpus introduci vel in eo conservari. Et quidem quoad animam rationalem, est de fide esse formam substantialem; quoad alias animas, ipsa evidentia satis idem demonstrat : si enim esset tantum forma assistens, quidnam illa esset? An simplex entitas, sive substantia spiritualis? an res composita ex materia et forma ? Hæc non possent esse anima viventis a se distincti, seu corpus a se distinctum animare ac vivificare. Deinde substantia assistens tantum alteri, non potest esse intrinsecum operationum ac motuum ejus principium vitale, adeoque non illud vivificabit; ergo nec ejus anima erit.

CAPUT II.

De essentiali animæ differentia.

Hæc est animæ definitio ab Aristotele tradita (lib. II *De anima*, cap. 1) : « Anima est actus primus substantialis corporis physici organici potentia vitam habentis. » Explicato jam animæ genere capite præcedenti, hic ergo de ejus differentia constitutiva agendum. Dicitur : *corporis*, id est, corporis sumpti vel pro materia prima, vel pro composito ex materia et forma ut dante præcise esse corporeum, et mentaliter tantum distincta ab anima secundum se dicitur *physici*, id est, non mathematici aut artificialis, sed corporis naturalis. Dicitur *organici*, id est, compositi ex partibus heterogeneis, v. gr. auribus, oculis, pedibus, etc., ita et in plantis proportionate. Corporis autem viventis organizatio est triplex, seu ex tribus completur : prima est *accidentalis*, et quasi materialis suntque dispositiones accidentales partium materiæ, v. gr. : hæc pars est mollis, illa dura, ista calida, longa, rotunda, etc. Secunda, *substantialis*, et quasi formalis, estque illud esse substantiale, v. gr. carnis, ossis, nervi, etc., diversum in singulis partibus, quod accipiunt a forma substantialiter informante. Tertia, *activa*, et quasi instrumentalis, suntque corporis potentiæ ac facultates quatenus fiunt proxima operationum vitalium principia, resultantia ab ipsa anima ob variam cum illis singulis unionem. Jam vero prima in principio non est ab anima, sed a generante, medio semine; secunda est formaliter ab anima; tertia est effective ab eadem anima per naturalem resultantiam.

Dicitur denique *potentia vitam habentis;* id est, in potentia vel *passiva*, receptiva, proxime et ultimate disposita vitam *substantialem* habentis, nempe substantialem animæ (quæ est principium vivendi) unionem ipsamve integram viventis naturam; vel *activa* etiam vitam *accidentalem*, nempe vitalem operationem, quæ primario consistit in habitudine ac relatione ad intrinsecum principium activum. Non est enim de ratione animæ ut semper sit in actu secundo, neque quod ab illo cesset, sed solum ut sit actus primus ejus, qui vitæ opera exercere valeat; sive actu operetur, sive non. Quævis autem anima in modo operandi, etiam sensitiva et vegetativa excedit alias formas substantiales rerum inanimatarum.

CAPUT III.

An anima sit primum principium nutriendi, sentiendi, intelligendi.

Aristoteles (lib. II *De anima*, cap. 2), sic aliter definit animam : « Anima est quo vivimus, et quo sentimus ac intelligimus primo. » Sive est primum principium, quo vegetamur, sentimus et intelligimus. 1° Hæc definitio est adæquata : hic enim per *principium* debet intelligi principium intrinsecum vitale, per quod excluditur forma aut substantia assistens extrinsece, aut motor extrinsecus ; et per *primum*, intelligitur *actus primus* supra explicatus, cujus est informare et operari. 2° Hæc definitio tantum fit per habitudinem ad vitam accidentalem, seu ad opera vitæ : prior autem definitio fiebat per habitudinem ad vitam tam substantialem quam accidentalem, ut supra dixi posse sic intelligi ; adeoque in hoc una differt ab alia. 3° Voluit Aristoteles priorem definitionem per hanc posteriorem demonstrare vel a priori juxta quosdam, seu a causa finali, quæ est operatio, vel potius a posteriori per effectus ; et quidem hæc posterior definitio non est quidditativa, sed tantum descriptiva, utpote explicans animæ naturam per quamdam ejus proprietatem magis quam per primam ejus differentiam essentialem ; non enim ideo est anima, quia est principium operandi, sed quia est anima, ideo est principium operandi. Unde concludo prioris definitionis demonstrationem per posteriorem esse simpliciter a posteriori, quia est ab operatione formæ ad ejus esse, seu ad ejus formalem effectum. Nec responsio de causa finali satisfacit ; quia animæ substantia secundum se spectata non est propter operationem, sed operatio propter ipsam : non enim anima ideo talis est naturæ, quia tales habet operationes, sed quia est talis naturæ, ideo tales operationes ab illa profluunt. Quamvis quoad nos, et prout res subsunt intentioni agentis, et in ordine ad exsistentiam, posset illa demonstratio dici aliquo modo a priori in genere causæ finalis.

CAPUT IV.

An divisio animæ in vegetativam, sensitivam, et rationalem sit bona.

Respondeo affirmative ; quia animæ definitio illis tribus membris optime convenit ; de aliis conditionibus dicetur in capitibus tribus seq. Anima enim quæ est definitionis genus, estque actus primus formalis et substantialis corporis item animæ differentia essentialis, quæ est primum principium operationum vitalium univoce convenient animæ vegetativæ, sensitivæ ac rationali. De sensitiva ac rationali nullum dubium relinquitur ; de vegetativa quidam et recentes et veteres philosophi negaverunt, dicentes plantas non vivere, seu actum formalem ac substantialem corporis plantarum non esse principium operationum vitalium : quia omnes actiones partis vegetantis sunt transeuntes nec immanentes, et fiunt per alterationes communes rebus non viventibus ; et quia nil fit a plantis quod non possit ab agente extrinseco, in eis fieri, v. gr. nutritio et augmentatio fieri a Deo. Sed contra certissime probatur plantas vivere et formam vegetativam esse veram animam ; nam I Cor. XV, 36, dicitur : *Tu quod seminas, non vivificatur nisi prius moriatur*. Si vivificatur id quod seminatum est, ergo vivit. (Augustinus, Dionysius, D. Thomas, etc.) Quia plantæ per se et ab intrinseca natura postulant esse in continua actione, ac sui motione, vel ut se conservent ac sua individua per nutritionem, vel ut sua corpora perducant ad magnitudinem perfectam per augmentationem, vel ut conservent speciem ex sua substantia aliquid gignendo aut semen præparando : omnes autem istæ actiones, nutritio, augmentatio, etc., sunt vitales ; ergo plantæ vivunt. Aliud est de aquæ reductione ad suam priorem frigiditatem, quæ non est per se, sed per accidens. Nutritio ergo, et similis actio plantarum non est mere transiens sed immanens in eodem supposito ; licet non maneat in potentia, a qua proxime fit, seu in eodem organo, per quod fit, quod sufficit ut sit vitalis ; imo transiens actio potest esse vitalis. Si autem Deus istam nutritionem aut augmentationem plantæ produceret per se, non esset actio vitalis, quia fieret ab agente extrinseco, nec esset ejusdem speciei cum vitali. Dum ignis se ipsum conservat et auget sibi uniendo applicatam materiam, non est actio vitalis, quia fit per juxtapositionem.

CAPP. V, VI.

Quomodo tres animæ sibi subordinentur, inter se separari possint, et distinguantur.

Dico 1 : Anima vegetativa subordinatur sensitivæ, sensitiva rationali, et vegetativa potest separari a sensitiva, non contra ; item sensitiva a rationali, sed non potest rationalis a sensitiva et vegetativa : quia juxta Aristotelem gradus animæ minus perfectus separabilis est a magis perfecto, et gradus animæ perfectior supponit imperfectiorem seu inferiorem aut inferiores. Hinc vita plantarum subordinatur vitæ brutorum et ab ea separatur, quia plantæ nec sentiunt, nec sentiendi capaces sunt. Vita brutorum subordinatur vitæ hominum, nec separatur a vita plantarum, sed a vita hominum : quia bruta nec ratiocinantur, nec ratiocinandi sunt capacia ; contra errorem Pythagoræ et aliorum fingentium omnium animalium animas ante corpora exstitisse et rationis capaces, posteaque uniri modo corporibus hominum, modo brutorum : item contra errorem quorumdam modernorum dicentium bruta carere anima sensitiva, nec ab inanimatis differre. Videmus enim in brutis organa sensuum, et sensitivas eorum operationes : *Cognovit bos possessorem suum* (*Isa.* I, 3). Denique anima rationalis hominum non separatur a sensitiva et vegetativa ; est enim semper apta, licet a corpore separata, ut sit substantialis actus corporis sentientis, vegetabilis, sive corporis ex natura sua immortalis.

Dico 2 : Plantæ specie differentes, habent animas specie differentes : et numero differentes, habent animas numero differentes ; ita et bruta specie,

aut numero differentia. Anima quæ constituit, v. gr. ficulneam, in ratione viventis, et in ratione talis arboris est unica, habens diversos respectus ratione distinctos.

Dico 3 : Anima vegetativa quæ est in equo, quatenus vegetativa, non differt essentialiter ab ea quæ est in piro, per differentiam aliquam specificam contentam intra gradum vegetabilem, sed tantum determinatur et contrahitur ad talem equi animam vegetabilem per differentiam altioris ordinis, nempe gradus sensitivi. Hinc in bruto non sunt duæ animæ realiter distinctæ, per quas constituatur in esse vegetabilis, et in esse sensitivi, sed est unica quæ est simul principium et vegetandi et sentiendi : uti et in homine unica, quæ est principium et vegetandi et sentiendi et ratiocinandi, de qua postea specialiter. Distinguuntur ergo tres animæ vel realiter, si sumantur prout una est tantum vegetativa, alia tantum sensitiva, alia rationalis ; vel præcisive, si sumantur pro principio generico vegetandi, sentiendi, ratiocinandi, abstrahendo ab aliqua determinatione specifica.

CAPP. VII, VIII.

An divisio in tres animas sit sufficiens et univoca ; et qualis.

Dico 1 : Esse *sufficientem ;* quia dum Aristoteles ponit quatuor operationum modos in viventibus, nempe vegetandi, sentiendi, intelligendi, se movendi ; et enumerat quinque potentia, nimirum vegetativam, sensitivam, intellectivam, appetitivam, et loco motivam ; non ideo intelligit dari plus quam tres animarum species : unica enim anima potest habere plures modos operandi et plures potentias.

Ista autem tria operationum genera, vegetandi, sentiendi, intelligendi, sunt inter se distinctissima, et sub se comprehendunt alios modos operandi, adeoque sufficiens et adæquata est divisio : motus enim progressivus comprehenditur sub gradu sensitivo, uti et potentia loco motiva ; atque sub eodem comprehenditur appetitiva. Hinc fieri possent variæ subalternarum divisionum species, sed contentæ in tribus memoratis genericis membris.

Dico 2 : Esse *univocam ;* quia sine ulla analogia cum omni proprietate convenit prædictis tribus animæ speciebus, nempe rationali, sensitivæ, vegetativæ ; licet anima rationalis creetur, sit spiritualis, et nobilior, non tamen id vetat, quominus generalis animæ definitio illi univoce cum anima vegetativa et sensitiva conveniat, uti et modus physicus seu progressivus. Non agitur hic de motu morali in ordine ad finem seu de motione spirituali.

Dico 3 : Hæc divisio potest sic intelligi, ut anima quatenus est principium vitæ, seu quatenus est vegetabilis in communi, dividatur in animam pure vegetabilem, sensitivam et rationalem tanquam genus in species : partim subalternas, nempe vegetabilem et sensitivam ; partim ultimam nempe rationalem ; aut dividatur in principium pure vegetandi, sentiendi et intelligendi : et sub his potest adhuc alia fieri subdivisio.

CAPUT IX.

An anima rationalis sit spiritualis substantia juxta principia et fidei et rationis.

Respondeo affirmative ; contra Tertullianum, Anaxagoram, Lucretium, Stoicos philosophos, etc., qui senserunt eam esse corpoream ac mortalem. Probatur 1° ex fidei principiis. Ideo enim Deus creavit hominis animam alio modo quam cætera animantia, quia est altioris ordinis, nempe spiritualis ; dicit enim : *Faciamus hominem ad imaginem,* etc. (*Gen.* I, 26) ; et postea : *Inspiravit spiraculum vitæ* (*Gen.* II, 7), id est spiritum vivificantem ; hinc anima sæpe vocatur spiritus in sensu proprio : *Exsultavit spiritus meus* (*Luc.* I, 46) : *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma* (*Matth.* XXVI, 41) : *Inclinato capite tradidit spiritum* (*Joan.* XIX, 30) : *In manus tuas commendo spiritum meum* (*Psal.* XXX, 6) : *Ut spiritus salvus fiat in die Domini* (*I Cor.* V, 5). Item concilium Lateranense cap. *Firmiter*, dicit : *De nihilo condidit creaturam..... humanam quasi communem, ex spiritu et corpore constantem.* Sic et Patres.

Probatur 2° : Ex principiis rationis naturalis : 1° multi prisci philosophi eam esse spiritualem naturali lumine cognoverunt : quia, ut indicat Claudianus lib. I, cap. 4, non fuit Deo impossibile facere substantiam creatam ex corpore et spiritu compositam ; non enim repugnat intellectualem substantiam corpori substantialiter uniri, ut illo tanquam instrumento ad intellectualem etiam perfectionem acquirendam utatur. Insuper illam facere decuit ad completam totius mundi perfectionem ; ergo illam fecit, nempe hominem. 2° Anima nostra est capax divinæ gratiæ et amicitiæ, divinæ naturæ participandæ et clare videndæ ; maxime delectatur et quasi nutritur rebus spiritualibus. 3° Propria animæ rationalis operatio, est in se spiritualis : anima enim cognoscit res spirituales, nempe Deum et angelos ; et licet eorum entitatem, prout in se est, non penetret, tamen intelligit et judicat esse substantias immateriales, sive spirituales ; ergo actus, quo illas cognoscit, est spiritualis : actus enim specificatur ab objecto. Potentia proxima a quo procedit iste actus, est etiam spiritualis. 4° Objectum adæquatum intellectus humani est omne ens quatenus intelligibile seu verum, nempe corporeum et spirituale, creatum et increatum, substantia et accidens ; ergo intellectus humanus, qui attingit tale objectum universale, est potentia altioris ordinis, quam materialis, adeoque spiritualis, et abstracta ab omni organo corporeo. 5° Anima est libera et domina suorum actuum ; ergo habet immortalem seu spiritualem virtutem, quia agentia materialia et bruta carent ista libertate arbitrii

Objicies 1 : Dicitur in Scriptura anima divitis epulonis cruciatum ignis pati, et David, Psal. CXLI, 8, dicit : *Educ de custodia animam meam.* Ergo si anima possit ignis cruciatum pati, et in custodia detineri, est corporea. Respondeo : Nego consequens. Anima enim separata, quantumvis spiritualis, potest

per virtutem divinam igne torqueri, et quasi in carcere detineri.

Obj. 2 : Anima ab alio moveri potest; ergo est corporea. Respondeo : Nego consequens. Anima, quantumvis incorporea, potest ab alio moveri vel intrinsece per divinationem, furiam, etc., vel extrinsece ad motum corporis, cui unita est.

Obj. 3 : Anima in suis operationibus etiam intellectualibus a corpore pendet. Respondeo hanc dependentiam non esse a corpore tanquam ab organo et instrumento intelligendi, vel ratiocinandi, sed esse tanquam ab inferiori potentia ministrante et quasi proponente objectum aut concomitante, sed nihil influente in actum ratiocinandi.

CAPUT X.

An anima rationalis sit immortalis, aut incorruptibilis ab intrinseco.

Dico 1 : De fide certum est animam rationalem, dum a corpore separatur, non exstingui : *Justorum animæ in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis* (*Sap.* III, 1). Et id probatur ex visione qua Samuelis (*I Reg.* XXVIII, 12 seq.), Jeremiæ et Oniæ animæ (*II Mach.* XV, 12 seq.), post mortem vivere in Scriptura referuntur. Item Luc. XVI, 22, dicitur anima Lazari post mortem portata ab angelis in sinum Abrahæ. *Nolite timere eos qui occidunt corpus ; animam autem non possunt occidere* (*Matth.* X, 28). Et Deus ait : *Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac*, etc. (*Exod.* III, 15), utique viventium; non enim dicit *fui*, sed *sum*. Dein Christus in limbo *spiritibus prædicavit* (*I Petr.* III, 19), et Matth. XII, probat contra Sadducæorum errorem futuram mortuorum resurrectionem; ergo et animæ immortalem statum. Et Paulus quoque I Cor. XV, 14 seq., dicit futuram fidem et spem nostram vanam, si non resurgeremus; resurrectio autem non fit nisi a præexsistente forma seu anima. Et Judas (*II Mach.* XII, 43) jussit offerri sacrificium pro mortuis, id est pro animabus adhuc exsistentibus.

Dico 2 : De fide est animam non tantum simul cum corpore non exstingui, sed perpetuo in suo esse permansuram, et in æternum futuram esse, contra quosdam antiquos philosophos dicentes eam non statim exstingui cum corpore, sed paulatim seu paulo post. Stoici, qui cogitabant animam esse materialem per modum cujusdam vaporis, dicebant sicut vapor ex aliquo corpore egressus, non statim exstinguitur, sed paulatim dissolvitur, ita et animam e suo corpore egressam. Sed eam perpetuo duraturam convincitur ex Scriptura : *Justi autem in perpetuum vivent* (*Sap.* V, 16). *Ubi ceciderit lignum, ibi erit* (*Eccle.* XI, 3). Deus promittit præmium æternum, et minatur pœnam æternam; ergo personis seu animabus in æternum exsistentibus.

Dico 3 : Catholica assertio est ac de fide verum existimo, animam nostram sua natura esse immortalem, id est non habere in se principium corruptionis : licet actuali Dei conservantis influxu egeat, et a Deo possit destrui, sicut dictum est de angelis, contra quosdam ethnicos putantes animam perire cum corpore. (Epicurus, Democritus, Plinius, Galenus, etc.) Probatur : 1° Ex Scriptura. quæ damnat erroris istos ethnicos : *Hæc cogitaverunt et erraverunt* (*Sap.* II, 21). *Revertatur pulvis in terram suam, unde erat* (*Eccle.* XII, 7) : scilicet corpus, et spiritus (anima) redeat ad Deum qui dedit illum, etc. 2° Ex concilio Lateranensi; deinde ex Patribus indicantibus hanc immortalitatem esse animæ connaturalem, qui eam faciunt ex natura sua simplicem et incorpoream, ideoque immortalem. 3° Ex ethnicis tenentibus animam immortalem. (Pythagoras, Socrates, Plato, Cicero, etc.) 4° Ratione physica sic : Anima est substantia incorporea et spiritualis, adeoque simplex tam quoad compositionem ex partibus essentialibus quam integralibus, estque indivisibilis quia partes non habet sive essentiales sive integrales : corruptio autem, seu mors, fit per separationem unius partis ab alia; ergo anima non potest mori, cum nullas habeat partes. Potest quidem tota annihilari, sed non corrumpi, seu mori. Anima quidem bruti est indivisibilis, sed est materialis et in suo esse pendet a corpore, ideoque cum illo simul moritur; anima vero nostra est substantia spiritualis nec in suo esse pendet a corpore, estque ex se subsistens vel actu juxta quosdam, vel saltem aptitudine : nempe unita corpori, est apta ad subsistendum et exsistendum sine unione corporis, quia est simplex in sua essentiali et substantiali entitate. Deinde ratione morali idem probatur : Quia Dei justitia exigit ut boni præmiis, mali pœnis afficiantur; sed sæpe in hac vita id non fit; ergo fit in altera : adeoque animæ vivunt post corporis separationem. Pax animi et gaudium in bonis non est præmium virtutis, sed connaturalis proprietas. Deinde anima ob virtutis amorem corporis incommoda contemnit, imo et mortem; ergo signum est quod sit altioris ordinis quam corpus, nec cum corpore intereat. Denique homo natura sua est capax alicujus ultimi finis, et status beatifici, quem non nisi per animam et ejus operationes assequitur, ut omnes philosophi senserunt; sed non assequitur illum in hac vita plena miseriis : ergo in altera. Idemque demonstrat innatus et elicitus immortalitatis appetitus qui in solo homine reperitur, et non in bestiis. Omnes istæ rationes simul junctæ convincunt animam hominis esse immortalem. Itaque dum Ecclesiastes (III, 19) ait : *Unus interitus et hominum et jumentorum; æqua utriusque conditio..... nihil habet homo jumento amplius*, etc., comparat tantum æquam hominum et brutorum conditionem quoad corporis mortalitatem, non quoad animam. Dumque concilium Constantinopolitanum VI docet animam non esse immortalem per naturam sed per gratiam, vult dicere animam non esse immortalem absolute et independenter per naturam ut Deus, sed per gratiam Dei creantis et conservantis. Denique cætera immortalitatis animæ signa sunt operationes intellectus speculativi et practici, dictamen

et remorsus conscientiæ, affectus voluntatis, cordis inquietudo, timor pœnarum alterius vitæ, desiderium ac spes felicitatis futuræ, etc.

CAPP. XI, XII.

An Aristoteles senserit animam hominis esse immortalem. Item an anima, prout est principium intelligendi in homine, sit vera, essentialis et substantialis humani corporis forma.

Dico 1 : Videtur Aristoteles animæ immortalitatem cognovisse, et sat aperte in suis libris docuisse : dicit enim hominis intellectum esse potentiam impermistam materiæ, nec esse organicam quia intelligere non fit per organum, ac esse separabilem, adeoque incorpoream et immortalem : item animam rationalem non esse corpoream, et inter animantia solum hominem esse divinitatis participem, etc. Dum ergo videtur propriam animæ operationem facere communem cum corporis operatione quia non fit sine phantasia, vult dicere quod anima corpori unita intelligat speculando phantasmata, non tamen quasi per se ab illa phantasia tanquam potentia eliciente intellectionem, aut tanquam organo et instrumento dependeat, sed concomitanter et per accidens ob sympathiam ac naturalem et animæ et corporis unionem : phantasia enim intellectui objecta repræsentat simpliciter sine ulla actus intellectivi causalitate ; dumque ait intellectum passivum esse corruptibilem, intelligit vel phantasiam, vel facultatem pure cogitativam, etc.

Dico 2 : Anima, quatenus principale principium in homine, propriumque principium ac subjectum potentiæ intellectivæ, est vera, substantialis, et essentialis humani corporis forma : sive substantialiter corpori unitur ad faciendum cum illo unum per se substantiale compositum ; contra quosdam antiquos philosophos, volentes esse animam non informantem, sed assistentem et gubernantem, uti nauta navim gubernat, aut moventem, uti intelligentia quæ movet cœlum dicitur anima cœli, adeoque animæ cum corpore humano unionem esse tantum accidentalem; item contra hæreticos qui dixerunt Deum ipsum in nobis esse loco animæ, vegetare corpora nostra, nos sustinere, vitales in nobis actiones efficere, atque ita animas non esse. Probatur primo ex Scriptura : *Faciamus hominem ad imaginem nostram* (*Gen.* I, 26), nempe intellectivum; alioqui non esset imago. Dein : *Inspiravit spiraculum vitæ* (*Gen.* II, 7), seu vitale intelligendi principium ; et : *Factus est homo in animam viventem* (*Ibid.*), seu in animam vivificantem formaliter ac informantem corpus per unionem substantialem ; sicut dicitur de unione naturæ divinæ cum humana. Idem probatur ex conciliis Viennensi et Lateranensi, et ex Symbolo Athanasii : *Sicut anima rationalis et caro unus est homo* (nempe unione substantiali), *ita Deus et homo unus est Christus*, nempe unione hypostatica. Item ex Patribus Gregorio, Athanasio, etc.

Probatur secundo, ratione : 1° Quia non repugnat dari naturam substantialem per se unam compositam ex materia corporea et forma substantialiter inter se unitis, ut infra ostenditur. 2° Vitales hominis operationes, nutritio, sensatio, intellectio profluunt a forma intrinseca substantiali nempe ab anima tanquam principio principali, licet mediato. 3° Homo differt a brutis specie, sive per aliquam formam substantialem : ergo per animam; non enim per corpus specie differt, atque id juxta Aristotelem, qui definit animam esse primum actum essentialem tanquam veram formam substantialem, et sub ea definitione animam rationalem comprehendit. Quæ possunt circa hoc objici, sic solvuntur. Primo, icet repugnet substantiam spiritualem completam, v. gr. angelum, esse formam corporis cique uniri ad complendum unum per se compositum substantiale (quod enim jam completum est, nequit compleri), non tamen repugnat incompletam, quæ ex se dicit habitudinem ad corpus, quo eget ad multas operationes materiales, v. gr. locutionem, risum, etc., imo et ad spirituales. Deinde inter corpus et spiritum seu animam spiritualem non est quidem proportio in ratione entitatis, sed est in ratione potentiæ receptivæ, et actus informantis; hæc enim duo conveniunt ad constituendum unum compositum vegetativum, sensitivum, intellectivum. Unde anima naturaliter inclinatur ad corpus propter suas operationes materiales, etiam in statu separationis quasi violento non ob repugnantiam, sed ob privationem debitæ perfectionis. Denique materiales corporis dispositiones sufficientes possunt habere eam vim, ut anima tanquam forma introducatur, et corpori substantialiter uniatur.

CAPUT XIII.

An non tantum anima rationalis, sed etiam vegetativa et sensitiva sit indivisibilis.

Nota : Cum reliqua quæ in hoc tractatu *De anima* continentur, sint philosophica, et post mortem Patris Suarez suppleta ex ipsius Commentariis in juvenili ætate traditis, ea tantum summatim et brevissime percurremus.

Dico 1 : Certum est et fidei proximum animam rationalem esse indivisibilem, utpote quæ est spiritualis et immaterialis.

Dico 2 : Contra, certum videtur animas vegetativas seu plantarum esse divisibiles, quod quidam negaverunt sine fundamento ; dividitur enim, v. gr. vitis, et utraque pars divisa vivit, et post nutritur.

Dico 3 : Animæ sensitivæ animalium imperfectorum aut insectorum etiam sunt divisibiles : pars enim utraque, v. gr. vermiculi, post divisionem adhuc vivit : eadem utique anima sed divisa, qua ante divisionem vivebat ; idem multi sentiunt de anima brutorum perfectorum, v. gr. leonis, equi, etc. Quia in suo esse pendet a materia et illi coextenditur, atque e materia educitur. Contrarium tamen D. Thomas et sanctus Augustinus sentiunt, et vide-

tur sat probabile : quia sicut in homine, ita in illis, parte essentiali ablata corporis, dissolvitur compositum; et quamvis anima bruti pendeat a materia, non tamen implicat hanc dependentiam stare cum indivisibilitate : atque per hanc dependentiam ejus indivisibilitas differt ab indivisibilitate animæ rationalis. Deinde consensus organorum in bruto operante fere tantus, quantus in homine, videtur provenire ex identitate animæ indivisibilis, quæ sine sui divisione omnia in toto corpore advertit et regit.

CAPUT XIV.

An eadem anima omnes et singulas corporis viventis partes informet.

Dico 1 : In viventibus quæ animam habent divisibilem et quantitative extensam, una est anima seu forma integra quæ informat totum substantiale compositum, v. gr. arborem, constans tamen ex partialibus formis diversæ rationis quæ informant partes totius specie diversas : v. gr. hæc folium, illa radicem, ista truncum informat ob diversas dispositiones, et diversos effectus formales.

Dico 2 : In viventibus, quæ animam habent indivisibilem, unica et eadem est anima sine ullis partialibus formis, quæ omnes et homogeneas et heterogeneas viventis partes inter se continuas, in quibus est operatio vitalis, informat ; contra Platonem et alios philosophos, qui tres animas aut tres partes animæ in corpore ponebant : nempe concupiscibilem in hepate ad appetendum cibum, etc.; irascibilem in corde, ad tuendam aut frenandam concupiscibilem; rationalem in cerebro, ad imperandum et gubernandum. Probatur : Quia illæ formæ partiales superfluæ aut impossibiles sunt; anima enim totalis informat omnes partes, est actus primus dans esse toti composito, omnes operationes quæ fiunt in diversis viventis partibus ab illa tanquam a forma informante procedunt. Itaque anima indivisibilis absque ulla alia tota est in toto, et tota in qualibet parte; contra divisibilis.

Objicies 1 : Si tota anima sit in uno digito, ergo unus digitus est homo. Homo enim est unum compositum ex materia, et forma rationali, seu anima. Respondeo : Nego consequens. Homo est quid per se subsistens in natura humana : digitus autem non est per se subsistens. Deinde homo componitur ex anima et materia adæquata, unus autem digitus non est materia adæquata.

Obj. 2 : Si anima sit in singulis corporis partibus; ergo poterit simul ascendere et descendere, v. gr. elevando manum dexteram, et deprimendo sinistram. Respondeo : Distinguo antecedens. Secundum easdem partes corporis nego; secundum diversas, concedo : sic corpus Christi in diversis hostiis exsistens, simul ascendit et descendit.

Obj. 3 : Si tota anima sit in manu, dum ergo hæc abscinditur, retrahitur anima ad reliquum corpus. Respondeo : Nego assumptionem. Cum animæ pars abscinditur animæ, nec retrahitur, nec corrumpitur, sed manens immutata in cæteris partibus, desinit informare partem abscissam

LIBER II.

De potentiis animæ in communi et vegetantis.

CAPP. I, II.

An animæ potentiæ distinguantur ab ejus essentia, et quomodo inter se distinguantur.

Dico 1 : Potentiæ quæ ad operationes accidentales et proprias viventium ordinantur, non tantum ex natura rei, sed etiam probabilius realiter distinguuntur ab ipsa anima : contra Gregorium, Ockam, etc., dicentes nullo modo distingui, ipsamque animam esse suum intellectum, sensum, etc. : item contra Scotum volentem distingui formaliter, non realiter : ita D. Thomas, Sotus, etc. Quia non videtur anima, utpote limitata, posse esse tam multarum et diversarum operationum principium. Deinde habitus acquisiti, ab anima sunt distincti; ergo et potentiæ, in quibus resident. Hinc probabilius istæ potentiæ, v. gr. intellectus, possunt divinitus ab anima separari, et tunc anima, intellectu separato, esset tantum intellectiva radicaliter, non formaliter.

Dico 2 : Potentiæ inter se distinguuntur specie, et formaliter ab actibus et objectis, v. gr. visiva a visu et coloribus, auditiva ab auditu et sonis. Hinc omnis potentia animæ intrinsece specificatur ex habitudine et aptitudine quam habet ad operandum circa suum objectum, et per hanc etiam ab aliis distinguitur; ac proinde unitas vel diversitas potentiæ sumenda est ex unitate vel diversitate formalium objectorum, ut sunt objecta talis potentiæ sub specifica majoris vel minoris universalitatis extensione, sive sub eo modo specifico, sub quo potentia illa attingit. Idem dicendum etiam de earum potentiarum actibus immanentibus prout sunt qualitates, qui sortiuntur suam speciem ab objectis ad quæ terminantur, sive a modo intrinseco et formali, sub quo illa attingunt; licet enim objecta sint extrinseca, tamen iste modus seu ordo ad illa, est ipsis intrinsecus, et formalis ratio eos specificans, uti et ratio formalis specificans potentias, est ille modus specie diversus quo attingunt objecta, v. gr. intellectus, attingendo objectum ut verum, voluntas ut bonum.

Hinc patet etiam specifica distinctio inter actum et potentiam : ille immediate et inadæquate, hæc mediate seu mediante actu et adæquate attingit objectum, etiam ut possibile.

CAPUT III.

An potentiæ profluant ab anima et in ea resideant.

Dico 1 : Potentiarum causa *finalis* est anima vel ipsum animatum; *formalis*, nulla, quia ipsæ sunt quasi formæ animati, aut animæ ; *materialis* in homine est ipsa anima, in qua immediate resident : in aliis viventibus corporeis, est materia in qua resident media quantitate ; *efficiens*, juxta D. Thomam, est ipsa anima, a qua effective profluunt tanquam proprietates ab essentia : forma enim substantialis, quæ dat composito primum esse simpliciter, debet esse causa efficiens reliquorum, quæ illi per se conveniunt; cumque anima sit natura prior suis proprietatibus, actio productiva proprietatum immediate profluit ab ipsa anima, et mediate, ac radicaliter ab eo qui produxit animam, atque ita actio, qua producuntur proprietates, et actio qua producitur anima, præcise in se spectatæ, videntur distinctæ : est tamen unica actio, si illa spectetur ut est immediate productiva animæ, et radicaliter comproductiva proprietatum. Unde :

Dico 2 : Agens principale producit formam cum omnibus proprietatibus ac virtutibus quæ ex illa naturaliter sequuntur juxta hoc axioma : « Qui dat formam, dat consequentia ad illam. » Idcirco Deus creando animam dicitur concreare ejus potentias, quia agentis principalis est producere substantiam integre instructam rebus ad suum finem necessariis ; ideoque dando formam dat omnia quæ illam perficiunt et quoad esse, et quoad operari.

Dico 3 : Quoad potentiarum ordinem, nullus est ordo temporis, omnes enim simul tempore ab anima emanant : est tamen ordo causalitatis. Perfectiores sunt natura priores quam imperfectiores, et inferiores ordinantur ad deserviendum superioribus, superiores vero ad juvandum inferiores ; v. gr. vegetativæ ordinantur ad sensitivas, et sensitivæ adjuvant vegetativas, uti et cognoscitivæ sensitivas. Item inter potentias pertinentes ad eumdem animæ gradum, est etiam aliquis ordo, v. gr. inter cognoscitivam et appetitivam, inter sensus externos et internos, inter intellectum et voluntatem; intellectus enim dirigit voluntatem, voluntas movet intellectum, et applicat. Nulla tamen earum potentia emanat effective ab alia, sed omnes immediate emanant ab essentia seu anima, etiamsi sint diversi gradus.

CAPP. IV, V.

De objecto potentiæ vegetativæ.

Dico 1 : Potentia vegetativa est duplex : nutritiva, et generativa. Hic de nutritiva. Materia circa quam nutritiva versatur, prout in ventriculo residet, est alimentum remotum, seu primum in ore alteratum et in stomacho dispositum ; ejus objectum est chylus. Prout autem in hepate residet, materia circa quam versatur est chylus; objectum est sanguis, in venis postea purificandus. Atque hæc pro animalibus : in plantis autem probabiliter aliquid reperitur etiam simile sanguini, nempe substantia tenuis et fluida, in quam alimentum convertitur, omnibus plantæ partibus applicanda ac transmutanda substantialiter.

Dico 2 : Sanguis qui est proximum viventis alimentum, probabilius non vivit, nec viventis anima informatur sive quatenus alit, fovet ac conservat corpus, sive quatenus est necessarius ad perfectam ejus organizationem et integritatem : ita Durandus, Sotus, etc., contra multos; quia sanguis non habet vitæ operationes, ut patet in eo qui e venis foras emittitur, non enim est aliud a seipso dum erat in venis. Christus in incarnatione et resurrectione eum assumpsit non quia anima rationali informatus et vivens erat, sed quia pars necessaria ad veram corporis humani integritatem perficiendam, uti beati eum reassument in corporum resurrectione : imo eum fecit nostræ redemptionis pretium. Idem dic de tribus aliis corporis humoribus.

CAPP. VI, VII, VIII, IX, X.

De actionibus potentiæ vegetativæ, quæ sunt generatio et nutritio; et de harum distinctione.

Dico 1 : Nutritio est necessaria ad vitæ conservationem; non potest enim esse diuturna ejus cessatio absque corruptione viventis proveniente vel ex defectu humidi, ut in ligno crescente, vel ex defectu alimenti ut in moriente ex fame, vel ex defectu caloris non potentis convertere alimentum in substantiam aliti.

Dico 2 : Generatio peculiari quadam ratione est actio propria viventium, quia, juxta D. Thomam, generatio est emanatio seu origo viventis a vivente principio conjuncto in similitudinem naturæ specificæ ; solis autem viventibus id convenit, et quidem juxta insitam naturæ inclinationem ad conservandam speciem.

Dico 3 : Animalium corpora successive formantur : primum hepar, deinde cor, postea cerebrum. Hepar, prius informatur anima vegetativa tantum, cor sensitiva imperfecta tantum ; deinde quando corpus est perfecte organizatum ex membris saltem principalibus, v. gr. hepate, corde, cerebro, tunc eodem generationis instante introducitur anima perfecta, et totum illud informat.

Dico 4 : Quoad potentiæ nutritivæ et augmentativæ actiones : 1° actio inductiva animæ in materiam cibi, non ab aliqua virtute accidentali, sed ab ipsa anima procedit : et in viventibus quæ novam formæ partem per nutritionem acquirunt, ista nova pars immediate ab anima educitur de materia cibi, sed in viventibus quæ non acquirunt novam formæ partem, v. gr. homo, ipsamet anima habet vim se uniendi materiæ cibi dispositi, et sibi sufficienter applicati. Virtus autem disponens istam cibi materiam est primarum qualitatum ipsummet temperamentum, non alia ab iis distincta qualitas utpote inutilis. Unde 2° naturalis calor viventis dispositive tantum efficit digestionem et decoctionem : accidens enim tantum dispositive concurrit ad generationem substantiæ. Atque ita iste vitalis calor non differt ab

elementari nisi accidentaliter, uterque enim ex propria natura calefacit, ille vivificando quia attemperatus, hic corrumpendo quia non temperatus. Ideo non tantum naturalis calor, sed etiam aliæ qualitates primæ, v. gr. siccitas, frigiditas, etc., complentes viventis temperamentum seu complexionem, dispositive concurrunt ad nutritionem. 3° Virtus autem attractiva, retentiva, expulsiva excrementorum est realiter distincta ab anima et a primis qualitatibus, quia actiones sunt omnino diversæ; videtur tamen una esse realiter, quia ista tria sese mutuo consequuntur. 4° Ex his colligitur potentiam nutritivam et augmentativam inter se non distingui; eadem enim est actio, nutritio et augmentatio. In pueris ob membra molliora fit celerius augmentatio, in adolescentibus fit remissius usque ad unum et vicesimum annum; postea, ob ossa duriora, non fit augmentatio in longitudinem, sed in latitudinem crescente carne.

Dico 5 : Potentia seu virtus generativa, quamvis, prout, est formativa materialis seminis non sit distincta a virtute nutritiva; prout tamen residet in semine potens corpus organizare, videtur distincta, ob operandi diversitatem.

CAPP. XI, XII.

De subjecto potentiæ nutritivæ et generativæ.

Dico 1 : Potentia seu virtus nutritiva non residet in aliquo membro particulari, aut in parte determinata, sed diffunditur per omnia membra aut partes quæ proprie vitaliter vivunt, seu quas anima informat, adeoque illa residet, v. gr. in arboris radice, trunco, ramis, foliis, fructibus : in animalium ossibus, cartilagine, et probabilius in unguibus, non tamen in pilis et capillis, qui videntur potius crescere per additionem excrementi quam per vitalem nutritionem. Cæterum licet omnia membra et partes viventis contineant virtutem nutritivam, hæc tamen principaliter residet, juxta Galenum, in hepate, non in corde, ut vult Aristoteles : quia chylus transfunditur in hepate, in quo convertitur in sanguinem, et hic sanguis ab hepate transit ad cor; non contra. Ergo, etc., sanguis est ultimum et proximum nutritionis alimentum per totum corpus distributum.

Dico 2 : Potentia seu virtus generativa principaliter, ut probabilius videtur, residet in corde : cordis enim est procreare pro aliis principalibus corporis partibus vitales spiritus, ut semen recipiat debitum temperamentum et fiat aptum ad peragendam corporis organizationem. Cætera quæ ad hanc potentiam spectant, sunt controversa aut dubia.

—

LIBER III.

De animæ potentiis cognoscitivis in communi, et sensitivis.

—

CAPUT PRIMUM.

An ad actum cognoscendi requiratur ut objectum cum potentia conjungatur.

Dico 1 : In omni cognitione necessaria est unio objecti cognoscibilis cum potentia : philosophi enim ponunt in potentiis cognoscitivis quasdam objectorum similitudines per quas objecta potentiis uniantur, vocantque species intentionales : *species*, quia sunt formæ repræsentantes; *intentionales*, quia notioni seu intentioni deserviunt. Ratio est, quia cognitio fit per assimilationem cognoscentis cum re cognita, vel potius quia potentia cognoscitiva est indifferens ad versandum circa hoc, vel illud objectum, et determinatur per hujus unionem. Quædam autem potentiæ cognoscunt objectum *intuitive*, id est *præsens* : nempe sensus externi, tactus, gustus, etc., aliæ *abstractive*, id est, absens. Hinc

Dico 2 : Quando objectum unitur potentiæ mediante specie, necesse est hanc speciem intrinsece exsistere in potentia cognoscente : contra eos qui volunt species sensibiles non in potentia sensitiva, sed in ejus organo recipi. In intellectu enim angelico non est organum, et tamen sunt rerum species; item in intellectu humano, quando anima separata est, remanent species, nec tamen est organum. Species enim non organum, sed potentiam actuant : ergo in ea recipi debent; ac proinde non sufficiunt sola phantasmata ad determinandum intellectum, utpote non inhærentia intellectui, et quia materialia.

CAPUT II.

Quid nam sint species intentionales.

Dico 1 : Istæ species non sunt substantiæ, sed accidentia realia. Patet in speciebus intellectus, et in speciebus sensuum externorum; et proinde etiam internorum, quæ vocantur phantasmata. Hinc sequitur inter potentiam et speciem intentionalem esse unionem tantum accidentalem, nempe inter subjectum et accidens, istamque speciem tribuere suum esse accidentale potentiæ per realem in ea inhæsionem.

Dico 2 : Species non sunt ejusdem rationis cum suis objectis; species enim intelligibiles sunt accidentia spiritualia, et objectum sæpe est substantia vel res materialis : item species albedinis, non est albedo, et sic de aliis.

Dico 3 : Species intentionales in solo intellectu sunt spirituales et indivisibiles, quia cum resideant in intellectu, accidens debet proportionari subjecto in quo inhæret; intellectus est spiritualis et indivisibilis, ergo et illæ. In aliis autem potentiis cognoscitivis sunt materiales et divisibiles, quia resident in subjectis materialibus et divisibilibus quibus debent proportionari.

Dico 4 : Species intentionales non repræsentant

formaliter objectum, alioquin potentiæ semper essent actu cognoscentes, sed effective tantum, seu habent vim efficiendi objecti repræsentationem.

CAPP. III, IV, V.

De actu cognoscendi.

Dico 1 : Actus cognoscendi est specialis qualitas realiter distincta a potentia, etiam per speciem intentionalem informata ; sive est distincta et a potentia et a specie, contra quosdam volentes istum actum nil aliud esse quam vitalem speciei receptionem in potentia, ab utraque indistinctam, nisi quoad modum. Probatur, quia in actibus supernaturalibus manifesta est distinctio ; item in aliis. Potentia enim se habet ad speciem ut receptiva, et ad actum ut activa ; ergo actus non est species. Nec est etiam potentia, seu vitalis attentio animæ modaliter tantum distincta a potentia, ut quidam volunt, quia tunc identificaretur animæ, non potentiæ, et sensatio, v. gr., esset ipsa anima, etc.

Dico 2 : Non tantum potentia cognoscens habet immediatam activitatem circa actum suum, sed etiam species ; cognitio enim fit per intentionalem assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sive actualis cognitio est quædam assimilatio ; potentia ergo cognoscens debet habere formam, quæ sit principium effectivum assimilandi, id est speciem intentionalem, adeoque integrum principium actus est potentia informata specie, contra varios varie dicentes. Aliqui enim dixerunt cognoscendi potentias esse duas : unam activam actus, alteram illius receptivam ; alii potentiam non efficere actum, sed eum ab objecto recipere ; alii actum effici a sola specie potentiam informante sine ulla potentiæ activitate. Henricus ait speciem nil efficere, sed potentiam habere totam activitatem respectu actionis. Nostra assertio est D. Thomæ cum aliis communiter, et Scoti, qui dicit actum cognoscendi effici a potentia simul et a specie, tanquam a duabus causis partialibus unum principium activum integrantibus ; quia forma constituens potentiam in actu primo, nempe specie, cum illa effective concurrit ad productionem actus secundi.

Dico 3 : Per omnem actionem cognoscendi in *fieri*, producitur terminus illi intrinsecus, seu verbum, aut aliquid verbo simile, quod realiter ac formaliter est ipse actus cognoscendi in facto *esse*, quatenus est qualitas producta ; modaliter tamen ab illa actione, quatenus ipsi est productio, distinguitur. Unde verbum non ponitur ex objecti indigentia (contra quosdam qui volunt tantum produci in cognitione abstractiva, quando objectum est absens, non in intuitiva, quando est præsens), sed ex natura et vi ipsius cognitionis. Quare verbum non est in quo tanquam in speculo objectum cognoscitur, sed est ipsemet actus, quo cognoscitur objectum. Quod verbum producatur per actionem cognoscitivam, id probant Patres per productionem divini Verbi ; sicut enim divinum Verbum substantiale producitur per actum substantialem, ita in nobis accidentale per actionem accidentalem ; quod vero hoc verbum accidentale non distinguatur realiter ab actu cognoscendi prout hic est qualitas in facto *esse*, probatur ex Augustino, Damasceno, etc. Denique quod non producatur ex absentia, aut indigentia objecti, probatur per productionem Verbi divini ex cognitione intuitiva objecti præsentis : item ex D. Thoma. Denique resumendo paucis omnia, dico dari vere verbum mentis ac distingui modaliter ab actione intellectus prout est productio, non autem ab actu prout est qualitas producta ; non supplere vicem objecti, nec esse id in quo fit cognitio, sed id quo ipsum objectum cognoscitur, tanquam formali conceptu rei cognitæ, produci per actionem intelligendi, ut productio est ; denique esse similitudinem objecti intentionalem, sive expressam ejus speciem.

Quoad vero alias potentias cognoscentes, quæ non sunt intelligentes, etiam vindicant sibi quamdam productionem, productioni verbi mentalis similem ; eliciunt enim actus cognoscendi per quos assimilantur rebus cognitis. Ex his facile solves difficultates quæ opponuntur.

CAPP. VI, VII.

De apprehensione et judicio. Dein an potentia cognoscitiva possit plures actus simul elicere.

Dico 1 : Apprehensio est actus quo res primo concipitur et quasi apprehenditur ; vel sine comparatione unius rei cum alia, et dicitur simplex vel cum comparatione, et dicitur complexa : dumque potentia per eamdem apprehensionem judicat in actu exercito rem esse talem qualem cognoscit, v. gr. videndo album, in actu exercito judicat esse album, tunc vocatur judicium *improprie* sumptum. Judicium autem proprie sumptum est actus quo intellectus cognoscit unum convenire aut disconvenire alteri : sive est adhæsio potentiæ ad rem apprehensam ferendo sententiam circa convenientiam aut disconvenientiam extremorum. Sitne actus simplex aut compositus, disputatur. Hinc

Dico 2 : In omnibus sensibus internis et externis reperitur simplex apprehensio et judicium *improprie* dictum ; sed nullus sensus exterior apprehendit ac judicat componendo aut dividendo : sive in sensibus externis non reperitur apprehensio complexa cum judicio *proprie* sumpto. Imo nec in brutis ullus sensus interior judicat componendo aut dividendo ; sed tantum apprehendit simpliciter : quia non potest ratiocinari ad conferendum unum cum altero. Insuper nullus hominis sensus interior potest apprehendere et judicare componendo aut dividendo, unde generaliter judicium *proprie* dictum excedit cujusvis potentiæ sensitivæ limites, et soli intellectivæ convenit, contra quosdam tribuentes tale judicium humanæ cogitativæ. Sed probatur : Quia conferre unum cum alio est formalis compositio et operatio propria potentiæ spiritualis, nec potest participari a materiali, etiam ut conjuncta spirituali.

Nota : Potentia cognoscitiva habet duplicem rationem *recipiendi*, nempe ab extrinseco speciem, a se vero actum; unicam autem *agendi*, et hanc minime completam, sed complendam per species. Nunc

Dico 3 : Una potentia cognoscitiva potest simul elicere duos actus cognoscendo plura objecta, sive per modum unius, sive plurium : sæpe enim intellectus considerat duas res, et differentiam inter illas ; item simul videmus lucem, albedinem, nigredinem , et inter illas differentiam ; ergo per actus diversos et per modum plurium : quia non intuemur duos homines per modum unius. Et idem est de intellectu duas res consideranti ; est contra D. Thomam, dicentem non posse simul plura cognosci per modum plurium , eo quod putet potentiam posse tantum uti una specie ad cognoscendum ; sed dicimus eamdem potentiam cognoscitivam posse simul operari per diversas species intentionales : intellectus enim considerat differentiam inter hominem et equum per diversas species, uti per diversas videmus simul album et nigum ; nec hic modus explicandi videtur repugnare D. Thomæ. Et quamvis in angelis potentia possit plura simul cognoscere cognitione adæquata ex parte objectorum, seu quantum sunt cognoscibilia a tali potentia, tamen in homine id raro aut fere nunquam contingit ob limitationem potentiæ. Quoad species autem intentionales, non repugnat duas solo numero differentes esse in eodem subjecto secundum eamdem partem.

CAPP. VIII, IX.

De objectis et speciebus sensibilibus sensuum.

Dico 1 : Sensuum objectum est omne sensibile ; estque triplex : 1° est sensibile *proprium*, quod ab unico tantum ejusdem ordinis sensu potest cognosci, et suam speciem in illo imprimit, v. gr. sonus respectu auditus. 2° Est sensibile *per accidens*, quod cognoscitur ob sui conjunctionem cum sensibilibus suam speciem imprimentibus, v. gr. paries ob albedinem, substantia materialis ob sua accidentia. 3° Est sensibile *commune*, quod quidem non immutat sensum per propriam speciem per quam sentiri queat, sed sentitur per species sensibilium *propriorum*, quas pro diversitate tum sensuum , tum objectorum sensibilium, aliter atque aliter modificatas recipit. Alii dicunt vocari sensibile *commune* respectu sensus interni qui communis appellatur, in quem proprias species imprimit ; alii volunt dici *commune* quod imprimat suas species in sensibus externis, non prout sunt tales sensus, sed prout sunt præcise sensus ; alii autem dicunt sensibilia communia immutare quidem sensus per proprias species, sed dici communia , quia eorum immutatio extenditur ad plures sensus : ita Scotus, etc. Ab Aristotele quinque enumerantur sensibilia communia : magnitudo cui adjungitur distantia, figura, quies, motus, numerus.

Dico 2 : In sensibus externis species imprimuntur non ab aliqua cœlesti intelligentia, aut ab objecto mediante cœli virtute, ut quidam dixerunt, sed immediate a solo objecto ; nec est opus ut in istis sensibus sit sensus agens seu efficiens species : sufficit recipiens. Hæ species intentionales non sunt perfectiores suis objectis, quinimo sunt quædam illorum vestigia, et tenuioris entitatis ; ergo possunt ab illis produci.

Dico 3 : Species sensata sensus interni, id est quæ repræsentat rem unam sensui externo cognitam, v. gr. parietem visum, non fit ab objecto extrinseco mediante specie, sed ab externo sensu, mediante cognitionis actu, quem in seipso format sensus externus, adeoque imagines sensus interni distinguuntur ab imaginibus sensus externi. Non est tamen improbabile has species internas a sensu interno effective resultare , imo et id probabilius videtur : nam dum anima per externum sensum cognoscit, statim ad præsentiam talis cognitionis absque ulla ejus activitate resultat effective a sensu interno interna in ipsomet species : dumque sensus internus has species componit (tunc vocantur sensatæ compositæ), v. gr. dum imaginatur montem aureum ; istam fieri cognitionem, non per duas species montis et auri, sed per unicam, quæ repræsentat montem aureum, videtur affirmare D. Thomas. Denique quoad species *insensatas*, id est quæ repræsentant rem externis quidem sensibus cognitam (v. gr. ovi repræsentant lupum) , sed eis ignotam sub alia ratione (v. gr. lupum sub ratione hostis), dico probabilius, sicut de sensatis, per eamdem speciem, quæ ovi lupum repræsentat, etiam cognosci eum sub ratione hostis : statim enim ac sentit ovis lupum, subito sentit esse hostem, adeoque utrumque per eamdem speciem discernit.

Hinc collige in sensibus internis, sensum non tantum esse recipientem primas objectorum species, sed etiam agentem, seu efficientem species internas.

CAPP. X, XI, XII.

De actu sensuum.

Dico 1 : Sensum circa suum *proprium* sensibile adæquatum, v. gr. sonum respectu auditus, et circa *commune* sensibile absolute sumptum , v. gr. magnitudinem, figuram, etc., generatim non posse falli ; sed potest falli circa et *proprium* et *commune* sensibile speciatim sumptum, v. gr. circa talem sonum, talem magnitudinem, talem figuram, et facilius circa *communia* sensibilia quam circa propria.

Dico 2 : Nulla potentia sensitiva potest cognoscere suum actum distincto aut reflexo actu, quia non potest ferri extra suum objectum ; nec percipere actum alterius potentiæ per propriam talis actus speciem, quia visio, v. gr. non imprimit sensui interno propriam sui speciem, ut ista visio possit ab illo percipi. Potest tamen actum suum cognoscere ac percipere quasi in actu exercito, non per alium actum, sed per ipsummet ; quia visio, v. gr. est vitalis actio cognoscitiva, ideo per illam formaliter in actu exercito videmus nos videre : non quidem fa-

ciendo formalem reflexionem, sed quasi virtualem, dum actu videmus, experiendo nos videre; sensus autem internus cognoscit sensus externi operationem, v. gr. visionem, non per propriam ipsius operationis seu visionis speciem, sed per speciem extrinseci sensibilis, v. gr. objecti albi, quam veluti modificatam recipit ab externi sensus operatione; modificatam, inquam, quia repræsentat rem jam quasi intuitive perceptam a sensu externo cum tali circumstantia ac modo.

Dico 3 : Nullus sensus externus potest naturaliter sentire aut percipere objectum, nisi istud sit præsens causando speciem, quia sensuum externorum species et in fieri et in conservari, ex natura sua pendent a suis objectis; potest tamen supernaturaliter virtute divina rem absentem cognoscere seu percipere, quia Deus potest, v. gr. in oculo conservare rei absentis et præteritæ speciem, ac supplere vicem causæ efficientis. Sensus autem internus naturaliter potest rem absentem cognoscere : est enim in nobis et in brutis reminiscentia rerum præteritarum, v. gr. viæ, loci, habitationis, etc., quia potest rei absentis species conservare.

CAPP. XIII, XIV, XV.

De principio sentiendi, de lumine, de colore.

Dico 1 : Principium ac radix sentiendi residet in cerebro (juxta Aristotelem, in corde), et a cerebro communicatur sensibus externis : visui, auditui, gustui, olfactui, tactui : ita Galenus, D. Thomas. Et nervi, per quos seu vias ministrantur sensibus externis spiritus animales, oriuntur a cerebro; hinc læso cerebro, privatur animal sensu ac motu. Et sensus internus in cerebro residet.

Nota : Spiritus sunt quasi exhalationes ex purissimo sanguine prodeuntes vi caloris cordis, per quos calor naturalis ac principalium membrorum virtus defertur per totum corpus. Alii sunt vitales, qui a corde fiunt in arteriis ; alii animales, qui a cerebro fiunt ex ipsis forte spiritibus vitalibus attemperatis. Dum hi animales spiritus impediuntur diffundi ob vapores stomachi, cessat operatio, et fit somnus.

Dico 2 : Lumen nec est sola coloris manifestatio, nec corpus, nec solis forma substantialis est, ut quidam dixerunt, sed est forma accidentalis ad prædicamentum qualitatis spectans ; nec tantum habet esse intentionale ac repræsentativum alterius, ut vult Scotus, sed etiam, juxta D. Thomam, habet esse reale et absolutum ; et non ut species intentionalis, prout dicit Scotus : lumen enim denominat subjectum lucens, causat physicos effectus, v. g. calefactionem, exsiccationem, etc., sensu externo percipitur. Nil autem horum est in specie intentionali. Ac proinde lumen est qualitas in aere visibilis per se, tanquam objectum : videturque non per se ipsum, sed per sui speciem vicariam ; nec per lumen tanquam per speciem, sol cernitur, sed ipse sol etiam immittit suam propriam speciem per quam cernitur. Subjectum autem luminis est omne corpus quod potest a lumine manifestari et perspicuum reddi.

Dico 3 : Color est qualitas permanens in corpore colorato, etiamsi non illuminetur, resultans ex elementorum mistione : nempe aeris et aquæ diaphanorum, ignis lucidi, terræ opacæ ; atque ita tria concurrunt ad colores, diaphaneitas, lumen opacitas ; ita D. Thomas, etc., contra quosdam dicentes colorem non esse lumen peculiarem qualitatem, sed esse lumen ipsum in corpore denso et solido receptum. Sicut corpus, inquiunt, diaphanum aptum est ut illuminetur a luce, ita opacum ut coloretur a luce, diverso modo juxta varias dispositiones. At contra probatur : Quia visus distinguit lucem a colore in duobus, v. g. objectis æqualiter illuminatis : distinguit enim unum esse album, et alium nigrum. Dein in absentia solis non perit color.

Quoad colorum species, duæ sunt extremæ, albedo et nigredo ; inter has mediæ sex : color pallidus, rufus, flavus, rubeus, viridis, lividus. Denique alii veri qui vere subjectis insunt ; alii apparentes, qui tantum inesse apparent ex diverso visus situ.

CAPP. XVI, XVII, XVIII.

De visu.

Dico 1 : Visus seu potentiæ visivæ objectum adæquatum est et lumen et res illuminata quatenus illuminata, seu quatenus vi luminis manifestatur. Hinc potest videri objectum lucidum ratione lucis tantum sibi inhærentis sine lumine medium occupante, v. g. nocte lucerna accensa longe distans, quæ per unam actionem potest producere species visuales, et per aliam non potest producere lumen in medio. Color ergo, ut possit visui imprimere sui speciem ac videri, per se requirit ut sit illuminatus, intrinseca enim ejus inchoata visibilitas completur per lumen, et per hoc fit perfectum visibile. Quia color non nisi per aerem illuminatur, ideo ex consequenti non per se requirit lumen medii ut possit producere species visuales, non ratione luminis in medio interjacente siti, sed ratione luminis sibi adhærentis ; unde nec requirit necessario lumen ex parte potentiæ, seu organi species visuales recipientis. Atque ita quædam in tenebris, quædam in luce cernuntur, et inter objectum et potentiam requiritur quædam distantia diaphana.

Dico 2 : Receptis in oculo speciebus, visualibus ibidem formatur visio absque ullius rei emissione. Ita Aristoteles contra Platonem dicentem visionem non fieri intra oculum per receptionem alicujus qualitatis, sed fieri per emissionem quorumdam spirituum : id est, vel visus emittit lucem usque ad objectum visibile, vel ad certam distantiam, quo oppulsa regreditur simul cum specie usque ad oculum, et ibi peragitur visio ; vel prius recipiuntur in oculo species intentionales, et postea egrediuntur ab oculo spiritus per aerem usque ad certam distantiam, atque in illis esse vim formandi visionem ; ideoque egressi ab oculo, cum sufficienter appropinquant

objecto, visionem formant in ipso aere; ita illc. Sed contra : Oculus recipit species ab objecto et per hanc specierum receptionem objectum conjungitur oculo, seu potentiæ visivæ; ergo potest in se formare visionem. Isti enim spiritus ab oculo emissi, sive sint substantia, sive accidens, quomodo possunt formare visionem ? Quoad vero species vario modo objectum repræsentantes, videnda est catoptrica et dioptrica.

Dico 3 : Prætermissis iis quæ spectant ad oculi tunicas quinque, musculos septem, orbicularem ejus figuram, communem tunicarum et humorum compositionem ac ordinem, venio ad proprium potentiæ visivæ organum, et hoc juxta communem sententiam creditur esse pupillam seu humorem crystallinum. Cur interdum oculi scintillent, et cur in duobus oculis nostris non appareat duplex objectum, hæc facile in philosophia solvuntur.

CAPP. XIX, XX, XXI, XXII.

De auditu.

Dico 1 : Præcipuum soni subjectum est corpus medium, nempe aer, aqua, ignis : in his enim præcipue sonus excitatur. Sonus autem est qualitas successiva immutativa auditus per propriam speciem. In corpore sonante videtur aliquis sonus etiam residere.

Dico 2 : Sonus dividitur in perfectum et imperfectum : perfectus est vox, cujus instrumenta sunt pulmo, aspera arteria, larynx, lingula laryngis et arteriæ, palatum ; imperfectus est clamor animalium. Item dividitur in sonum directum et reflexum sive echo, in acutum et gravem, in naturalem et artificialem : quæ omnia non indigent explicatione.

Dico 3 : Medium per quod sonus diffunditur, non tantum est aer et ignis, sed etiam corpus densum, v. g. aqua, paries, etc., multiplicatque per medium suas species intentionales statim ab initio, et illas continuat usque ad auditum successione divisiva, sed intra certæ distantiæ sphæram, duratque quandiu durat sonus. Est contra eos, qui putant sonum diffundi non per species intentionales, sed per realem transmutationem, nec posse transire per densa corpora, v. g. aquam, parietem, etc.

Dico 4 : Organum auditus, quod dicitur aereum a prædominantibus aeris qualitatibus, seu facultas auditiva, non est auris, sed qualitas in organo isto residens apta ad percipiendum sonum per propriam speciem ab ipso impressam, nempe in nervo et tympano seu membrana.

CAPP. XXIII, XXIV, XXV.

De olfactu.

Dico 1 : Odor, seu olfactus objectum, est qualitas secunda consequens ex primarum mistione, in qua siccitas vincit humiditatem, et absolute calor prædominatur ; res enim odoriferæ, calefactæ melius efflant odorem, ideoque melius æstate quam hieme odores percipiuntur. Varii pro varietate subjectorum et primarum qualitatum mistione sunt.

Dico 2 : Medium per quod odor diffunditur, est et aer et aqua; nam pisces sub aquis olfactu accurrunt noctu ad escam ; non tamen in isto medio inhæret tanquam accidens in subjecto, sed a corpore odorifero exhalatur aliqua tenuis substantia per modum fumi aut vaporis deferens ipsam qualitatem et in qua odor residet ut in subjecto. Hic autem realis vapor incipit diffundi ab ipsa re odorifera, et pervenit juxta aliquos usque ad olfactum ; juxta alios, probabilius, usque ad certam tantum distantiam ; putant enim odorem non per realem substantiam, sed per species intentionales deferri ad olfactum, sicut dictum est de sono, adeoque ista vaporis odoriferi diffusio non est absolute necessaria ad odorem sentiendum, sed sufficit specierum multiplicatio : quia non videtur posse tam longe deferri iste vapor, seu tenuis substantia, sicut ipse odor defertur.

Dico 3 : Organum olfactus, seu vis odorandi, probabilius residet in interiori parte nasi, non in ventriculis cerebri, ut putat Galenus. Odoratio enim fit in naso : ergo ibi exsistit vis odorandi.

CAPP. XXVI, XXVII.

De gustu et tactu.

Dico 1 : Sapor, seu objectum gustus, est qualitas secunda resultans ex primarum mistione, in qua calor et humiditas prædominatur, maxime autem calor. Objectum tactus sunt primæ qualitates aliæque nonnullæ ex eis profluentes.

Dico 2 : Gustus et tactus non sentiunt qualitates suis organis inhærentes, sed qualitates objectorum seu rerum quæ eos alterant aut immutant : v. g. tactus non sentit calorem sibi inhærentem, sed rei calefacientis calorem, sic enim alii sensus sentiunt ; et tactus majorem calorem quam sibi inhæreat, sentit : ergo calorem rei calefacientis. Sic etiam sentit calorem solis, quam vicaria solis virtus producit. Hinc ulterius dico gustum et tactum immutari a suis objectis per species intentionales : sentiunt enim extrinsecas suorum objectorum qualitates.

Dico 3 : Organum gustus est interior et mollis linguæ nervus, organum tactus est ipsa caro cum cute, adeoque gustus est qualitas saporum perceptiva, in nervo linguæ tanquam proprio organo residens : et tactus est qualitas cognoscitiva tangibilium qualitatum in toto fere animalis corpore residens. Pro gustu et tactu, per se loquendo, nullum medium est necessarium, licet aliquando intercedat.

CAPP. XXVIII, XXIX.

De numero et ordine sensuum externorum.

Dico 1 : Sunt tantum quinque sensus externi, quinque enim sunt tantum sensibilia, quæ per se primo immutant sensus diverso modo, et unumquodque eorum tantum ab uno sensu percipi potest ; licet quidam admittant diversos specie tactus, contrarium tamen videtur probabilius. Hi autem quinque sensus in omnibus animalibus perfectis reperiuntur, in quibusdam autem imperfectis, juxta Aristotelem, habetur tantum tactus ; quædam tamen imperfecta habent suos quinque sensus, quædam non.

Dico 2 : Primus dignitate sensus est visus ; secundus, auditus ; tertius, olfactus ; quartus, gustus ; quintus, tactus. Lux enim quæ est nobilissima qualitas, est visus objectum, et visus pertingit ad maximam distantiam, etc. Dein isti quinque sensus in homine eumdem perfectionis ordinem inter se habent, quam ex sua natura possident, et comparando hominem cum brutis, absolute loquendo, homo in omnibus sensibus externis superat simpliciter omnia bruta : quamvis secundum quid a nonnullis superetur, v. g. in odoratu a cane. Porro vis odorandi in homine absolute est perfectior ob objecta nobiliora et perfectiora, etc.

CAPP. XXX, XXXI.

De sensu interno.

Præmitto explicationem harum septem vocum : 1° *Sensus communis* est potentia interna, propria sensuum internorum objecta cognoscens, et illa inter se invicem discernens. 2° *Phantasia* est potentia interna cognoscitiva objectorum externorum sensibilium, in eorum absentia. 3° *Imaginatio* concidit cum phantasia, sed addit vim componendi possibilia, et fingendi impossibilia. 4° *Æstimativa* est potentia interna apprehensiva rei, sub ratione convenientis aut disconvenientis. 5° *Cogitativa* est potentia interna potens distinguere inter conveniens et non conveniens, quatenus hoc exsistit speciali modo in homine ; id est, non solo instinctu naturæ, sed nobiliori cognitione. 6° *Memoria* est potentia interna cognoscens præterita ut præterita : hinc canes dormientes sæpe latrant. 7° *Reminiscentia* est potentia interna quæ rerum particularium præteritarum recordatur, non simplici modo, sed cum quadam indagatione. His positis

Dico 1 : Probabilius omnes istæ potentiæ internæ non distinguuntur inter se realiter, adeoque realiter est tantum unus sensus internus, sive cognoscat rem intuitive, id est ut præsentem, sive abstractive, id est ut absentem : quia objectum nunquam proprie est absens potentiæ, utpote quæ nunquam recipit speciem objecti nisi in ejus præsentia ; sensibilia enim externa non possunt immutare sensus nisi cum exsistunt illis præsentia. Est contra D. Thomam, qui distinguit quatuor sensus internos ; nempe sensum communem, phantasiam, æstimativam seu cogitativam, et memoriam seu reminiscentiam ; et contra alios qui ponunt duos tantum distinctos, scilicet sensum communem et phantasiam. Denique alii aliter. Sed nulla videtur necessitas distinctionis ; et hæc fuit Aristotelis sententia. Officium enim sensus interni est attendere et concurrere cum sensibus externis ad eorum externas operationes seu sensationes ; atqui id convenit et sensui communi aut phantasiæ et reliquis internis potentiis ; ergo non distinguuntur. Atque ita sensus internus est realiter et formaliter una sola adæquata potentia, habens unicum objectum formale adæquatum, distincta solummodo rationibus et conceptibus inadæquatis, quatenus ad diversos actus comparatur. Hinc

Dico 2 : Sensus interni objectum adæquatum est omne sensibile per sensus externos ; ejus actus sunt cognitio ac discretio omnium sensibilium, de eis practicum ac speculativum judicium, memoria præteritorum ; memoria enim æstimativa et materialis in brutis etiam reperitur, in omnibus tamen animantibus sensus internus non est ejusdem perfectionis.

Quoad organum sensus interni, seu radicem ac vim internam sentiendi, Aristoteles eam ponit in corde ; sed probabilius, juxta Galenum et alios, residet in cerebro : imaginationes enim in capite formari experimur. Hi quidem distinguentes tres sensus internos, ponunt sensum communem ac phantasiam in interiori cerebri cellula, cogitativam in media, memoriam in posteriori cellula ; sed cum sit una simplex potentia, in tribus cellulis realiter distinctis residere non potest, nisi quasi triplicem istius potentiæ universalis partem forte illi accipiant.

LIBER IV.

De potentia intellectiva.

CAPUT PRIMUM.

An et quodnam sit adæquatum potentiæ nostræ intellectivæ objectum.

Dico 1 : Adæquatum objectum intellectus nostri, secundum se spectati, est ens in tota sua latitudine sumptum, quia quidquid entitatem habet, potest a nostro intellectu cognosci : in illo tamen objecto non comprehenditur directe ens rationis, sed tantum indirecte, quatenus cognoscimus ens rationis per ordinem ad ens reale. Ens autem rationis et reale non habent eamdem formalem rationem, adeoque non possunt esse unum objectum.

Dico 2 : Objectum proportionatum intellectui nostro juxta suum statum naturalem prout anima nostra exigit esse in corpore cujus est forma, est tantum res sensibilis seu materialis, quia noster intellectus ex se exigit intelligere per species a sensibus acceptas : ideoque D. Thomas cum Aristotele dicit ejus objectum esse quidditatem rei materialis, nempe accidentium materialium per proprias species, et substantiarum materialium per suos effectus adæquatos cognoscibilium de quibus infra. Intellectus autem angelicus et humanus, licet in eodem genere potentiæ intellectivæ conveniant, non tamen in eadem specie ; at proinde tum ob diversum modum attingendi objectum perfecte et imperfecte, sine discursu et cum discursu, tum ob diversum objectum proportionatum differunt specie.

CAPUT II.

An requiratur intellectus agens ad productionem specierum intelligibilium.

Dico 1 : Cum constet, juxta Aristotelem et alios philosophos, animam nostram sine speciebus creari in corpore, oportet ut sit in ea virtus spiritualis, quam intellectum agentem vocant, cujus munus sit illustrare phantasmata, et sic species intelligibiles efficere ; est contra Platonem ridicule dicentem animas creatas fuisse ante corpora, omnium rerum cognitione pollentes ; et postea in corpore inclusas oblivisci rerum quas sciverunt, dein paulatim earumdem reminisci, nil autem de novo addiscere.

Dico 2 : Intellectus agens nunquam efficit speciem nisi a phantasiæ cogitatione determinetur ; non tamen per influxum ipsius phantasmatis (nam phantasma est materiale et inferioris ordinis, actio autem intellectus est spiritualis et altioris ordinis), sed per materiam aut quasi exemplar quod phantasia intellectui agenti offert ex vi unionis, quam ambo habent in eadem anima. Unde intellectus agens ut sic solummodo efficit speciem intelligibilem hoc modo : 1° illuminat phantasmata, id est apparet intellectui id quod in phantasmatibus repræsentabatur tanquam in exemplari. 2° Ad conspectum istius exemplaris materialis, quod vocatur *potentia intelligibile*, sicut omne ens materiale, efficit rem actu intelligibilem, id est producit speciem intelligibilem, in qua res spiritualiter repræsentatur. 3° Abstrahit istam speciem a phantasmate ; id est efficit speciem spiritualem quæ eamdem quam phantasma rem repræsentat modo quodam spirituali. Istæ autem tres operationes non sunt distinctæ, sed unica simplex est operatio intellectus, seu unica simplex speciei intelligibilis effectio.

CAPUT III.

Quomodo in objectis materialibus intellectus noster cognoscat singularia et universalia.

Dico 1 : Intellectus cognoscit singulare materiale, tum per proprium et distinctum illius conceptum seu per speciem expressam, tum per propriam ejusdem speciem spiritualem impressam, quam, ut jam dictum est, intellectus agens efficit : et utrumque absque conceptu reflexo, id est cognoscit singularia per conceptus directos et non reflexos ad universalia : prius enim cognoscit singulare, v. gr. Petrum, quam ad naturam universalem reflectat : et quidem per proprium conceptum, nam cum dico : *Petrus est homo*, intellectus proprio conceptu subjectum et prædicatum istius præpositionis cognoscit, et distinguit hominem a Petro ; ergo et distincto conceptu. Sic per fidem cognoscit B. Virginem esse matrem Dei, Christum passum, etc., istá sunt materialia singularia. Quod intellectus singularia cognoscat, pene omnes consentiunt ; sed dissentiunt circa modum. Ideo D. Thomas opinatur singularia non cognosci directe, sed reflexe tantum ; id est non cognosci per propriam speciem, sed per speciem rei universalis, facta quadam conversione ad phantasmata. Sed hoc Scotus, Durandus, etc., negant, quibus adhærendum censemus.

Dico 2 : Intellectus proprio conceptu universalia cognoscit, ea abstrahendo a singularibus, seu ad ea non advertendo, v. gr. cognoscit naturam *hominis*, non considerando Petrum et Paulum. Probabilius tamen videtur quod per eamdem speciem qua cognoscit rem singularem, v. gr. Petrum, etiam cognoscat universalem, v. gr. hominem. Non potest enim cognoscere hunc hominem, nisi cognoscat hominem, videturque magis probabile quod prius cognoscat singulare quam universale, quia prius recipit speciem individui quam universalis. (Durandus, Gregorius, contra D. Thomam, Richardum, etc.)

Dico 3 : Cognitio naturæ universalis non competit sensui, sed soli intellectui, quia sensus non potest rem abstrahere ab accidentalibus conditionibus ; et licet ejus objectum sit universale, v. gr. color, illud tamen cognoscit tantum particulariter, et dum cognoscit, v. gr. colorem absque sapore aut odore, non facit abstractionem ; sed nequit tunc saporem aut odorem cognoscere. Abstractio ergo est quid immateriale et proprium intellectui ; duplexque est : alia formalis, qua abstrahitur propria rei ratio a suis adjunctis, v. gr. essentia a proprietatibus, genus a sua differentia, etc. ; alia universalis, qua natura universalis abstrahitur a suis individuis. An autem universale fiat per abstractionem, an per comparationem, controvertitur. Vide *Logicam*

CAPP. IV, V.

Quomodo noster intellectus cognoscat substantiam materialem, ac suam animam seu se ipsum.

Dico 1 : Res quæ non sunt per se sensibiles, sed tantum per accidens, seu mediante alio, intellectus noster non cognoscit primo per proprias species, quia hæ repræsentant tantum res per se sensibiles ; nec per proprium et distinctum eorum conceptum, quia hic non formatur ex propria earum similitudine absque analogia aut negatione, utpote quæ sub sensum non cadunt, v. gr. materialis substantia constans ex materia et forma. Nec materiæ nec formæ habemus proprium conceptum : cognoscimus enim materiam per analogiam ad materiam rerum artificialium et subjectum accidentium ; formam colligimus ex effectibus, et cognoscimus seu explicamus per similitudinem ad formas accidentales : tantum enim ea, quæ sub sensum cadunt, propriis conceptibus concipimus. Conceptus igitur primo cognoscit propria et communia substantiæ accidentia per se sensibilia, ac per discursum colligit aliquod subjectum illis substare, sicque concipit substantiam per modum subjecti substantis. Quando per talem discursum pervenit in cognitionem substantiæ, tunc elicit speciem quæ aliquo modo ipsam substantiam repræsentat. Idem dic de aliis per accidens tantum sensibilibus. Hinc patet prius formari conceptum accidentis quam substantiæ (prius enim illius speciem recipit intellectus, contra Thomistas), et co-

gnitionem accidentium multum conferre ad cognoscendam substantiæ quidditatem.

Dico 2 : Anima nostra non se cognoscit per suam substantiam, alioqui ut voluerunt Plato, Picus Mirandulus, etc., perpetuo seipsum cognosceret sicut angeli; sed ad se et suas potentias cognoscendas eget speciebus propriorum actuum, et ad cognoscendos proprios actus eget ipsorummet actuum speciebus intelligibilibus : hæ autem species cognoscuntur per suos effectus, sive per actus in quos influunt. Horum omnium causa est dependentia animæ a corpore.

CAPP. VI, VII.

An intellectus noster in hoc statu possit Deum et alias substantias mere spirituales seu angelos cognoscere; et an in operando dependeat a phantasia.

Dico 1 : Intellectus noster in hoc statu nullam substantiam spiritualem potest cognoscere prout in se est, seu per propriam ejus speciem; sed potest per effectum : hinc potest per creaturas evidenter cognoscere Deum esse, imo et cognoscere confuse et imperfecte ejus quidditatem; ex creaturis enim cognoscitur dari primam causam : cumque sit prima, cognoscitur non esse ab alio, sive esse ens a se, illimitatum, infinitum, etc. Similiter ex effectibus cognoscitur dari alias substantias spirituales, etc. Vide tract. *De angelis.*

Dico 2 : Clarum est nostrum intellectum in agendo non pendere a sensibus externis, sed a sensu interno seu phantasia eum pendere docet communior sententia : quatenus nempe anima per intellectum non operatur, nisi etiam actu per aliquod phantasma operetur; quia intellectus, ob imperfectionem status præsentis, non recipit species nisi dum actu phantasia operatur : cum hæ duæ potentiæ radicentur in eadem anima, ideo tanta est inter illas connexio. Est contra Albertum et alios, qui dixerunt intellectum post acquisitas species non pendere a sensibus externis et internis, maxime in cognitione rerum spiritualium, v. gr. Dei, angelorum, etc.

CAPP. VIII, IX.

Quid sit intellectus agens et possibilis; et an intellectus practicus et speculativus sint potentiæ.

Dico 1 : Intellectus possibilis est potentia receptiva specierum, et productiva actuum intelligendi : intellectus agens est potentia productiva specierum tantum, non receptiva; illa est cognoscitiva potentia, hæc non; illius actio est vitalis et immanens, hujus vero non, seu ex sua natura non est vitalis actio, quia specierum productio posset effici a re non vivente. Uterque iste intellectus est intrinseca animæ potentia, contra errorem quorumdam philosophorum dicentium esse substantias separatas, vel Deum vel aliquam intelligentiam cœlestem. Anima enim nostra est ab intrinseco intellectualis, ergo et ab intrinseco instructa potentia intellectiva; deinde si substantia separata produceret species, in his producendis non penderet a phantasmate et a corpore, contra experientiam contrariam. Uter iste intellectus vocatur lumen, quia intellectus agens possibili rem manifestat, producendo in eo rerum species, et illustrat phantasmata; possibilis autem intellectus manifestat rerum veritatem et necessariam circa prima principia connexionem terminorum, quorum terminorum species producit intellectus agens. Denique probabiliter isti duo intellectus non sunt realiter distincti, cum una eademque potentia possit utriusque munus exercere.

Dico 2 : Intellectus practicus et speculativus præcipue inter se differunt in objecto formali et finali : practicus enim respicit operabile ut sic; speculativus, veritatem ut sic. Tamen non sunt duæ potentiæ realiter et formaliter distinctæ, sed unica; quia objectum intellectus adæquate est unicum formaliter, nempe omne intelligibile, sub quo continentur practicum et speculativum intelligibile tanquam partialia objecta. Verum habitus acquisitus scientiæ speculativæ videtur realiter distingui ab habitu practicæ, quia per proprios et intrinsecos fines, et formalia objecta a se invicem separantur. Dixi *acquisitus*, infusus enim interdum videtur posse esse simul et speculativus et practicus, v. gr. habitus fidei, etc., quia intellectum perficit in ordine et ad veritatem cognoscendam, et ad opus exercendum.

CAPUT X.

De memoria.

Dico 1 : Species intelligibiles conservantur in animo, transacto intelligendi actu, quia non pendent in conservari a præsentia objecti, nec ab actu intelligendi. Ita communiter doctores contra Avicennam dicentem intellectum non conservare species, sed quoties cognoscit absens objectum, fieri a phantasmate et intellectu agente novam speciei productionem. Verum experientia id reprobat.

Dico 2 : Potentia harum specierum conservatrix est ipse intellectus, species enim conservantur in ea potentia, in qua primo recipiuntur, et intellectus cognoscit objectum tam absens quam præsens. Unde intellectus est proprie ipsa memoria, utpote quæ in eo longe perfectior quam in parte sensitiva, reperitur. Memoria enim est potentia cognoscens præteritum ut præteritum; atqui intellectus sic illud cognoscit longe perfectiori modo quam sensitiva potentia, ergo. Est contra D. Thomam et Thomistas, qui dicunt memoriam debere esse præteriti ut præteritum est : sed intellectus non cognoscit præteritum ut præteritum, quia hoc importat tempus in particulari determinatum cum suis conditionibus individualibus, quas ignorat intellectus, attingens tantum universalia; ita illi. Sed non videtur necessitas talis distinctionis, cum etiam particularia attingat intellectus, et juxta diversa munia sortiatur diversa nomina. Hinc vocatur intellectus in actu primo, in actu secundo mens, ratio, intelligentia, attentio, sapientia, rectum judicium, sinderesis, conscientia, etc., prout diversos actus aut diversa officia exercet.

LIBER V.

De potentia appetitiva, de voluntate, de potentia locomotiva.

CAPP. I, II, III.

De necessitate, objecto et actu potentiæ appetitivæ.

Dico 1 : Præter appetitum naturalem, seu potius propensionem in proprium bonum quæ omni rei etiam inanimæ inest, in quolibet vivente cognoscente habetur specialis potentia appetitiva per quam anima actu elicito et proprio vitaliter bonum sibi appetit; appetitus enim sequitur formam, ideoque juxta diversam formæ rationem, diversa appetitus ratio consequitur; cum enim res cognoscentes apprehendant quid sibi bonum et malum sit, ideo necessaria illis fuit specialis potentia ad illud consequendum et hoc fugiendum; cumque sint diversi rerum cognoscentium gradus, nempe sentientium et intelligentium, ita etiam sunt diversi appetituum gradus, nempe appetitus sensitivus et rationalis, materialis et spiritualis : ex diverso enim genere cognitionis sequitur diversum appetitus genus.

Dico 2 . Objectum adæquatum potentiæ appetitivæ quatenus prosecutivæ est bonum vel aliqua boni apparentis ratio, quatenus autem aversativæ est quidem malum; sed hujus fugæ seu aversionis actus fundatur in proprio actu prosecutionis boni. Ita communiter Aristoteles, etc., contra Ockam, Scotum, etc., dicentes appetitum posse ferri in malum sub ratione mali appetendo illud; quamvis specialiter loquantur de voluntate. Sed hoc negatur : quia appetitus est semper ad perfectionem suppositi, et dum tendit in aliquod malum, semper illud appetit sub aliqua ratione boni. Hinc impossibilia ut impossibilia apprehensa, non possunt appeti; et sive quis sibi, sive alteri appetat bonum, semper sibi bonum appetit, saltem implicite et indirecte.

Dico 3 : Potentia appetitiva elicit actum suum sine objecti appetibilis efficientia. D. Thomas, Scotus, etc., contra Cajetanum qui vult objectum apprehensum effective concurrere cum potentia vel ad substantiam actus, vel ad ejus specificationem. Sed contra : Potentia appetitiva ex se ipsa, et non per objectum, est sufficienter constituta in actu primo ad agendum, et ex se inclinata; ergo non eget objecti efficientia. Sufficit ut apprehensio ac cognitio applicet objectum appetibile, non ut causa efficiens partialiter actum, sed ut conditio necessaria : nil enim potest appeti nisi cognoscatur. Ista apprehensio formatur in intellectu, non in appetitu. Appetitus elicit suam appetitionem seu actum vitalem ad quem efficiendum non potest concurrere objectum extrinsecum, adeoque nec ad ejus specificationem. Terminus hujus actus est quasi pondus in rem amatam seu appetitam.

CAPP. IV, V, VI.

An in appetitu sensitivo inveniantur plures potentiæ diversæ; quot et quinam earum actus.

Dico 1 : Appetitus sensitivus duplex est : concupiscibilis et irascibilis; probabilius ille ab hoc non distinguitur realiter, sed sicuti est unica potentia universalis apprehensiva circa omne sensibile, ita et unica appetitiva; adeoque adæquatum illius objectum est omne bonum. Sensibile sitne sola delectabilitas, an etiam utilitas, controvertitur

Dico 2 : Hæc potentia appetitiva residet in corde, utpote in quo amor, desiderium aliique actus sensitivi formantur; Galenus et alii qui istam potentiam in duas dividunt, concupiscibilem in hepate, irascibilem in corde ponunt.

Dico 3 : Potentiæ appetitivæ actus seu passiones ad concupiscibilem pertinentes, juxta D. Thomam, sunt sex, scilicet amor, gaudium, desiderium, fuga, delectatio, tristitia. De dolore, fletu, risu notata levia, vide in contextu P. Suarez. Pertinentes autem ad irascibilem sunt quinque, scilicet spes, desperatio, audacia, timor, ira; quæ non egent explicatione. Hæ omnes undecim passiones multum pendent ex cujusque complexione.

Dico 4 : Appetitus in homine movetur a voluntate mediante ratione, et voluntati subditur non despotice, sed politice; dum dico *politice*, non intelligo quod obediat libere, sed quod renuere possit obedire, maxime dum a passione vehementi incitatur erga aliquod bonum apprehensum. Et licet non possit moveri a supernaturalibus bonis, ut supernaturalia sunt, utpote sensitivam cognitionem excedentia, tamen sæpe movetur usque ad lacrymas ex eorum cognitione in intellectu, et ex eorum amore in voluntate exsistentibus; quia tunc formantur in cogitativa phantasmata repræsentantia ista supernaturalia sub aliqua ratione sensibili tanquam propria ipsius appetentis bona, atque hinc ex ista cognitione appetitus ipse movetur.

CAPP. VII, VIII, IX.

De voluntatis objecto, actu, libertate, perfectione seu dignitate.

Dico 1 : Objectum voluntatis est ens bonum in communi; cum malum proprie non sit ens, non potest esse etiam ejus objectum : contra Scotum. Actus qui reperiuntur in appetitu sensitivo etiam habentur in rationali, seu voluntate, sed independentes quoad suum esse a passionibus corporis. Hi dividuntur in actus circa media et circa finem, in actus elicitos et imperatos.

Dico 2 : De voluntatis libertate, etc., alibi tractatur.

Dico 3 : Intellectus est perfectior potentia quam voluntas (D. Thomas, etc., contra Scotum, etc.) : quia ejus objectum est nobilius, et dignitas hominis maxime sumitur ex intellectu; deinde regula operationum voluntatis est intellectus, qui immediatius sequitur ex animæ essentia. Voluntas quidem superat intellectum in libertate, sed intellectus volun-

tnem in ratiocinio. Quis perfectior actus ex modo tendendi, Deine cognitio, an amor sive in patria sive in via, difficulter enodatur. Licet bonitas moralis consummetur in voluntate, tamen id habet in quantum conformatur intellectui, suæ regulæ.

CAPUT X

De potentia locomotiva.

Dico 1 : Specialis est in anima ad motum naturalem in corde ac pulmonibus residens potentia, et ab appetitu sensitivo distincta : appetitu enim cessante habetur motus cordis, dilatatio ac compressio pulmonum, respiratio, arteriæ pulsus, etc.

Dico 2 : Ad motum progressivum concurrunt cognitio, appetitus et membra externa in quibus membris datur virtus activa distincta ab aliis potentiis, quæ immediate efficit motum; quia vero hæc potentia in sua actione omnino pendet ab appetitu, ideo mediate ab eo imperante provenit; proinde membra externa non tantum passive sed maxime active se habent ad motum localem, hujusque virtutis motricis particulare subjectum sunt musculi seu nervi connectentes inter se ossa. Universale est cor.

Dico 3 : Solus appetitus sensitivus, absque voluntate, per se sufficit ad motum, ut patet in infantibus et amentibus, in quibus voluntas nil facit sive ad impediendum sive ad causandum motum; et in brutis in quibus non est voluntas, eum appetitus causat. At contra, voluntas absque appetitu, imo ipso contradicente, motum causare potest, utpote libera, et principium motus.

LIBER VI.

De statu animæ separatæ.

CAPP. I, II.

De modo exsistendi, ac locali motu animæ separatæ.

Dico 1 : Anima separata habet eamdem subsistentiam quam habebat in corpore, nec per separationem mutat entitatem, sed tantum modum essendi, nilque substantiale amittit aut acquirit.

Dico 2 : Quamvis anima separata non sit in loco eo modo, quo res corporea, tamen vere dicitur esse in loco, v. gr. in cœlo, in inferis, etc., non per aliquam actionem aut passionem respectu loci, sed per solam suæ substantiæ præsentiam. Hinc

Dico 3 : Dum suæ substantiæ præsentiam mutat, aliquo modo movetur localiter; et virtutem se ipsam movendi videtur probabilius ex se habere, ita ut non sit necesse ab alio portari ad mutandum locum. Quare anima justa dum separatur a corpore, virtute propria se movet ad locum sibi deputatum, comitante angelo custode, aut aliis, sicque potest dici mendicus portatus ab angelo in sinum Abrahæ; injusta autem vi dæmonum rapitur ad inferos.

CAPP. III, IV, V, VI.

De animæ separatæ potentiis, speciebus, habitibus, modo cognoscendi se, Deum ac res immateriales.

Dico 1 : In anima separata remanent intellectus, voluntas, ac potentia sui motiva, naturalesque habitus intellectus et voluntatis quos in hac vita acquisivit, item species intellectuales; sed non species et habitus, qui erant in potentia sensitiva. Unde potest intelligere et amare. Dum autem dicitur Eccle. IX, 5 : *Mortui vero nihil noverunt*, id est damnati nil eorum noverunt quæ illis deberent prodesse, etc. Imo probabilius videtur anima separata præter rerum species, quas in hac vita acquisivit, alias naturales habere ad cognitionem naturalem necessarias per naturalem divinæ providentiæ infusionem, quas forte Deus denegat animæ damnatæ in pœnam peccati, etc.

Dico 2 : Anima separata se ipsum intuitive et quidditative probabiliter cognoscit non per aliquam sui speciem, sed per suam substantiam, uti angeli; ita D. Thomas. Quia tunc non impeditur a corpore, a cujus sensibus ad agendum in hac vita pendet, tuncque est præsentissima et conjunctissima suo intellectui, sine ulla necessitate speciei intelligibilis.

Dico 3 : Uti per suammet substantiam seu essentiam se cognoscit, ita et Deum naturaliter per eamdem; cum enim ipsa sit effectus et Deus causa, evidenter ergo se ut creaturam cognoscendo, cognoscit et Creatorem.

Dico 4 : Item cognoscit alias animas et angelos non tantum per essentiam suæ animæ, quam dum intuitive penetrat, simul cognoscit angelos in natura generica et animas in specifica sibi esse similes, sed etiam per species repræsentantes in individuis angelos et animas. Has autem species vel a Deo infusas habet, sicut angeli; vel potius fortasse eas recipit ab objectis individualibus angelorum et animarum, sicut sensus suas species recipit ab objecto proprio, v. gr. visus ab albedine : quemadmodum enim objectum sensibile potest imprimere sui speciem in potentia, v. gr. visu, ita substantia immaterialis in anima separata. Atque per has species anima separata cognoscit ac comprehendit alias animas tam perfecte quam seipsam, quia secum sunt ejusdem essentialis perfectionis specificæ. Quoad angelos vero, cognoscit distincte etiam eorum quidditatem, quia eos cognoscit per particulares species repræsentantes propriam cujusque essentiam; sed an comprehensive, incertum : quia angeli licet finitæ, longe tamen excellentioris perfectionis sunt; et comprehensio multum addit supra cognitionem quidditativam, v. gr. cognitionem cunctarum proprietatum, etc., de mutua societate et locutione inter animas separatas. Idem dic ac de angelorum.

CAPP. VII, VIII.

Quomodo anima separata cognoscat res materiales.

Dico 1 : Anima separata cognoscit omnia singularia, quæ in hac vita cognovit, per illorum species acquisitas; quædam vero alia singularia materialia, quorum species hic non acquisivit, tantum cognoscit per illas species, quas illi Deus, prout vult, infundit, ista singularia repræsentantes : v. gr. beatis animabus ad majus gaudium, damnatis ad majus supplicium. Hinc sequitur quod anima separata per se non cognoscat particulares hujus mundi actiones et effectus materiales defectu specierum eos repræsentantium, tantum enim illorum rerum species, quas hic acquisivit, secum defert; non autem istorum effectuum qui accidunt post illius discessum. Dixi *per se ;* quia angeli, vel animæ posterius mundo digressæ, fortasse nuntiant animæ separatæ particulares effectus et gestà mortalium, aut etiam dæmones damnatis. Quoad ea quæ animæ beatæ vident sive per visionem beatificam in Verbo, sive per proprias species extra Verbum, vide alibi. An vero intra naturæ limites sistendo ista beata anima separata habeat cognitionem omnium rerum naturalium, licet illam hic non acquisierit, videtur dicendum habere, et distinctam quidem per species ipsi infusas vel a Deo immediate, vel mediate per angelorum ministerium : est enim capax talis cognitionis, et illa facit ad naturalem animæ perfectionem et inclinationem; ideoque confusa tantum cognitio istarum rerum, ut volunt quidam, non sufficeret. Hinc

Dico 2 : Anima separata melius intelligit quam corpori conjuncta : intelligit enim independenter a phantasmatibus, siquidem se quidditative cognoscit et intelligentias propriis conceptibus, ac Deum perfectiori modo. Item res melius cognoscit tum per species acquisitas, quia expeditior et liberior : tum per infusas, quia hæ sunt perfectiores acquisitis, et magis ipsi proportionatæ.

CAPP. IX, X.

De conditione et appetitu animæ exsistentis intra et extra corpus.

Dico 1 : Naturalis est animæ conditio uniri corpori, anima enim est essentialiter forma, et omnis forma naturaliter informat, et natura incompleta ex se ordinatur ad complendum compositum. Hinc ex unione cum corpore non redditur imperfectior quoad suam substantiam ; nec perfectior, quamvis modum essendi magis ipsius substantiæ conformem sic habeat; et se extendit ad plures operationes, quas extra corpus nequit exercere, nempe ad vegetativas, sensitivas, etc., sed imperfectiores iis, quas extra corpus exercet, naturales tamen et imperfectæ miseræque ejus conditioni consentaneas ac connaturales. Unde absolute loquendo, status in corpore est magis naturalis animæ, quam status extra corpus : licet enim status extra corpus sit illi magis naturalis, quatenus habet genus commune cum intelligentiis, tamen secundum sua propria prædicata ac ultimam differentiam essentialem, quæ est forma corporis, status intra corpus est magis illi naturalis; adeoque absolute magis naturalis, cum absolute magis naturalia sint illa, quæ rei conveniunt secundum essentiales differentias, quam quæ conveniunt secundum communia genera. Veruntamen

Dico 2 : Quamvis anima separata appetitu naturali appetat corporis reunionem (retinet enim semper naturalem aptitudinem ad corpus, cujus unio ac proinde reunio quoad terminum est naturalis, et ut pars respicit bonum totius compositi), tamen appetitu elicito dum naturaliter examinat corporis corruptibilis miserias, non videtur eam appetere, nempe priorem eamdem unionem naturalem cum priori eodem statu, quia licet statum magis naturalem acquireret, amitteret tamen magis spiritualem et liberum ab omni corporis gravamine consortium substantiarum separatarum, operationes longe perfectiores iis quas in corpore exerceret; adeoque non potest elicere verum ac sincerum tanti mali appetitum.

Dico 3 : Animæ in cœlo beatæ nunc reipsa appetunt appetitu elicito et vero reuniri cum suis corporibus : *Vidi subtus altare animas et clamabant : Usquequo, Domine, non judicas?* etc. (*Apoc.* VI, 9, 10), quia cognoscunt se reuniendas corporibus omni perfectione ornandis sine ulla priori imperfectione. Hæc quidem cognitio supernaturalis est, ideoque appetitio ex hac parte supernaturalis etiam est : sed ex parte termini seu unionis est simpliciter naturalis, sine ulla tamen violentia aut anxietate, quia libenter Deo obediunt, securæ suo tempore se recuperaturas sua corpora, in quibus semper Deum laudabunt et amabunt, repletæ omni gaudio.

TOMUS QUARTUS.

DE DEO UT FINE HOMINIS.

TRACTATUS PRIMUS (1).

DE HOMINIS BEATITUDINE.

DISPUTATIO PRIMA.

De causalitate finis respectu voluntatis humanæ.

SECT. I, II. — *In quo consistat et circa quid versetur finis causalitas.*

Dico 1 : Causalitas finis in actu secundo, seu realis ejus influxus in actu secundo nil est aliud quam illa actio quæ simul procedit et a voluntate in genere causæ efficientis, et a fine in genere causæ moventis, trahentis ac determinantis voluntatem ad talem actum; adeoque causalitas ista in actu secundo non exsistit prius tempore quam actus quo voluntas movetur et tendit in ipsum finem. Aliud est de causalitate in actu primo, quæ est tantum proxima finis applicatio ad causandum, nempe finis cognitio et judicium intellectus. Unde hæc causalitas tantum reperitur in agentibus per cognitionem intellectualem; non tamen proprie in Deo, quia actus quo tendit in finem suum, non est ab ipso Deo distinctus nec ab ejus voluntate, sicut distinguitur a voluntate creata; ideo finis habet causalitatem in voluntate humana, non in divina.

Dico 2 : Hæc causalitas versatur et circa media, et circa finem, contra Gabrielem, Gregorium, etc., volentes versari tantum circa media; sive finis exercet suam causalitatem erga voluntatem nostram non tantum ut eligentem media, aut iis utentem, sed etiam ut intendentem aut appetentem ipsum finem : quia finis movet voluntatem ad eligenda media propter seipsum. Deinde finis intenditur a voluntate per veram actionem; hujus autem actionis datur causa efficiens : ergo et finalis. Hinc istius actionis terminus sunt omnes actus quos voluntas exercet tam circa finem ut sic, quam circa media propter finem.

SECT. III, IV, V. — *Quomodo finis exercet causalitatem, et quo objecto.*

Dico 1 : Ut aliquid tanquam finis moveat voluntatem, debet esse non tantum bonum et conveniens, sed etiam cognitum; voluntas enim non potest ferri nisi in objectum cognitum. Cognitio tamen est tantum conditio, non ratio causandi, nisi voluntas solam rei cognitionem, v. gr. rosæ, absque ullo illam habendi appetitu intendat : tunc cognitio est ratio movendi seu causandi. Res autem, quæ est finis, non est opus ut realiter præexsistat : sufficit ut animo apprehendatur et quasi in imagine repræsentetur.

Dico 2 : Id quod proprie movet ac trahit voluntatem, est finis ille qui in sua serie est ultimus : nempe bonum quod propter se et non propter aliud amatur, v. gr. bonum honestum et delectabile; utrumque enim ex se habet appetibilitatem propter se. Bonum autem utile, adeoque omne medium intermedium si ametur propter se, et aliud propter ipsum, tunc participat rationem finis, intermedii quidem ac proximi, sed in sua serie ultimi, quia ut sic, non exercet rationem medii, sed finis : sic Christus mortuus est propter nostram salutem, ut finem intermedium, et propter gloriam Dei ut finem absolute ultimum.

Dico 3 : Objectum formale adæquatum voluntatis, seu adæquata ratio movens voluntatem ad operandum, est finis, non media, ut ex jam dictis infertur; quia solus finis trahit voluntatem tum respectu sui, tum mediorum. Objectum vero materiale adæquatum, circa quod versatur voluntas, non est tantum finis, sed etiam media, quia omne bonum amatur vel propter se, vel propter aliud; ergo vel ut finis, vel ut medium. Etiam in re impossibili relucet aliqua bonitas vel conditionata vel absoluta, per quam movet voluntatem ad eliciendum simplicem affectum.

SECT. VI. — *Quotuplex finis*

1. Finis dividitur in ultimum et non ultimum, seu proximum : v. gr. eleemosynæ finis, misericordia erit proximus; venia peccatorum ultimus. Item in ultimum *simpliciter*, qui est Deus; et in ultimum *secundum quid*, qui est ultimus in aliqua serie, v. gr. sanitas in arte medicinæ. Item in finem operantis et operis; in universalem et particularem, etc.

(1) Cum sequentes hujus quarti tomi tractatus quinque fuerint additi post mortem Patris Suarez ex variis ejus scriptis, aut forte ex aliis etiam excerpti, ideo breviter et summatim, uti feci in tractatu *De anima*, eos expedimus, omissis quæ videbuntur aut nimis prolixa aut minus utilia.

2. Dividitur in finem *cujus*, id est cujus gratia aliquid fit, v. gr. sanitas, visio beata, etc.; et in finem *cui*, id est persona aut suppositum cui bonum quæritur aut optatur, v. gr. homo, cui sanitas quæritur aut optatur. Ex utroque tamen hoc fine, interdum exsurgit unus solus finis integer qui intenditur et inquiritur.

3. Dividitur in finem operationis tantum, qualis est, v. gr. contemplatio, visio, citharizatio, et omnis actio quæ non intenditur ut ex illa aliquis effectus maneat; et in finem rei operatæ, dum aliquis effectus permanens ex actione resultat, v. gr. domus ædificatio.

DISPUTATIO SECUNDA.

De voluntatis actionibus quæ sunt propter finem.

Sect. I, II, III. — *An omnes voluntatis liberi et necessarii actus; imo et intellectus potentiæque sensitivæ vel vegetativæ sint propter finem.*

Dico 1 : Omnes actus imperati a voluntate libera, certo sunt propter finem : fiunt enim ad finem consequendum, et ex intentione finis. Item actus eliciti a voluntate versantes circa media sunt proprie propter finem, v. gr. electio mediorum; procedunt enim ex intentione finis. Præterea actus quo finis ipse intenditur est etiam proprie propter finem, quia ex se procedit ex amore finis, adeoque propter finem; imo ipse amor simplex circa finem, est etiam propter finem seu propter intrinsecam ejus bonitatem, quia, juxta D. Thomam, omnis actus humanus voluntatis est propter finem.

Dico 2 : Non est necesse actum voluntatis, ut sit propter finem, esse liberum, modo fiat cum perfecta advertentia et rationis judicio : nam amor, quo voluntas amat Deum in cœlo clare visum, non est liber, et tamen est propter finem, seu Deum summe amabilem. Deinde si quis vellet absolute finem cujus medium esset unicum, electio hujus medii esset necessaria, seu non esset libera, et tamen proprie propter finem. Necessaria Spiritus sancti processio non est propter finem, quia in Deo, ut supra dixi, non datur causalitas. Jam vero necessarius nostræ voluntatis actus non dicitur quidem humanus, si per *humanus* intelligatur moralis et laude vel vituperio dignus, sed est vere humanus, si sumatur *humanus* pro actu qui cum perfecta ratione et intrinsece procedit ex plena hominis voluntate. Hinc collige actum voluntatis, qui ob inadvertentiam seu indeliberationem rationis fit absque libertate, non esse proprie et perfecte propter finem : idcirco pueri, dementes, dormientes imperfecte tantum agunt propter finem, defectu perfectæ rationis et perfecti dominii in suas actiones.

Dico 3 : Quoad actus intellectus prævenientes voluntatem quoad actus potentiæ vegetativæ, v. gr. nutritionem, naturalem cordis motum, etc., et quoad actus appetitus sensitivi, isti omnes actus quatenus non cadunt sub humanam voluntatem, possunt tantum esse passive et extrinsece propter finem, eo fere modo quo agentium naturalium, v. gr. ignis, solis, etc., actiones sunt propter finem; non autem active et intrinsece, id est ex propria hominis ordinatione et intentione : non enim fiunt a voluntate ut ordinante eos ad finem, sed impetu naturæ tendentis in scopum a Deo determinatum. Hinc bruta non operantur formaliter propter finem, sed tantum materialiter, et instinctu naturæ moventur a fine : non enim agnoscunt proportionem mediorum cum fine, nec possunt unum conferre cum alio : quod patet quia eodem impetu et modo tendunt in id quod est medium, et in id quod est finis, et utrumque æqualiter apprehendunt prosequendum. Quod autem attinet ad sensitivum hominis appetitum, non videtur posse eum discurrere, componere, dividere, res universales cognoscere, adeoque nec proprie operari propter finem, nempe quatenus præcise se movet; non vero prout movetur a voluntate, potest enim interdum moveri ex motione appetitus rationalis mediante cogitativa, et in hoc superat appetitum brutorum; ideoque non tantum movetur instinctu naturæ, sed etiam aliquo modo ex directione rationis, in qua tamen magis se habet ut motus, quam ut motor sui : et ob id non dicitur proprie et ex virtute sua operari propter finem, sed ex præcedente voluntatis regimine et ordinatione.

Sect. IV. — *Quot modis voluntas hominis operetur propter finem.*

Quatuor modis dicitur voluntas operari propter finem :

1. *Actualiter*, dum actu movetur voluntas a fine, adeoque est actualis cognitio et cogitatio finis.

2. *Habitualiter*, dum ex præcedenti actu, per quem aliquod opus relatum est vel in particulari vel in communi in talem finem, relinquitur mere habitualis relatio ad istum finem quando postea fit opus : quia intentio præcedens non fuit retractata, ideo habitualiter tantum remanet sine actuali aut virtuali influxu in istud opus; v. gr. dum aliquis mane omnia sua diei opera in Deum refert, et postea in diei decursu operatur aliquid ad Deum referibile sine prioris intentionis recordatione, et sine illius actuali aut virtuali influxu, tunc dicitur operari habitualiter propter Deum ex relicto prioris intentionis non retractatæ habitu.

3. *Virtualiter*, dum quis virtute alicujus effectus ex priori intentione relicti influente in opus operatur : v. gr. dum quis inchoat iter propter aliquem finem, aut missam, etc., et in decursu non recordatur istius finis, tunc virtute relicta ex priori intentione, et applicatione potentiæ exsecutivæ, dicitur agere propter eumdem finem virtualiter.

4. *Interpretative*, dum quis explicite propter aliquem finem opus intendit, quod ex natura sua tendit ad ulteriorem finem, v. gr. dum quis intendit opus misericordiæ nil cogitans de ulteriori fine beatitudinis aut Dei, tunc dicitur interpretative operari propter finem beatitudinis aut Dei.

DISPUTATIO TERTIA.

De ultimo hominis fine in communi.

SECT. I. — *An necessario detur aliquis ultimus hominis finis.*

Dico 1 : Necessario datur aliquis finis ultimus simpliciter, ad quem et propter quem homo conditus est ab auctore naturæ : est de fide. Omnia enim sunt propter Deum, et maxime homo.

Dico 2 : Prima hominis adulti actio non necessario et formali intentione fit circa finem ultimum simpliciter; cum enim homo sit liber, potest inchoare suas actiones morales intendendo fines particulares, v. gr. salutem, honorem, etc., priusquam tractet de fine ultimo simpliciter. Necessario tamen in suis actionibus moralibus debet intendere aliquem finem ultimum secundum quid, seu negative, quia necessario debet aliquid intendere vel amare propter se, ut aliud vel alia possit intendere vel amare propter illud, et aliquid quidem in particulari, ut possit eligere medium vel media ad istum finem.

SECT. II, III, IV. — *An homo in operando possit simul intendere duos fines ultimos secundum quid. An etiam duos fines ultimos simpliciter. An saltem unum finem ultimum simpliciter et alterum secundum quid.*

Dico 1 : Homo potest simul intendere plures fines ultimos secundum quid, per diversa media : v. gr. potest intendere sanitatem in ea sistendo eligendoque media apta ad illam obtinendam, et simul intendere honorem ut finem etiam ultimum secundum quid, eligendo media ad illum apta. Imo potest per eadem media, v. gr. intendere sanitatem et voluptatem, eligendo unum et idem medium quod possit causare et voluptatem et sanitatem. Verum quamvis externum medium, quod eligitur, possit esse unum et idem, non tamen actus internus; actus enim interni sunt plures et diversi : quia finis dat speciem actui interno; si ergo duplex sit finis duplexque motivum proprium, non erit idem actus, sed duplex qui ex diversa utriusque finis motione causatur.

Dico 2 : Fieri non potest ut aliquis *collective* amet et intendat duos fines ultimos totales et integros, v. gr. voluptatem et honorem; quia si amat plures res aut bona, in eis aliquo modo ultimate sistendo, non ea amat ut fines ultimos totales, sed ut partiales; integrum enim finem ultimum in istorum bonorum collectione constituit. Imo neque *disjunctive* potest amare et intendere plura bona formaliter diversa tanquam finem ultimum simpliciter et totalem; quia non potest utrumque amari et appeti ut sufficiens et necessarium, si quidem neutrum illorum intenditur simpliciter, sed quasi sub conditione si aliud desit, vel in defectu alterius; ergo neutrum potest amari per modum ultimi finis simpliciter.

Dixi *formaliter diversa;* quia quando sunt tantum numerice diversa, et sunt unum formaliter, v. gr. canonicatus iste vel ille, tunc potest appetere et intendere aggregatum utriusque per modum ultimi finis, non istum vel illum simul absolute et simpliciter. Dum autem homo peccat mortaliter, non intendit et appetit plures res creatas tanquam finem ultimum simpliciter formali intentione, sed tantum imputative et interpretative; quia enim propter bonum creatum descrit bonum infinitum, finem suum ultimum simpliciter : ideo imputatur illi quod plus diligat creaturas quam Creatorem, suum finem ultimum. Ista vero imputatio non facit ut plures fines ultimos simul intendat formaliter, quod dicimus repugnare. Attamen

Dico 3 : Non repugnat ut aliquis simul intendat duos fines ultimos, unum tamen ultimum secundum *quid*, et alterum simpliciter ultimum, id est ultimum simpliciter respectu personæ operantis, et ultimum secundum *quid* respectu operis in quo tanquam fine ultimo secundum *quid* sistit; v. gr. justus qui venialiter peccat, habet ipse Deum pro fine suo ultimo simpliciter, et tamen in venialis peccati opere sistit tanquam in fine suo ultimo secundum *quid*, intendens enim finem ultimum simpliciter, non necessario omnia opera sua ad illum actu refert

SECT. V, VI. — *An homo debeat semper in operationibus suis intendere finem ultimum simpliciter; et an omnes istæ sint propter illum, saltem ex inclinatione naturæ.*

Dico 1 : Non est absolute necesse, ut ante particularium bonorum appetitiones seu intentiones præcedat intentio finis ultimi simpliciter seu universalis propter quem homo operetur; voluntas enim habet sufficientem virtutem ut eliciat actum circa bonum particulare absque priori actu sive suo sive intellectus erga bonum universale. Imo licet præcederet ista universalis intentio, non tamen esset opus, ut omnes posteriores voluntatis actus, qui versantur circa bona particularia, ab illa procederent; quia sæpe, dum appetimus aliquid in particulari, nec actualiter nec virtualiter cogitamus de fine universali, seu ultimo simpliciter; adeoque homo ex vi suæ intentionis non necessario operatur semper propter finem simpliciter ultimum. Attamen

Dico 2 : Omnes actiones tam malæ quam bonæ fiunt aliquo modo propter ultimum simpliciter finem formalem ex naturali propensione et connexione cujuscunque boni, quod est voluntatis objectum, cum tali fine, vel tanquam partis ad totum, vel medii ad finem. Quamvis enim non præcedat in homine intentio elicita istius finis ultimi et universalis, præcedit tamen naturalis in illum propensio, ex qua procedunt omnes actus circa bona particularia, quæ sunt partes boni universalis, aut media ad illud : adeoque semper hoc in omnibus bonis particularibus interpretative intenditur; maxime ergo homo in omnibus suis virtutis actibus semper Deum finem ultimum materialem interpretative intendit, seu propter illum operatur. Imo per ipsum actum peccati, quatenus positivum, aliquo modo agit propter Deum; quia ad istum actum

positivum seu entitatem peccati concurrit Deus, adeoque fit propter Deum, omnia enim propter se operatur Deus, cui in hac entitate ponenda jungitur homo, ideoque quoad hoc quasi agit propter Deum. Sed iste actus malus ex se non est ad consequendum Deum ut finem hominis ultimum, uti est actus bonus, ideoque tantum hic ex natura sua tendit ad Deum ut finem.

DISPUTATIO QUARTA.

De beatitudine in communi.

SECT. I, II, III. — *Quid sit beatitudo; an possibilis; an futura; quotuplex.*

Nota : Hominis finis ultimus et beatitudo solum differunt, quod ille dicat rationem formalem causæ motivæ, hæc boni perfecti et consummati; alioqui re non differunt.

Dico 1 : Juxta Boetium beatitudo seu felicitas, « est status omnium bonorum aggregatione perfectus; » juxta autem theologos, est consecutio ultimi ac summi boni ab homine appetibilis, in quo cætera bona virtute continentur, vel ad illud referuntur; hinc dicitur etiam summa hominis perfectio vel perfectissima hominis operatio qua suum finem ultimum consequitur.

Dico 2 : Homo est capax obtinendæ beatitudinis perfectæ, Deus enim illi eam promisit : Deus autem non promittit rem impossibilem. Deinde homo actibus sui intellectus et voluntatis potest immediate Deum attingere; ergo est capax eum possidendi, ut finem ultimum, quod non possunt bruta. Imo istam perfectam beatitudinem ab aliquibus saltem hominibus esse obtinendam, potest ratione ostendi; quia nempe pertinet ad Auctoris naturæ providentiam ita regere ac dirigere naturam humanam in finem suum, ut saltem in aliquibus suis individuis non frustretur isto suo fine, alioqui videretur frustra creata propter talem finem.

Dico 3 : Beatitudo varie dividitur : 1° in objectivam et formalem; illa est res seu objectum quo beamur : hæc consecutio istius rei; 2° in essentialem et accidentalem; 3° in naturalem, quæ conveniret homini in puris naturalibus creato ad finem naturalem et in supernaturalem, quæ convenit homini ordinato et elevato ad finem supernaturalem per gratiam; 4° in beatitudinem perfectam, id est gloriæ in cœlo : et in imperfectam, id est gratiæ in hoc mundo; 5° in speculativam, id est scientiæ et cognitionis, et in practicam, id est virtutis et operis. Sed hæc divisio est tantum divisio totius in partes, ut divisio in beatitudinem hominis et ejus potentiarum, v. gr. intellectus, voluntatis, etc.

DISPUTATIO QUINTA.

De objecto humanæ beatitudinis, seu beatitudine objectiva.

SECT. I, II. — *An bona creata sine Deo, et an Deus sine bonis creatis possit esse sufficiens humanæ beatitudinis objectum.*

Dico 1 : Nulla bona creata possunt hominem beare : 1° non id possunt bona fortunæ, nempe opes, honor, fama, potestas, quia sunt homini extrinseca, non enim eum intrinsece perficiunt; sunt inferioris ordinis, instabilia, communia bonis et malis, unum sine alio non satiat appetitum, imo nec simul omnia. 2° Nec bona corporis, v. gr. sanitas, vires, voluptates, bona complexio, etc., quia sunt infima et brutis communia. 3° Nec etiam animi bona, v. gr. scientiæ, amicitiæ, angeli ut cognoscibiles, etc., quia sunt limitata. Denique omnia simul bona creata non possunt sine Deo esse sufficiens humanæ beatitudinis objectum, seu non possunt hominem beatum reddere; est de fide. Voluntatis humanæ objectum est universale bonum sive omne bonum : res creatæ non sunt omne bonum, sed solus Deus tum in essendo tum in causando est omne et universale bonum cujus boni possidendi aut attingendi est capax homo per intellectum et voluntatem. Hinc

Dico 2 : Solus Deus est adæquatum nostræ essentialis beatitudinis objectum, et quidem ut realiter exsistens, non ut in mente tantum repræsentatus : est enim primum et necessarium ens per essentiam, atque ita ipse solus sine creaturæ consortio sufficit ad nostram beatitudinem, utpote qui solus est noster finis ultimus. Alia quæ ad completum beatitudinis requiruntur statum, sunt accidentia nec proprie objecta essentialis beatitudinis, quia non sunt finis ultimus nec ejus pars, sed ad aliud ut ad finem ultimum ordinantur, et ab illo quasi a primo fonte originem ducunt. Deus enim non solum continet omne bonum formaliter aut eminenter, sed etiam sui possessori causat omne ad ipsius beatitudinem necessarium.

SECT. III. — *Sub qua ratione Deus est objectum nostræ beatitudinis.*

Dico 1 : Deus, secundum omnia sua attributa absoluta, est proprium et primarium nostræ futuræ beatitudinis *perfectæ* objectum : *Videbimus eum sicuti est* (*I Joan.* III, 2), attributa enim a parte rei sunt ipsamet essentia divina infinita in omni genere perfectionis. Idem dic de objecto beatitudinis *imperfectæ* seu naturæ.

Dico 2 : Deus non tantum ut unus, sed etiam ut trinus est primarium et adæquatum nostræ beatitudinis objectum, quia Deus est objectum nostræ beatitudinis ut in se est; sed Deus ut in se est, dicit, naturam divinam ut exsistentem in tribus personis, ergo, etc. Essentialis tamen ac de se sufficiens hujus objecti ratio est divina essentia, relationes autem intrinsece concurrentes spectant ad personalem ejus constitutionem, sicut sola divinitas spectat ad essentialem Dei constitutionem, et relationes ad personalem, ita et ad objectum nostræ beatitudinis. Unde si quis videret tantum Deum, et non personas (quod tamen est impossibile), esset quidem beatus, sed minus quam qui simul videret et personas. Sic Pater æternus est beatus videndo se ipsum et per-

sonas, essentiali nempe et personali beatitudine, sicut jam dixi. Et licet sit prior origine beatus, non tamen in aliquo priori, sed ex se sine origine habet quod sit beatus. Scotus vult nostræ beatitudinis objectum esse essentiam divinam præcise sumptam, non relationes; alii alio modo.

Dico 3 : Ideæ divinæ secundum esse increatum, intrinsecum, et Deo essentiale, sunt etiam objectum nostræ beatitudinis; non autem secundum esse creatum et Deo extrinsecum, per quod creaturæ continentur in Deo tanquam in causa exemplari et efficiente. Idem dic de liberis divinæ voluntatis actibus, qui, juxta id quod dicunt Deo intrinsecum, sunt objectum nostræ beatitudinis, quia sic, uti et divinæ ideæ, sunt ipsa Dei essentia; non autem juxta id quod dicunt Deo extrinsecum, seu juxta suum terminum creatum.

DISPUTATIO SEXTA.

De generica formalis beatitudinis essentia.

SECT. I, II, III. — *De unione animæ cum Deo illabente per formalem beatitudinem : et in quo hæc beatitudo consistat.*

Dico 1 : Ut essentia divina seu divinitas speciali modo uniatur animæ nostræ, necesse est intervenire donum vel effectum creatum, quem Deus in anima producat, ratione cujus divinitas illabatur specialiter in substantiam animæ nostræ et in ea habitet, sicut revera fit in animæ sanctificatione; ratione enim gratiæ, quam Deus in sanctificatione confert, natura divina specialiter habitat in animæ nostræ substantia non solum secundum suam participationem, quæ est ipsa gratia, sed etiam secundum se ipsam : ita ut quamvis ratio unionis seu specialis præsentiæ sit ipsa gratia, tamen natura divina vere in ea exsistat : *Ad eum veniemus, et apud eum mansionem faciemus* (*Joan.* XIV, 23). Hæc autem unio, seu divinitatis illapsus in substantiam animæ per gratiam sanctificantem, idem omnino qui fuit hic in via, remanet in patriæ beatitudine, quæ ideo vocatur gratia consummata; ac proinde in patriæ beatitudine nec per nova dona aut qualitates in animæ essentia infusas, nec per majorem ipsius gratiæ intensionem, nec per additionem alicujus perfectionis altioris ordinis fit novus divinitatis illapsus in animam, sed remanet idem per gratiam consummatam, qui prius erat per gratiam sanctificantem seu inchoatam. Unde sequitur patriæ beatitudinem non consistere principaliter in ista animæ unione cum Deo per gratiam : gratia enim in anima se tantum habet per modum actus primi, beatitudo autem constituit hominem in actu secundo perfecto et ultimo; atque ita Deus, quatenus præcise unitus animæ nostræ, non est ipsa formalis beatitudo, quia hæc consistit in aliqua animæ nostræ operatione, idque convenit omni beatitudini sive supernaturali, tam inchoatæ in via, quam consummatæ in patria, sive naturali : et dum dicitur beat[us] transformari in Deum, id intelligitur tropice de transformatione non physica, sed morali per effectum. Formalis ergo beatitudo non est ipse Deus, aut aliquid increatum. Sed

Dico 2 : Formalis beatitudo est aliquid creatum, non substantia, sed accidentalis qualitas : id est actus secundus et ultima animæ operatio; actus, inquam, non habitus, quia beatitudo est vita perfecta, honestissima, jucundissima : sed habitus sine actu secundo non affert jucunditatem, nec est vita perfecta, cum desit ultimum vitæ complementum quod est actus secundus. Ergo habitus non est beatitudo formalis. Imo nec consistit in aggregato ex habitu et operatione seu actu, sed in sola operatione, quæ sufficit ad rationem beatitudinis, sive supernaturalis tam inchoatæ in via, quam consummatæ in patria, sive naturalis, quia beatitudo est ultima perfectio : sed hæc est sola operatio, constituens hominem in ultimo complemento et perfectione sui status juxta suum ordinem, non vero habitus, qui se habet ad operationem sicut potentia ad actum. Ergo, etc. Hic autem ultimus actus, qui est beatitudo formalis, debet produci seu elici ab ipso beato, quia operationes vitæ et actus immanentes, qualis est beatitudo formalis, debent ex se produci effective ab ipso vivente per illam potentiam in qua recipiuntur.

Dico 3 : An formalis beatitudo consistat essentialiter in una simplici animæ operatione, an vero in pluribus, controvertitur; eam ponunt in plurium collectione Bonaventura, Richardus, Marsilius, etc., in una simplici D. Thomas, etc. Quod autem videtur dicendum, est hoc : Quamvis ad complementum et perfectum beatitudinis statum plures requirantur operationes, quæ immediate versantur circa Deum, v. gr. cognitio, amor, gaudium, etc., non tamen sequitur illas omnes pertinere ad essentiam beatitudinis, quæ consistit in formali finis ultimi consecutione; possunt enim esse aliquæ velut proprietates dimanantes ex perfecta finis consecutione, vel præviæ ac necessariæ ad illam dispositiones. Jam vero an ista finis consecutio, in qua consistit essentia beatitudinis formalis, fierit possit per unicam, vel per plures operationes fieri debeat, non satis hinc liquet : quia licet beatitudinis objectum sit summe simplex, id est Deus, videaturque unico actu posse obtineri, tamen subjectum propter suam imperfectionem non potest fortasse per unicam potentiam et unicam operationem illud sufficienter attingere et possidere. Illæ ergo vel illa operatio, quæ est adeptio summi boni, quamvis forte non omnium perfectissima in sua entitate, est formalis beatitudo, de qua jam infra sigillatim agetur. Hinc patet operationes sensuum externorum et internorum, atque appetitus sensitivi, non posse pertinere ad essentiam beatitudinis, quia Deum secundum se non attingunt; imo nec actus intellectus ac voluntatis, qui non habent immediate Deum pro objecto, v. gr. cognitio angelorum, amor aut charitas erga proximum, etc.

DISPUTATIO SEPTIMA.

De specifica supernaturalis beatitudinis formalis essentia.

Sect. I. — *An beatitudo formalis perfecta in patria, essentialiter sit actus intellectus aut voluntatis; an uterque simul.*

Cum variæ circa hoc sint sententiæ, antequam quid ego sentiam, dicam, eas præmitto breviter. Itaque :

1. Constituit essentiam beatitudinis in actu voluntatis, seu in Dei amore non concupiscentiæ, sed amicitiæ : ita Scotus, Ægidius, etc. 1° Quia hic Dei amor est perfectior quocunque actu intellectus, et voluntas est perfectior intellectu. 2° Quia iste amor habet rationem consecutionis finis ultimi seu perfectæ unionis cum fine ; finisque ut finis, et bonum ut bonum spectant ad voluntatem. Sed contra :

1° Negatur actum charitatis in patria esse perfectiorem actu visionis, aut habitum charitatis perfectiorem lumine gloriæ, et dum dicitur : *Major autem horum est charitas* (*I Cor.* XIII, 13), intelligitur de charitate viæ respectu spei ac fidei. Deinde Deus creavit hominem ut eum possideret tam per visionem quam per amorem : amor Dei appretiative summus, est quidem præferendus visioni ob Dei voluntatem et præceptum ; sed seclusa Dei voluntate ex natura rei, cum tam amor quam visio sit bonum Deo extrinsecum, non videtur alter alteri præferendus : et licet voluntas secundum quid sit perfectior intellectu, v. gr. quia est libera, etc., tamen absolute intellectus est perfectior. 2° Fatemur amorem habere rationem consecutionis finis, sed tantum partialiter : eam enim etiam habet visio ; et quemadmodum voluntas appetit bonum ut bonum, ita etiam intellectus illud apprehendit seu videt.

2. Constituit beatitudinem in delectatione et gaudio de ipso Deo. Si sit gaudium de bonis quæ Deus in se habet, et quia ipse habet, istud non videtur distinctum a perfecto et completo Dei amore, de quo jam dixi. Si sit gaudium beati de beatitudine propria et commodis, cum hoc spectet ad amorem concupiscentiæ, posset etiam esse de essentia beatitudinis.

3. Eam constituit in solo actu intellectus, qui est clara Dei visio : ita D.Thomas, Sotus, etc. Probant ex Scriptura : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te*, etc. (*Joan.* XVII, 3) ; sed hoc explicatur sæpe de cognitione per fidem. Item ex Patribus, Augustino, Cyrillo, Hieronymo, etc., et ratione : 1° quia visio Dei absolute est maxima perfectio per modum actus secundi in beatis, utpote prima operatio ; est adeptio finis ultimi, trahit enim objectum ad se (tropice tamen) per assimilationem objecti (nempe intentionaliter) : *Similes ei erimus* (*I Joan.* III, 2). Sistit objectum præsens ; quæ non facit amor. Hæc quidem probant visionem Dei esse de essentia beatitudinis, sed non probant ipsam solam esse cum amoris exclusione, præcipue amoris amicitiæ.

4. Eam constituit in actu intellectus et voluntatis simul. (Bonaventura, Albertus Magnus, Richardus, etc.) Imo quidam, sed male, dixerunt id definitum. Denique relatis hisce sententiis,

Dico 1 : Essentiam beatitudinis formalis primo ac principaliter consistere in clara Dei visione, in qua quasi in fonte ac radice tota beatitudinis perfectio continetur ; est enim præcipua ac perfectissima animæ operatio in ratione consecutionis finis ultimi et immediatæ cum ipso conjunctionis, ac forma essentialiter distinguens statum beatum a non beato : adeoque solus voluntatis actus, seu perfectus Dei amor non potest esse tota beatitudinis essentia, quia hic prærequirit præsentiam seu consecutionem objecti beatifici, id est Dei clare visi, quam ex se non potest causare ; atque ita solus non potest satiare totum hominis appetitum ; quin imo ex se aptus est causare desiderium istius præsentiæ, si illa prius non haberetur. Tamen :

Dico 2 : Amor charitatis et amicitiæ divinæ est simpliciter necessarius, ut homo sit supernaturaliter perfecte beatus ; atque ita absolute est de ipsius beatitudinis essentia : quia supernaturalis beatitudo requirit conjunctionem amicitiæ amoris cum Deo cognito per visionem. Hic autem amor amicitiæ non requiritur quasi conditio necessaria ut visio habeat rationem comprehensionis, et ut sit in statu perfecto, sed per se perfecta quædam connexio cum fine ultimo in suo ordine, propter se maxime appetibilis, et respectu ultimi finis quem immediate attingit, conferens formaliter aliquam perfectionem, quam nec visio nec alius actus confert, et sine qua hominis ultima perfectio esset quasi media parte diminuta. Quare et visio et amor amicitiæ tanquam duæ partes componunt totam essentiam beatitudinis, utraque immediate attingendo Deum ut finem ultimum, et constituendo hominem in sua ultima perfectione, quamvis amor supponat visionem ut conditionem necessariam, aut etiam ut partialem causam efficientem.

Dico 3 : Amor concupiscentiæ beatitudinis propriæ sive objectivæ sive formalis, non est de beatitudinis essentia, quia ordinatur semper ad aliam actionem, quæ sit boni concupiti seu finis ultimi consecutio ; nec simpliciter ad beatitudinem necessarius, quia qui habet visionem et amorem amicitiæ, licet nullum habeat concupiscentiæ amorem, est simpliciter et essentialiter beatus, utpote perfecte et ultimate suo ultimo fini conjunctus.

Dico 4 : Delectatio seu gaudium prout est actus aut res distincta ab amore amicitiæ Dei secundum se, non est de essentia beatitudinis, quia supponit finem jam perfecte adeptum : unde ex eo resultat ac sequitur ; et quia delectatio non versatur immediate circa solum Deum in se, sed directe circa operationem, per quam beatus jam est Deo conjunctus ; atque ita est tantum proprietas per se ac necessario beatitudinem subsequens ac concomitans.

Sect. II. — *In quo actu consistat formalis beatitudo nostra supernaturalis hujus vitæ, seu imperfecta.*

Dico 1 : Imperfecta nostra beatitudo hujus vitæ, qua Deo jungimur, et justi dicuntur beati, non consistit in jure ad gloriam, fundato vel in gratia, vel in extrinseca Dei acceptatione seu promissione; quia beatitudo est intrinseca perfectio, et operatio, qua finis attingitur : promissio autem Dei est homini extrinseca; et perfectio intrinseca gratiæ habitualis, in qua fundatur jus ad gloriam, est tantum semen ac radix beatitudinis. Idcirco :

Dico 2 : Ista beatitudo consistit in actibus intellectus ac voluntatis supernaturalibus per quos maxime participatur beatitudo cœlestis : nempe quoad intellectum, non in dono sapientiæ, ut volunt aliqui, sed in vivo actu fidei, quo homo Deum in se contemplatur, et quasi simplici aspectu intuetur ; et quoad voluntatem in amore seu charitate, quæ est fide perfectior tum in suo esse moris seu meriti, tum in suo esse entis seu in sua entitate : adeoque est principalior hujus beatitudinis imperfectæ pars essentialis, Scriptura vocante beatos qui charitate perfecti sunt : *Beati immaculati in via*, etc. (*Psal.* cxviii, 1.) Contra varios, quorum aliqui hujus beatitudinis essentiam ponunt vel omnino vel saltem principalius in cognitione applicata per charitatem aut causante charitatem; alii in sola charitate seu amore, utpote vinculo perfectionis et fine omnium præceptorum ac consiliorum. Jam vero quod attinet ad spem, si spectetur homo ut viator tendens ad cœlestem beatitudinem, spes potest etiam dici essentialis huic beatitudini, quia per spem attingit immediate suum finem ultimum ac quasi consequitur, si non in re, saltem in exspectatione ; et perfectio viatoris ut sic, consistit in motu ad terminum : si autem spectetur homo ut non elevatus ad aliam beatitudinem quam præsentem hujus vitæ, tunc sola cognitio et amor est de essentia ejus beatitudinis. Denique delectatio, quæ ex contemplatione et charitate oritur, non est de essentia istius beatitudinis imperfectæ, sed est tantum velut proprietas illam consequens ; et multo minus sunt de ejus essentia virtutes morales, v. gr. octo beatitudines a Christo prædicatæ, quia illæ non attingunt Deum in se, et tantum disponunt hominem ad perfectionem.

DISPUTATIO OCTAVA.

De perfectionibus quas beatorum intellectus præter visionem beatificam includit.

Sect. I. — *An in beatis præter visionem beatificam, detur alia cognitio seu scientia.*

Dico 1 : In beatis non remanet assensus seu actus fidei, quia essentialiter obscurus ; remanent vero dona Spiritus sancti spectantia ad intellectum, scilicet scientia, sapientia et consilium : hæc enim non includunt essentialiter obscuritatem. Prophetica cognitio si sit clara et evidens, qualis interdum datur prophetis, potest esse in beatis et ejusdem speciei cum prophetarum cognitione : secus si sit obscura.

Dico 2 : Scientia theologiæ hic acquisita non remanet in beatis, quia nititur auctoritate divina obscure revelante tanquam objecto formali, sicut fides : solum ab ea differt quod fides revelatis formaliter, scientia autem theologiæ iis quæ in revelatis continentur, per discursum assentiatur, adeoque obscuritas est de ejus essentia. Verum licet non remaneat eadem theologiæ scientia, remanet tamen earumdem rerum cognitio, id est, licet non maneat proprius assensus theologicus et habitus illius elicitivus, remanent tamen in memoria species earum rerum quas homo in via sciebat, v. gr. sacræ Scripturæ, ejus interpretationis, etc., sed tunc eas cognoscet clare.

Dico 3 : Præter visionem beatificam, probabiliter aliam rerum divinarum, v. gr. circumstantiarum ac particularium rationum mysteriorum supernaturalium, futurorum aliquorum contingentium, interiorum cogitationum, etc., scientiam habent beati quasi manantem ex essentiali beatitudine, per se infusam, accidentaliter aut individualiter inæqualem, vel in claritate et intensione luminis, vel in perfectione ac copia specierum intelligibilium, vel in multitudine rerum cognitarum juxta diversa cujusque merita, et ad quam pertinent novæ revelationes, novæ illustrationes, etc., non infundendo lumen novum, sed addendo novas species intelligibiles.

Sect. II, III, IV. — *An in beatis remaneant naturales scientiæ acquisitæ ; an infundantur novæ ; an in beatis sit ignorantia, amor, comprehensio.*

Dico 1 : Quoad scientias acquisitas, remanent in beatis : 1° earum species intelligibiles, seu spirituales, quia in conservari non pendent a phantasmatibus, et ex se nec in operari; 2° earum actus et habitus, utpote facientes ad perfectionem stius status; 3° sed non earum opiniones, sive judicia opinativa, utpote imperfectionem isti statui repugnantem includentia : remanet tamen earum opinionum et rationum probabilium, quibus nitebantur, memoria.

Dico 2 : Beati, qui in hac vita ejusmodi naturales scientias vel non acquisierunt, vel tantum imperfecte acquisierunt, eas omnes habebunt, quæ erunt proportionatæ uniuscujusque intellectui, et cum omni perfectione connaturali. Quia beatitudo vel formaliter vel radicaliter debet satiare omnem appetitum rationabilem, est enim status omnium bonorum tam naturæ quam gratiæ aggregatione perfectus. Hinc :

Dico 3 : Quamvis beati multarum rerum ignorantiam negativam, id est carentiam cognitionis, quæ illis nec est debita nec necessaria ad suum statum beatum, habeant; non tamen habent privativam, id est carentiam cognitionis debitæ et facientis ad perfectionem sui status. Idcirco :

Dico 4 : Secundum legem ordinariam non potest in beatis esse error aut falsum judicium, quia error est quoddam naturæ rationalis malum, nec minus

est contrarius perfectioni intellectus quam dolor perfectioni appetitus; ideo dicuntur propria ignorantia et error introducta in mundum per peccatum tanquam mala pœnæ. Quod autem attinet ad signa ac conjecturas probabiles aut probabiliores, non ferunt judicium absolutum de rei vel veritate vel falsitate, ne se errandi periculo exponant, sed tantum de rei probabilitate; et sic non errant, sive res sit falsa, sive vera.

Dico 5 : Non agitur hic de comprehensione Dei, quæ est adæquata et totalis ejus cognitio, utpote impossibili, sed de comprehensione, quæ est Dei ut termini ultimi adeptio : sicut qui alium currendo persequitur, dicitur eum comprehendisse, dum eum attingit ac tenet; et sicut Paulus ait : *Sequor, si quo modo comprehendam* (*Philipp.* III, 12). Atque de hac comprehensione sint hæc tria : 1° Ista comprehensio non est perpetuitas actus beatifici intellectus et voluntatis, ut vult Paludanus; nec relatio resultans ex præsentia objecti beatifici, ut vult Cajetanus, sed est operatio : est enim finis ultimi adeptio ac consecutio, bonique concupiti possessio, et cursus spiritualis terminus; ergo operatio. 2° Hæc operatio est principaliter ipsa visio beatifica, quia visio primo facit præsentem ultimum finem, ac primario constituit comprehensionis statum : quamvis amor, qui est perfecta cum ultimo fine conjunctio, etiam ad eam spectet, et suam ab illa habeat perfectionem. Unde 3° hæc comprehensio in actu secundo non est quid consequens beatitudinem, sed est ipsa formalis beatitudo et objectiva : ideo spei respondet tanquam primarius ejus finis; subjective pertinet ad intellectum, objective ad voluntatem.

DISPUTATIO NONA.

De perfectionibus voluntatis beatorum prout versatur circa Deum.

Sect. I. — *An voluntas beati Deum videntis, necessario eum amet amore charitatis et benevolentiæ.*

Nota : De hujus amoris necessitate non dubitatur, sed unde oriatur, quæritur : ex solane Dei providentia extrinseca, an vero ex intrinseca rei natura ? circa hoc varii varie.

1. Ægidius et Henricus aiunt beatum videntem Deum ita necessitari ad eum amandum actu, ut etiam de potentia absoluta non possit ab actuali ejus amore cessare.

2. Holcot contra ait ejusmodi beatum de potentia absoluta non necessitari ad Deum amandum tam quoad exercitium quam quoad speciem, fingendo casum in quo beatus videret se aliquando Dei visione privandum, et damnandum: tunc enim, inquit, posset Deum sub ratione malum inferentis, odio habere. Insuper addit non necessitari quoad exercitium, nisi quando efficacia visionis est tanta, ut voluntatis resistentiam vincat. Sed omnia ista, quæ is auctor fingit, sunt impossibilia.

3. D. Thomas, Scotus, etc., dicunt ex quacunque visione beatifica, non oriri ex natura rei ac intrinseca necessitate Dei amorem in voluntate necessarium quoad exercitium; nec enim objectum visum, nec propensio naturalis, nec charitas infusa istam intrinsecam voluntati, utpote potentiæ liberæ, necessitatem infert.

4. Cajetanus, Sotus, etc., dicunt istum amorem Dei necessarium oriri ex natura rei, a visione beatifica. His ergo præmissis, nunc

Dico 1 : Deus clare visus ejusque visio est in suo genere sufficiens principium quo voluntas moveatur ad ipsius Dei amorem, quia non potest videri Deus nisi videatur ut summum bonum et summe amabilis; atqui bonum visum seu cognitum ac maxime infinitum trahit voluntatem : ergo. Hinc de potentia absoluta probabiliter non est possibilis Dei visio, quæ se sola non sufficiat ex parte intellectus et objecti ad excitandum in voluntate Dei amorem; quia quæcunque clara Dei visio facit voluntati præsens objectum prout in se est : ergo movet voluntatem. Hinc

Dico 2 : Posita Dei visione, voluntas naturali ac physica necessitate necessitatur quoad exercitium, adeoque et quoad speciem ad amandum Deum super omnia amore et benevolentiæ et obedientiæ seu conformitatis cum divina voluntate. Probatur : 1° Quia istud summum bonum cognitum necessitat divinam voluntatem ad actualem sui ipsius amorem; ergo et humanam. 2° Quia proposito sufficienter objecto bono, movente voluntatem ad ipsius amorem, non potest voluntas suspendere suum actum, nisi ista actus suspensio ei proponatur sub aliqua boni aut commodi ratione. Sed Deus clare visus ex se sufficienter movet voluntatem ad sui amorem, et stante illa visione non potest istius amoris seu actus suspensio proponi aut repræsentari sub aliqua boni aut commodi ratione; ergo necessitatur quoad amoris exercitium. Tamen

Dico 3 : De potentia absoluta potest quis clare videns Deum, eum non amare, quia potest Deus concurrere cum intellectu ad efficiendam sui visionem et non concurrere cum voluntate ad efficiendum sui amorem; amor enim et visio sunt duo actus realiter distincti. Si autem Deus concurreret tantum concursu naturali denegando habitum charitatis et auxilium supernaturale; tunc voluntas erga Deum clare visum et supernaturaliter cognitum, eliceret naturæ viribus naturalem tantum amorem, sed perfectissimum, seu concupiscentiæ, seu potius benevolentiæ.

Sect. II, III. — *An beatus necessario amet suam beatitudinem tum formalem tum objectivam, id est amore concupiscentiæ. Item de beatorum gaudio ac fruitione.*

Dico 1 : Beatus necessitatur quoad speciem ad amandum Dei visionem, qua fit beatus, et Deum visum ut est ejus objectum; quia non potest velle aut optare privari tali visione, nisi fingatur casus, in quo Deus hoc illi imperet : tunc ad acquiescendum Dei voluntati, posset velle perpetuo illa pri-

vari, aut posset etiam velle illa privari ad tempus, ut postea perfectius Deum videre mereretur; sed in his casibus Dei visio non haberetur tanquam vera beatitudo, quia perpetuitas est de essentia beatitudinis.

Dico 2 : Probabilius necessitatur etiam quoad exercitium, ita ut necessario sit semper in actuali suæ beatitudinis amore, utpote qui est supernaturalis, valde consentaneus naturali inclinationi, tædio aut incommodo carens, imo et necessarius ad completam beatitudinis perfectionem.

Dico 3 : Fruitio ac gaudium beatificum, est unum et idem. Hoc autem gaudium est duplex : aliud *amicitiæ* (seu amor amicitiæ) de bonis Dei in se, quibus Deus ipse fruitur, adeoque ejus objectum est summum bonum prout in Deo est essentialiter; manatque ab eodem habitu aut principio, a quo manat amor charitatis, cum ab eo non differat in substantia. Aliud *concupiscentiæ*, de propria beatitudine tanquam de proprio commodo, quod est vel amor, vel aliquid amorem consequens : *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo*, etc. (*Psal.* xv, 11.) De quo

Dico 4 : Hujus gaudii de propria beatitudine objectum immediatum *quod* non est sola Dei visio, et mediatum circa *quod*, ipse Deus, ut vult Durandus; nec solus Deus ut est summum bonum, prærequisita visione ut conditione tantum, ut vult Scotus, sed immediatum ejus objectum est et ipse Deus, et ipsa Dei visio, ita ut delectatio sit immediate de utroque per modum unius objecti adæquati : ita D. Thomas, etc. Quia ipsa visio est magna beati perfectio, actu illi inhærens, præsens, prius desiderata; ergo habita delectat. Deinde Deus ipse est summum etiam beati bonum, prius desideratus ac speratus; ergo obtentus delectat. Cumque ejus objectum sit supernaturale, etiam ipse delectationis actus est supernaturalis, et procedit non ab habitu charitatis aut alio speciali, ut quidam volunt, sed probabilius ab ipso spei habitu in patria remanente.

DISPUTATIO DECIMA.

De aliis beatorum voluntatis perfectionibus.

Sect. I.— *An voluntas beatorum ex ipsa beatitudinis vi sit impeccabilis.*

Dico 1 : Secundum legem a Deo statutam nullum beatis potest peccatum inesse; est de fide : *Beati mundo corde*, etc. (*Matth.* v, 8). Beatitudo enim est status omnium bonorum aggregatione perfectus; omne autem peccatum, etiam veniale, est malum et dignum pœna, dum dicitur Job iv, 18 : *Ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles*, etc., id est vi naturæ suæ. Quod vero attinet ad modum quo beati sint impeccabiles, controvertitur. Quocirca

Dico 2 : Probabilius beati fiunt intrinsece impeccabiles ex vi illorum actuum, quibus constituuntur essentialiter beati; ita D. Thomas, etc., contra Gabrielem, Gregorium, etc., dicentes beatos esse solum impeccabiles ex intrinseca Dei providentia ac protectione, qui statuit vel nunquam concurrere cum eis ad peccandum, vel ita eos necessitare ad se amandum, ut nunquam possint ab hoc amore cessare.

Probatur ergo, 1° quia clara Dei visio ex se affert in bono immutabilitatem beatitudini essentialem, vel juxta Durandum et alios, quia beatus vi illius visionis, videt in Verbo omnia quæ possunt ipsum in peccatum inducere; ergo liber omni errore et inconsideratione fit impeccabilis. Verum hæc ratio non videtur sufficiens. 2° Juxta Sotum, etc., quia visio necessitat ad amandum Deum, et amor ad non peccandum, atque ita visio est tota radix impeccabilitatis; Dei autem actuali amori perfecto repugnat omne peccatum. 3° Juxta Cajetanum, quia Dei visio per se ratione sui objecti, seu summæ bonitatis divinæ, est principium sufficiens ad excludendum omne peccatum et peccandi potestatem; ista enim bonitas visa tantam sui æstimationem indit, ut nullum aliud bonum possit illi præferri, et tantam attentionem, ut voluntas nequeat aliquid velle quod non sit illi conforme : ac proinde visio tanquam causa finalis sufficienter movet voluntatem ut non possit peccare, quamvis ab actuali amore etiam moveatur in genere causæ efficientis. Hinc beati sunt tantum liberi ad hunc vel istum actum bonum sub tali vel tali motivo ac ratione eliciendum, ut sic possit dici liber, et esse.

Dico 3 : Nec de potentia Dei absoluta probabilius potest beatus peccare, quia actuali Dei amori absolute repugnat peccatum; sunt enim duo actus vitales immediate contrarii, quorum unus destruit objectum alterius. Videtur tamen cum sola Dei visione posse peccatum habituale subsistere, quia hic non invenitur ista immediata repugnantia ac contradictio.

Sect. II, III. — *Quasnam voluntas beatorum habeat virtutes, et an sit compos omnium suorum desideriorum.*

Dico 1 : Omnes habitus virtutum qui sunt vel esse possunt in voluntate viatorum, manere in voluntate comprehensorum quoad eorum substantiam et entitatem, contra Durandum. Sunt enim animæ perfectiones simpliciter, et nil includunt repugnans beatitudini : si quidem omnes respiciunt honestum ut sic, ad illud inclinant voluntatem, et augent operandi virtutem.

Dico 2 : Omnes hi virtutum habitus voluntati inhærentes possunt in patria exercere aliquem actum, alioqui viderentur superfluæ, v. gr. spes, de qua alibi, fortitudo, pœnitentia, etc. Beatus enim gaudet de martyrio fortiter tolerato, de obtenta peccatorum venia, et facta sanctificatione. Non tamen possunt exercere omnes illos, quos in patria exercebant, quia non eadem manet materia circa quam, v. gr. spes, fortitudo, temperantia, suos actus exercebant in via. Hinc sequitur in patria manere non tantum virtutes per se infusas et dona Spiritus sancti ad voluntatem spectantia, sed etiam acquisitas aut per accidens infusas in via, decoratas majori

perfectione. Idem dic de habitibus appetitus sensitivi, quamvis hi, ut sunt virtutes, proprie sint in voluntate; in patria enim erunt etiam sensibiles delectationes, rectæ rationi subordinatissimæ. Denique

Dico 3 : Nullum virtutis habitum existimo infundi in beatorum voluntatibus, quem non habuerint in via quoad ejus substantiam; quia voluntas in via potest ferri in omne bonum cognitum : contra Richardum, qui dicit ad eliciendum actum securitatis infundi specialem habitum in beatorum voluntatibus.

Dico 4 : Beatorum voluntas prout tendit in suum objectum beatificum seu Deum, est formaliter per ipsam consecutionem omnino satiata; et quamvis remote sit majoris beatitudinis capax, cum tamen non sit proximi, nil amplius desiderat; prout autem tendit in alia bona, vel in sua, v. gr. in suum corpus resuscitandum : vel in bona suppositi, v. gr. in ejus actiones proprias : vel in bona aliorum, ad se aliquo modo pertinentium, v. gr. in eorum salutem, societatem, sanctitatem, est tantum per ipsam beatitudinem essentialem radicaliter ac quasi fundamentaliter satiata; quia beatitudo est radix et origo istorum bonorum, quæ adhuc desiderat. Illa autem desiderat juxta tempus præscriptum et Dei voluntatem, ac proinde tam semper est contenta quam si ea haberet, cum ea non desideret nisi pro tali tempore, aut pro tali Dei voluntate; atque ita est immunis ab omni anxietate, et ullius tristitiæ incapax.

DISPUTATIO UNDECIMA.

De dotibus, aureolis ac fructibus beatæ animæ.

Sect. I, II, III. — *De animæ dotibus, de beatitudine accidentali, de differentia inter aureolas et fructus.*

Dico 1 : Dotes animæ beatæ sunt perfectiones, quibus sicut in via per charitatem et justitiam, ita in patria, per lumen gloriæ tanquam sponsa ornatur ut uniatur Deo spiritualis matrimonii vinculo irrevocabili : *Vidi civitatem sanctam*, etc., *sicut sponsam ornatam viro suo* (*Apoc.* xxi, 2) ; et licet ex vi istius metaphoricæ vocis *dos*, quæ hic non datur ad sustinenda matrimonii onera, sed ad securam beati status fruitionem, illæ perfectiones sint probabiliter habitus, tamen probabile est etiam esse actus seu operationes, quæ ad tres reducuntur, correspondentes fidei, spei, charitati : sed juxta varios variæ, nempe juxta Richardum, visio, amor, securitas; juxta Paludanum, visio, delectatio, dilectio; juxta D. Thomam, visio correspondens fidei, comprehensio correspondens spei, delectatio correspondens charitati. Porro in re solum lumen gloriæ est propria dos animæ beatæ.

Dico 2 : Beatitudo accidentalis proprie et generaliter loquendo, est quælibet beati perfectio supernaturalis quæ versatur circa aliquid quod est extra objectum beatificum prout beatificum est, sive extra Deum prout est clare visus, v. gr. dum dicitur, Luc. xv, 7 : *Gaudium erit in cœlo super uno peccatore*, nempe novum gaudium extra visionem beatificam; uti et dum dicitur : *Vos qui*, etc., *sedebitis super sedes, judicantes* (*Matth.* xix, 28), quia nulla est essentia creata, quæ non egeat aliquo accidente ad consummationem suæ perfectionis. Essentialis autem beatitudo est quid creatum ; ergo ornatur accidentibus. Et sicut essentialis beatitudo consistit in operatione, non in habitu, ita et hæc accidentalis. Jam vero istius accidentalis beatitudinis causa, seu istius præmii accidentalis meritum provenit ex bonis operibus, quæ dum merentur præmium seu beatitudinem essentialem, etiam simul merentur accidentalem tanquam proprietatem in essentiali radicaliter contentam; sicut dicitur apud philosophos : qui dat formam, dat consequentia ad illam ; ita qui meretur beatitudinem essentialem, simul meretur accidentalem, et utramque per modum unius præmii. Deinde Deus non solum dat *mensuram bonam*, sed etiam *confertam, et super effluentem* (*Luc.* vi, 38) ; id est, Deus interdum ultra ordinarium et condignum præmium promittit ac dat speciales prærogativas, honores, et gaudia propter aliqua virtutis opera juxta suam voluntatem et admirabilem suæ sapientiæ rationem. Locus D. Thomæ quasi hisce contrarius, est intelligendus de diverso merendi modo, virtuali scilicet et formali.

Dico 3 : Quod attinet ad aureolas, enumerantur tres, scilicet *virginum*, de quibus dicitur : *Cantabant canticum novum*, etc., *sequuntur Agnum*, etc., *et habent nomen Agni, et nomen Patris ejus scriptum in frontibus suis* (*Apoc.* xiv, 1, 3, 4) ; *martyrum*, de quibus dicitur : *Amicti stolis albis, et palmæ in manibus eorum*, etc., *hi sunt qui venerunt ex magna tribulatione* (*Apoc.* i, 13, 14) ; et : *Qui me confessus fuerit* (*Matth.* x, 32) ; *doctorum*, de quibus dicitur : *Qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellæ fulgebunt* (*Dan.* xii, 3) ; et : *Qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur* (*Matth.* v, 19). Præmium essentiale beatitudinis dicitur *corona*, et Apoc. iv, 4, aurea, ob victoriam et regiam dignitatem. Hinc accidentale præmium prædictorum beatorum dicitur corona *aureola*, quæ vox sumpta est ex Exod. xxv, 25, ubi fit mentio coronæ aureolæ, quæ in templi mensa jubebatur superponi coronæ aureæ. Aureola ob victoriam relatam contra mundum datur martyribus; contra carnem, virginibus ; contra dæmonem, doctoribus : hi enim tres sunt Christi hostes. Hæ aureolæ non tantum erunt in corpore glorioso, nempe specialis splendor ex anima redundans, sed jam sunt in anima beata, ut patet ex Apoc. vii et xiv, suntque propria et specialia gaudia de istis victoriis insignibus, quæ ex objecto habent propriam excellentiam; et insuper sunt speciales honores collati, v. gr. virginibus specialis cum Christo cunjunctio et ad canendas ejus laudes functio, doctoribus major rerum divinarum intelligentia, martyribus, etc.

Dico 4 : Fructus trigesimus, sexagesimus, centesimus, de quo Matth. xiii, 23, licet a D. Thoma tanquam præmium accidentale ascribatur conjugatis,

viduis, virginibus, et a sancto Athanasio conjugatis, virginibus, martyribus, tamen potest etiam intelligi de præmii essentialis materia ac qualitate, quod datur justis infimi, medii et supremi gradus quibusvis hominibus.

Disputationem duodecimam de inæqualitate beatitudinis vide lib. II *De attributis Dei negativis*, cap. 20 et 21. Quare :

DISPUTATIO DECIMA TERTIA.

De subjecto supernaturalis beatitudinis.

Sect. I, II. — *An anima separata antequam corpori reuniatur, sit perfecte beata, et post reunionem, an eadem immutata beatitudine perfruatur.*

Dico 1 : De fide est animas sanctas plene purgatas post Christi mortem statim frui Dei visione, et perfecta quoad ipsam animam supernaturali beatitudine : contra errorem Lactantii dicentis animam separatam non habere sui status cognitionem usque ad diem judicii, et aliorum volentium animas separatas plene purgatas etiam nunc cum pace manere in sinu Abrahæ sine Dei visione usque ad diem judicii. Probatur 1° ex Scriptura : *Scimus quoniam si terrestris domus nostra*, etc. (*II Cor.* v, 1). *Facite vobis amicos*, etc., *ut cum defeceritis recipiant vos in æterna tabernacula* (*Luc.* XVI, 9). *Intra in gaudium Domini tui* (*Matth.* XXV, 21). *Cum venerit quod perfectum est* (*I Cor.* XIII, 10). *Hodie mecum eris in paradiso* (*Luc.* XXIII, 43). Item Apoc. VII, 14, etc. 2° Ex extrav. Benedicti II, et ex conciliis Tridentino, Florentino, Moguntino, hanc veritatem definientibus. 3° Ratione, quia meritum in morte consummatur ; ergo cum nullum sit impedimentum, statim dandum est præmium, uti statim reis datur pœna : et uti angelis finita via, statim data est gloria. Joannes XXII, qui in contrariam partem propendebat, morte raptus est, antequam quidquam circa hoc definiret. Verba Scripturæ quæ agunt de præmio meritorum dando cum solemni pompa et publico honore in die judicii universalis non excludunt judicium particulare, in quo statim a morte datur retributio æterna ; et sæpe de utroque judicio et interdum de solo particulari possunt exponi.

Dico 2 : Animæ post corporum resurrectionem eadem essentiali beatitudine perfruentur. Est de fide : *Qui dormiunt in terræ pulvere, vigilabunt in vitam æternam* (*Dan.* XII, 2). *Omnes qui in monumentis sunt*, etc. (*Joan.* v, 28 ; *I Thess.* IV, 15). Corpus enim in resurrectione non impediet animam in suis operationibus ; nec Dei visio pendet a corpore, alioqui resurrectio esset potius pœna quam præmium. Atque ita Dei visio nil minuetur ob unionem animæ cum corpore : non enim minuuntur merita, ergo nec præmium. Nec Dei visio pendet a corpore : deinde manet idem lumen gloriæ, ergo et eadem visio. Hinc :

Dico 3 : Post corporum resurrectionem visio beatifica non erit intensior quam ante (erit tamen aliquo modo extensive perfectior), quia tunc merita non crescunt, ergo nec præmium essentiale, seu Dei visio ; item nec gratia nec lumen gloriæ tunc crescit, ergo nec visio intensior fiet ; denique anima in se non habet perfectius esse separata quam conjuncta ; ergo, etc. Verumtamen anima per reunionem cum suo corpore, aliquo modo extensive perficietur in se et in suis operationibus ; quia corpus multis dotibus ornabitur, et anima mediante corpore delectabitur bonis æternis.

DISPUTATIO DECIMA QUARTA.

Per tres sectiones.

De beatitudinis perpetuitate.

Dico 1 : De fide est statum beatitudinis fore perpetuum, contra errorem ascriptum Origeni neganti beatitudinis perpetuitatem, seu ponenti perpetuam felicitatis et miseriæ vicissitudinem. Probatur : *Ibunt hi in vitam æternam* (*Matth.* XXV, 46). *Sic semper cum Domino erimus* (*I Thess.* IV, 16). *Immarcescibilis gloriæ corona* (*I Petr.* v, 4). Bona enim opera nostra licet finita, addita Dei promissione et acceptione, merentur non tantum beatitudinem, sed etiam beatitudinis æternitatem : *Quod momentaneum est et leve, æternum gloriæ pondus operatur* (*I Cor.* IV, 17). Deinde quia nostra merita seu opera procedunt ex gratia quæ de se est perpetua, ergo et præmium perpetuum ; et tendunt ad terminum perpetuum seu ad perfectam cum Deo conjunctionem. Quare non tantum perfectio negativa, seu carentia omnis mali tam culpæ quam pœnæ, erit perpetua, sed etiam positiva sive corporis sive animæ perfectio quæ se habet per modum actus primi, durabit perpetuo eadem numero, et immutabilis in individuo, v. gr. gratia, lumen gloriæ, corporis incorruptibilitas, etc. Quæ autem se habet per modum actus secundi, si spectet intrinsece ad essentialem beatitudinem, durabit etiam perpetuo eadem numero, et immutabilis in individuo, uti dicitur : *Semper vident faciem Patris mei* (*Matth.* XVIII, 10). *Gaudium vestrum nemo tollet a vobis* (*Joan.* XVI, 22) ; si autem spectet ad beatitudinem accidentalem, v. gr. gaudium particulare aut alius ejusmodi actus, erit quidem perpetua quoad potestatem semper producendi istos actus, modo unum, modo alterum, quando voluerit beatus : sed non erit immutabilis in individuo, et eadem numero, quia beatus non necessitatur ad habendos semper eosdem numero actus gaudii, aut cogitationis circa bona creata ; sed potest ab uno ad alterum transire.

Dico 2 : Ista beatitudo natura sua est incorruptibilis ac perpetua non minus proprie ac vere quam cœli et anima nostra ; sed non essentialiter et intrinsece ut Deus. (D. Thomas, Cajetanus, etc.) Habet enim talem naturam, cui debetur perpetua conservatio seu duratio ; quia nec lumen gloriæ nec visio habet contrarium, neque principium intrinsecum creatum per quod possit corrumpi aut destrui. Lumen gloriæ a solo Deo, ut visio ab intellectu et lumine gloriæ, pendet, quæ de se perpetua sunt ; item gratia de se in statu perfecto est perpetua, seu inamissibilis, licet hic in statu imperfecto possit

moraliter destrui per peccatum. Denique forma supernaturalis, uti v. gr. unio hypostatica, potest esse incorruptibilis natura sua, et cui debeatur æterna conservatio.

Dico 3 : Ut Dei visio et amor possit denominare hominem simpliciter beatum, oportet ut hic et illa sit perpetuo duratura, alioqui non excluderetur anxietas et timor beatitudinem amittendi; et appetitus beatitudinis non est satiatus, nisi habeat potestatem illo perpetuo utendi, seque inseparabiliter conjungendi suo ultimo fini. Ad hoc autem necessaria est ex parte beati cognitio istius perpetuitatis, quæ versatur circa objectum creatum, nempe beatitudinem formalem, et indirecte tantum circa Deum, quatenus in eo cognoscitur libera voluntas conservandi semper homini istam formalem beatitudinem. Beatitudo ergo ad tempus tantum, non est vera beatitudo, utpote cui deest essentialis inamissibilitas aut perpetuitas.

DISPUTATIO DECIMA QUINTA.

Per duas sectiones.

De naturali beatitudine.

Dico 1 : Beatitudo formalis naturalis consistit in perfectissima naturali cum Deo conjunctione per intellectum et voluntatem, quantum naturaliter cognosci ex creaturis potest, id est naturali Dei perfectissima cognitione et amore super omnia. Sic videtur sensisse Aristoteles, dum ait eam consistere in perfectissima contemplatione substantiarum separatarum, seu naturæ divinæ tam speculativa quam practica, faciente hominem sapientem aut charum Deo : quia cognitio et amor sunt perfectissimæ hominis operationes, quibus fini suo ultimo conjungitur, præcipue tamen amor, si spectetur homo ut agens morale, contra vero cognitio, si spectetur ut ens physicum intellectuale ; sola enim naturalis Dei cognitio sine amore non facit beatum, alioqui dæmon qui habet perfectam Dei naturalem cognitionem, esset beatus. Hæc naturalis cognitio non est clara Dei visio, quæ secum necessario amorem infert, sed abstractiva, et ab amore separabilis.

Dico 2 : Supposito statu, in quo homo crearetur in puris naturalibus, et ordinatus tantum ad finem naturalem, adjutus solis naturalibus Dei auxiliis, tunc viribus naturæ posset et elicere actus, in quibus consistit naturalis beatitudo; et hanc consequi per media naturæ proportionata. Potest enim homo spectari vel in statu præsentis vitæ, vel in statu animæ separatæ, vel in alio in quo post primam separationem iterum anima foret corpori reunienda. In primo statu non obstantibus corporis incommodis et extrinsecis impedimentis, posset viribus naturæ elicere et naturalem Dei cognitionem, et naturalem ejus amorem super omnia, perseverando sine peccato in his actibus per brevius aut longius tempus usque ad mortem, et sic suam assequi beatitudinem naturalem; quamvis hoc in paucioribus hominibus contingeret, in nullis tamen deesset naturalis facultas, qua posset homo sic conditus aliqualem saltem in hac vita beatitudinem naturalem consequi, perficiendam post mortem. In secundo statu longe facilius per dictos actus, anima separata consequeretur beatitudinem naturalem, quamvis non undequaque perfectam ob carentiam corporis, cujus naturalem habet appetitum, ut totus homo beatificetur. Tertius status non videtur posse ad naturalem ordinem spectare, ac proinde relinquendus.

DISPUTATIO DECIMA SEXTA.

De appetitu beatitudinis.

SECT. I, II. *An homo appetitu innato appetat beatitudinem naturalem et supernaturalem.*

Dico 1 : Certum est hominem appetitu innato seu inclinatione naturali appetere beatitudinem naturalem in particulari, sicut omnes aliæ res. Inclinatur enim naturaliter ad suum actum connaturalem perfectissimum, seu beatitudinem formalem : ac proinde hic appetitus consistit tum in intellectu, qui inclinatur ad scientiam veri tanquam boni sibi convenientis, tum in voluntate, quæ immediate inclinatur ad amorem boni, et simul mediate ad actum intellectus seu cognitionem tanquam objectum sibi conveniens ; ac denique consistit in ipsa animæ substantia quæ est principale ac radicale istius appetitus principium.

Dico 2 : Homo appetitu innato etiam appetit naturalem beatitudinem in communi, maxime prout est omnium bonorum aggregatio : homo enim naturaliter appetit omnibus bonis sibi convenientibus abundare ; et licet appetitus naturæ tendat in rem determinatam et aliquo modo particularem ; tamen in illa re determinata includitur ratio communis, v. gr. beatitudinis constantis ex multis actibus, et ratione illius præcipue appetitur, adeoque tendit ad bonum commune ; deinde homo potest appetitu elicito naturaliter appetere beatitudinem naturalem in communi ; ergo et innato, quia elicitus fundatur in innato.

Dico 3 : Non est in homine appetitus innatus ad beatitudinem supernaturalem, id est ad videndum clare Deum prout est in se trinus et unus, auctor naturæ et gratiæ : ita Cajetanus, Medina, etc., contra Scotum, Durandum, Henricum, etc. Probatur : Quia nulla est in homine potentia naturalis ad efficiendam claram Dei visionem : non *activa*, quia licet intellectus per suam entitatem naturalem concurrat ad istam visionem, tamen concurrit ut elevatus. Alioqui aqua quæ per suam entitatem naturalem concurrit in baptismo ad effectionem gratiæ, diceretur habere potentiam et appetitum naturalem ad illam actionem et terminum supernaturales ; neque *passiva*, quia hæc non est naturalis, nisi ad actus naturales, ad perfectiones naturales, et ad agens naturale ; atque ita nec partialis naturalis nec totalis potentia est in homine ad beatitudinem supernaturalem, et consequenter nec ejus appetitus naturalis : sed sola est potentia obedientialis, quæ non sufficit ad appetitum natu-

ralem, utpote non distinctum a potentia seu capacitate naturali. Quod patet, quia licet natura humana habeat potentiam obedientialem ad unionem hypostaticam, et corpus humanum ad solis claritatem, non tamen dicuntur ad illa habere appetitum innatum : hic enim fundatur in potentia naturali. Sed in homine non est potentia naturalis ad beatitudinem supernaturalem ; ergo nec appetitus innatus.

Sect. III. *An homo appetitu elicito appetat beatitudinem naturalem et supernaturalem.*

Dico 1 : Homo appetitu elicito seu actu vitali ex cognitione orto potest appetere beatitudinem naturalem, tum in communi, quia proponitur ut summum et connaturale bonum sine ulla mali ratione, adeoque necessitans hominem saltem quoad speciem ad ipsius amorem, tum in particulari, quia est summa ejus perfectio, quam cum appetat appetitu innato, potest et illicito appetere, quin et quasi necessario, id est appetitu prorsus naturæ consentaneo.

Dico 2 : Homo non potest naturaliter habere appetitum elicitum absolutum et efficacem supernaturalis beatitudinis, quia non potest habere voluntatem efficacem consequendi istam beatitudinem per media naturalia ; potest tamen habere appetitum illius elicitum naturalem imperfectum, inefficacem, simplicis complacentiæ, et conditionatum, si nempe posset sic obtineri ista beatitudo : hic enim appetitus potest versari circa impossibilia, nec necessario aut proprie oritur ex appetitu innato ; et hic affectus potest esse tam in homine per fidem illuminato, quam in illuminato tantum per cognitionem naturalem, diverso tamen modo.

TRACTATUS SECUNDUS.

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO.

DISPUTATIO PRIMA.

De voluntario et libero, ac eorum differentia.

Sect. I. — *Quid sit voluntarium.*

Dico : Actio voluntaria, ait Aristoteles (*Ethic.* lib. III, c. 1), est « cujus principium est in agente sciente singula, in quibus est ipsa actio, » sive singula quæ eam circumstant ; hinc voluntarium stricte, sive quod fit a voluntate, est duplex : aliud *objective* estque actio quam voluntas vult ut objectum tantum, v. gr. occisio hominis ab alio facta, cui voluntas consentit tantum sine cooperatione, et illi dicitur voluntaria ab objecto volito : ideoque potius dicenda volita quam voluntaria; aliud *causaliter*, estque actio seu actus manans a voluntate tanquam a causa, vel *immediata*, uti est actus elicitus per se ipsum intrinsece volitus, virtuali et intrinseca reflexione in seipso contenta a quo et tanquam actione et tanquam qualitate constituitur immediate voluntas volens ; vel *mediata*, uti est actus imperatus, v. gr. datio eleemosynæ, qui mediante actu elicito procedit a voluntate imperante, seu potius qui immediate procedit ab actu elicito tanquam ejus et effectus et objectum, et cum illo constituens unum actum moralem : atque ita actus imperatus non tantum causaliter, sed etiam objective est voluntarius. Omnis autem voluntarii fons et origo est cognitio ; ideo dicitur in definitione *sciente singula* etc. Si aliqua unius actionis circumstantia non sit cognita, illa actio non erit voluntaria quoad illam circumstantiam, sed tantum quoad substantiam et alias circumstantias cognitas : hinc dividitur voluntarium in perfectum et imperfectum. Omne voluntarium debet esse a principio intrinseco, ut distinguatur a violento, quod est ab extrinseco.

Sect. II. *An in actibus humanis habeatur libertas excludens necessitatem.*

Cum varii sint circa hoc errores, de quibus alibi fusius agitur, hic tantum eos indicabo. Itaque :

1. Negat homini libertatem ob fatum, nempe ob causam extrinsecam, seu seriem causarum naturalium ac maxime cœlorum influxum, tollendo potentiam et providentiam divinam per inevitabilem hujus fati necessitatem, et fingendo cœlos posse influere in hominis intellectum et voluntatem. Ita olim Stoici et Priscillianistæ hæretici.

2. Tollit homini libertatem ob aliam causam extrinsecam, nempe ob Dei impulsum in voluntatem humanam, ut volunt Calvinus et alii hæretici, fingentes nostram voluntatem non posse libere operari ; quia eget divina motione illam determinante ad operandum, vel certe quia subjecta est dispositioni voluntatis divinæ, per quam ita sunt disposita omnia antequam fiant, ut non possint aliter fieri aut evenire, quasi repugnaret libere operari cum dependentia a prima causa ; et quamvis non neget posse Deum, si velit, concedere homini facultatem libere operandi, quam habet in actu primo, ut ea utatur in actu secundo, dando illi concursum accommodatum, tamen negant illam concessisse, sed revera determinare nostras voluntates ad omnes actus tam bonos quam malos, fortasse ad ostendendum suum absolutum dominium in nostras voluntates, et ad omnia quæ futura sunt inevitabiliter suo solo arbitrio disponenda independenter a nobis. Sed hæc omnia et divinæ bonitati, et rationi, et experientiæ, et Scripturis repugnant.

3. Tollit libertatem ob causam intrinsecam ex parte corporis, nempe ob appetitum sensitivum,

ita ut corpus passibile et fomiti inordinatisque appetitus sensitivi motibus aut affectibus subjectum, necessitatem voluntati imponat, nec relinquat illam libere operari. Sic videntur sentire hæretici recentiores, qui dicunt hominem per peccatum amisisse usum liberi arbitrii, quem in statu innocentiæ habebat, et factum peccati servum. Id non tantum Scripturæ repugnat, sed etiam experientia probat istos corporis motus non auferre usum rationis et liberi arbitrii.

4. Tollit homini libertatem ob causam intrinsecam ex parte ipsarum animæ potentiarum, quia hæ omnes, inquiunt, sunt determinatæ ad unum: v. g. intellectus applicato objecto et medio sufficiente, fert necessario judicium, et voluntas necessario sequitur intellectum recte judicantem; ergo non est libertas. Sed hoc negatur de voluntate. Quare:

Dico: De fide est in humanis actionibus haberi libertatem non tantum a coactione, sed etiam a necessitate, in qua includitur indifferentia, seu potestas agendi et non agendi, atque agendi hoc, vel illud contrarium. Probatur: 1° ex Scriptura: *Optio vobis datur; eligite quod placet* (*Josue* XXIV, 15). *Apposuit tibi aquam, et ignem, ad quod volueris porrige manum tuam* (*Eccli.* XV, 17). *Subter te erit appetitus tuus*, etc. (*Gen.* IV, 7). 2° Ex signis in Scriptura datis, quale est dominandi potestas: *Faciamus hominem*, etc., *ut præsit* (*Gen.* I, 26). Item peccandi potestas, requirens libertatem indifferentiæ; ac præcepta Dei, eamdem requirentia, uti et peccati punitio. 3° Ex Patribus, Clemente, Dionysio, Justino, Athanasio, etc. 4° Ex Ecclesiæ definitione in concilio Tridentino, sess. 6, et alibi. Hinc sequitur istam libere operandi facultatem esse homini intrinsecam et connaturalem, imo et inchoatam seu radicalem ad actus supernaturales; nec amissam fuisse per peccatum originale, ejusque usum nec per peccatum nec per gratiam impediri: quæcunque enim Dei gratia sit sive sufficiens sive efficax, relinquit libertatem.

Sect. III. — *Quid sit liberum et voluntarium perfectum; et quomodo inter se distinguantur.*

Dico 1: Liberum in actu primo est vis naturalis a voluntate indistincta, ex perfecta cognitione cum dominio, seu cum potestate suspendendi suum actum, etiam positis omnibus ad agendum requisitis; et in actu secundo est ipsum hujus potestatis exercitium, id est vel actus elicitus, vel imperatus qui est emanatio ab elicito, et ab eo informatur ut sit liber. Voluntarium vero perfectum in actu secundo, est actus qui procedit ex perfecta cognitione ac vitali impulsu per seipsum volito; ac proinde minus dicit quam liberum: non enim dicit potestatem suspendendi suum actum, seu agendi et non agendi positis omnibus requisitis. Hinc

Dico 2: Omne liberum est voluntarium perfectum, sed non contra. Actus enim liber debet a voluntate necessario procedere actu per se ipsum volito et cum perfecta cognitione; adeoque essentialiter est voluntarius. Voluntarius autem perfectus potest procedere a voluntate sine potestate suspendendi suum actum, et sic non esse liber: ut patet in amore beatifico, et in productione Spiritus sancti, quæ est maxime voluntaria, non tamen libera, nempe libertate indifferentiæ seu a necessitate de qua agitur. Varia enim est libertas: alia a servitute, alia a coactione; seu voluntas spontanea tantum, alia ab obligatione legis, vel libertas legis suavis: alia a captivitate corporis mortalis et a fomite exsistens in statu innocentiæ, de quibus hic non agitur. Denique

Dico 3: Actus liber supra actum voluntarium perfectum nil aliud addit nisi respectum intrinsecum ad potentiam elicientem actum cum potestate non eliciendi, aut eliciendi contrarium: ita ut si Deo potentiam necessitante fieret iste actus ex libero necessarius, mutaretur iste respectus seu ista dependentia actus a voluntate taliter agente aut influente, quamvis physice maneret eadem actus entitas; esse enim morale actus nil addit supra esse ejus physicum, nisi istam habitudinem ac denominationem quam habet a potentia. Unde actio voluntaria sæpe vocatur libera, et contra; utpote utraque orta ex eadem radice, nempe ex perfecta cognitione intellectuali.

Sect. IV. — *Quotuplex voluntarium.*

Respondeo: Voluntarium dividitur: 1. In voluntarium objective seu concomitanter, et in voluntarium active seu causaliter; item in voluntarium elicitum et imperatum: de quibus in sect. 1.

2. In voluutarium perfectum, de quo supra; et imperfectum, quod non tantum provenire potest ex cognitione sensitiva aut appetitu sensitivo, sed etiam ex imperfecta rationis advertentia et intellectus cognitione.

3. In voluntarium in se, quod intenditur per actum immediate ad ipsum terminatum: et voluntarium in alio, quod intenditur per actum immediate terminatum ad id, in quo virtualiter aut moraliter contineri censetur, v. gr. dum quis vult comedere cibum noxium, in quo virtualiter morbus continetur, adeoque in istius cibi comestione voluntarius. Ad hoc voluntarium requiritur ex parte intellectus ut sit prævisum aut saltem vincibiliter ignoratum, et ex parte voluntatis, ut volendo unum directe, aliud vel per se sequatur ex priori ob mutuam utriusque connexionem, vel si non sequatur per se, sed tantum ex circumstantiis hic et nunc occurrentibus, sit obligatio ob aliquod præceptum vitandi illud quod directe intenditur, ne aliud sequatur ex illo directe volito. Quia tunc ista obligatio efficit ut effectus per accidens secutus, sit unum moraliter cum eo quod directe intenditur. Unde rursus dividitur:

4. In voluntarium directum, in quod directe tendit voluntas per actum suum; et indirectum, quod

moraliter velle censetur voluntas per alium actum seu proprie actus omissionem : Pro quo

Sect. V, VI. — *De voluntario indirecto ; et de subjecto cujusvis voluntarii.*

Dico 1 : Potest dari aliquando voluntarium indirectum sine actu per solam liberam actus suspensionem (D. Thomas, etc.). Quia voluntas libera habet potestatem agendi et non agendi, ac proinde cognito objecto non necessitante, potest non agere ; ergo ista actus carentia, utpote libera et orta ex cognitione, est voluntaria : omne enim liberum est voluntarium. Ideo requiritur ex parte intellectus advertentia, seu aliqua cognitio. Attamen

Dico 2 : Ut ista omissio seu actus eliciti carentia sit indirecte in se et per se voluntaria, non requiritur necessario præceptum, sed sufficit ut homo sciens et videns pro sua libertate non eliciat actum : quia talis suspensio actus nec est necessaria, nec coacta, nec est ab extrinseco, sed juxta suum exsistendi modum est ab intrinseco seu a voluntate cum cognitione ; ergo voluntaria indirecte. Præceptum enim non causat aliquam connexionem inter actus suspensionem et voluntatem, sed tantum facit illam suspensionem esse prohibitam ; ergo secluso præcepto est per se voluntaria : quia voluntarium non consistit in hoc quod sit contra vel juxta præceptum, sed quod sit a voluntate cum cognitione. Idemque est de omissione actus imperati, quæ immediate sequitur ex omissione actus eliciti : imo et de omni effectu, qui per se ac simpliciter sequitur ex priore omissione actus tam imperati quam eliciti. Si autem sequatur tantum per accidens, non erit indirecte voluntarius, nisi præceptum interveniat : quia quando intervenit præceptum aut obligatio, tunc effectus prohibitus pertinet ad voluntatem ut causam moralem et censetur cum ipsa omissione unum quid morale efficere ; ideoque si omissio est voluntaria, etiam effectus inde secutus est in illa indirecte voluntarius.]

Nota : Omne liberum indirectum est voluntarium indirectum ; et contra. Quia quodvis liberum includit voluntarium seu essentialiter procedit a voluntate cum cognitione ; et omne voluntarium indirectum procedit a voluntate indifferente seu suspendente libere suum actum positis omnibus requisitis ad agendum. Imo est quoddam actuale liberæ voluntatis exercitium ; et in hoc differt a voluntario directo.

Dico 3 : Subjectum voluntarii est triplex : 1° Est remotum, quod est suppositum, idemque causa efficiens remota. Voluntarium perfectum seu ex perfecta cognitione ortum, ac voluntarium indirectum, et voluntarium in alio, in solis suppositis rationalibus reperiuntur ; reliqua omnia voluntaria, de quibus, sect. 4, et in rationalibus et irrationalibus suppositis viventibus possunt esse : quia ista tria priora requirunt intellectum aut liberum arbitrium ; hæc, non. 2° Propinquius, quod est potentia appetitiva ; sensitiva quidem in brutis, rationalis in hominibus ; eademque potentia, est causa efficiens immediata vel mediata. 3° Est proximum et immediatum, quod est ipse actus elicitus vel a voluntate in homine, vel ab appetitu sensitivo in brutis ; idemque actus, formalis causa voluntarii.

DISPUTATIO SECUNDA.

De involuntario, violento et coacto.

Sect. I. — *Quomodo involuntarium simpliciter distinguatur a violento ac coacto ; et quotuplex.*

Dico 1 : Non agitur hic de involuntario improprio, tum *negative*, quod in subjecto voluntarii incapaci, tum *privative*, quod in subjecto capaci dicit negationem voluntarii, sed de involuntario *contrarie*, seu proprio ac simpliciter : estque id quod fit contra actum elicitum voluntatis et positivum affectum, non tantum simplicem seu nolleitatem, sed de se efficacem ad impediendum motum contrarium, quantum est ex parte operantis. Violentum autem est id quod fit ab extrinseco principio contra appetitum, vel naturalem, vel elicitum efficacem, sive resistente omnino passo. Denique coactum, est id quod fit contra appetitum elicitum tantum, de se tamen efficacem : ideo non reperitur proprie in rebus inanimatis, quæ non dicuntur cogi, sed violentiam pati. Ex his patet istorum trium differentia.

Dico 2 : Involuntarium, aliud perfectum, aliud imperfectum, ut supra de voluntario ; item aliud objectivum, et aliud per aliud. Non autem datur involuntarium causale et per se, seu intrinsece. Nolitio enim quæ intrinsece a voluntate elicitur, non est involuntaria, sed ejus objectum per denominationem extrinsecam est involuntarium. Hinc nec datur involuntarium in se, sed tantum in alio, quando nempe effectus continetur in causa involuntaria ; vel contra. Denique datur involuntarium directum, ut patet ; sed non indirectum per negationem actus.

Sect. II, III. — *Quid possit dici violentum, et an possit Deus rebus creatis violentiam inferre.*

Dico 1 : Quamvis certum sit actionem posse esse violentam passo, utpote suo appetitui repugnantem et ab intrinseco illatam, tamen utrum actio, ut actio est, possit esse violenta ipsi agenti, v. gr. actio qua quis efficit aliquid repugnans suæ inclinationi, videtur probabilius non posse esse ; quia non est ab intrinseco, sed ab interna agentis virtute ; et agens ut agens non patitur violentiam : imo nec ipsa actionis carentia videtur esse violenta, quia non est contra inclinationem non agere, dum non adsunt omnia requisita ad agendum.

Dico 2 : Dum Deus positive privat creaturam naturali perfectione illi debita, eodem modo quo posset ab agente creato naturaliter privari, v. gr. movendo lapidem sursum, immediate aquam per se calefaciendo, etc., facit illi violentiam ; quia privatur sua perfectione contra appetitum naturalem, qui non manet expletus. Nec iste appetitus repugnans Dei motioni, est inordinatus, quia illi est essentialis et naturæ conformis : ibi autem Deus agit non proprie ut auctor ipsius naturæ, sed ut habens potestatem

immutandi suam creaturam supra ipsius naturam. Si spectetur tamen universalis ordo totius mundi ac naturæ, a Deo intentus, ista aquæ motio non erit violentia, sed naturalis, utpote necessaria ad conservandum debitum naturæ ordinem. Et sic auctores inter se contrarii conciliantur. Dum autem Deus movet creaturam ad formam supernaturalem, v. gr. infundendo gratiam, scientiam etc., tunc non infert illi violentiam, quia non agit in illam contra naturæ appetitum, sed supra illam; et talis forma est naturæ perfectiva.

Sect. IV, V. — *An Deus possit voluntati creatæ secundum se et in se necessitatem vel violentiam aut coactionem inferre.*

Dico 1 : *Quoad habitus.* Deus potest ex se illos infundere, et voluntatem necessitare ad eos recipiendos : non tamen per actionem violentam ; quia habitus vel est supernaturalis, et hic licet non sit ex appetitu naturali, non est tamen contra illum, estque magna naturæ perfectio : vel est naturalis, per accidens infusus, utique bonus, aut saltem indifferens, adeoque juxta capacitatem et appetitum naturalem; unde non est violentia.

Dico 2 : *Quoad actus.* Deus potest absolute necessitare voluntatem ad operandum tali necessitate, ut tollat ei in actu libertatem ; seu potest se solo efficere in voluntate actum aut quem necessario recipiat, aut ad quem necessario concurrat; vel efficere, ut intellectus unicam boni et mali rationem in objecto animadvertat, qua necessario moveat voluntatem ad agendum; vel necessitare voluntatem ad unum actum subtrahendo suum concursum ad quemvis alium actum, seu absolute et efficaciter volendo ut voluntas creata hic et nunc efficiat hunc numero actum, et denegando concursum ad quemvis alium actum. Sed nota, dum sic Deus infert voluntati necessitatem, non inferre ei proprie violentiam, quia actus ille necessarius est a principio intrinseco, nempe voluntate et ejus appetitui naturali etiam passivo quasi connaturalis, utpote appetitio boni vel fuga mali; pendetque a principio intrinseco seu voluntate. Ergo non potest dici violentus.

Dico 3 : *Quoad privationem* habitus vel actus. Deus potest utpote omnipotens necessitare voluntatem ad carendum, tum *habitu*, vel eum non infundendo vel non conservando vel non concurrendo cum actu ut fiat, tum *actu*, vel suspendendo suum concursum, vel impediendo cognitionem, etc., atque ita voluntati aliquam violentiam inferre : quia sic privat voluntatem intrinseca et connaturali perfectione, ad quam habet naturalem capacitatem et propensionem; atque ita ista privatio est violenta, quia fit ab extrinseco, non consentiente neque cooperante passo.

Dico 4 : *Quoad coactionem* certum est Deum cogere posse voluntatem ad recipiendum invite ac coacte quemcunque habitum cujus est capax, atque eodem modo illam privare omni habitu aut actu, etiam quem antea habebat, vel subtrahendo concursum, vel ponendo extrinseca alia impedimenta. Si autem tantum efficiat ut voluntas, relicto actu quem prius habebat, absolute alium contrarium efficiat, tunc ista privatio actus contrarii non videtur esse coacta, utpote a principio intrinseco, sicut actus. Unde probabilius dico voluntatem non posse cogi simpliciter ad actum ab ipsa elicitum : ita D. Thomas, etc. ; quia actus a voluntate elicitus per se ipsum et intrinsece est voluntarius essentialiter, ac necessario a voluntate : ergo non potest simpliciter esse involuntarius; multo minus coactus : coactio enim ac violentia requirunt principium extrinsecum. Negandum est quod sit possibile simul esse in voluntate volitionem et nolitionem absolutam.

Sect. VI. — *De coactione potentiarum quæ subduntur imperio voluntatis.*

Dico 1 : Actiones, seu actus potentiarum voluntati subditarum, v. gr. visio, auditio, etc., sive actus potentiæ visivæ, auditivæ, etc., respectu voluntatis adeoque et respectu hominis possunt esse absolute et simpliciter coactæ; id est, isti actus, qui ex se apti sunt a voluntate imperari, possunt ipsa absolute renuente fieri in homine ac proinde coacte. Ili autem actus non sunt coacti quatenus sunt actiones istarum potentiarum, sed quatenus passiones, aut saltem actiones passionis præcedentis : quia sic sunt a principio extrinseco, vim passo non conferente, nec consentiente, v. gr. coacta pedis motio ad incedendum. Unde

Dico 2 : Actus inferiorum potentiarum, quia respectu hominis aut voluntatis dicuntur coacti, respectu ipsarum potentiarum quatenus agentium, non sunt coacti nec proprie violenti; quia sic sunt a principio intrinseco, v. gr. visio a potentia visiva, et conformes illarum appetitui naturali. Demum non videtur dari coactio ad actiones mere naturales, aut impossibiles, v. gr. ad nutritionem, ad non volendum, etc.

DISPUTATIO TERTIA.

De voluntario misto cum involuntario ob metum, vel concupiscentiam.

Sect. I, II. — *An quæ ex metu fiunt, sint voluntaria simpliciter et involuntaria secundum quid, ratione ipsius metus.*

Dico 1 : Ea quæ fiunt ex metu, sunt simpliciter voluntaria, id est volita per actum absolutum et efficacem voluntatis, et si simul habeatur quædam imperfecta velleitas admista aliquo modo contraria; quia ista actio hic et nunc est a principio intrinseco cum cognitione, seu a voluntate eam eligente et exercente, quamvis respectu objecti non sit voluntaria : et unumquodque est tale, quale est in actu. Actus autem est volitus; ergo voluntarius.

Dico 2 : Ea quæ fiunt ex metu, sunt ratione ipsius metus simpliciter voluntaria ; id est, ipse metus inducit ad volendum aut faciendum aliquid hic et nunc in his circumstantiis, estque causa talis voluntarii simpliciter; hocque voluntarium, si sit legis transgressio, erit peccatum, nisi in talibus circumstantiis, v. gr. mortis, infamiæ, etc., cesset le-

gis obligatio, et erunt validi contractus, nisi jus positivum aut naturale eos tunc invalidet. Dixi *ex metu*, non *cum metu*, quia dum quis operatur cum metu, v. gr. Christus iens ad mortem, tunc metus non causat, sed comitatur contrarium. Attamen

Dico 3 : Metus causat involuntarium secundum quid; id est, non causat nolleitatem conditionatam seu simplicem voluntatis affectum, a quo actio dicitur involuntaria secundum quid, sed sua vi vincit istum affectum, et illo victo inducit voluntatem ad volendam absolute istam actionem quæ ex metu fit, non obstante simplici affectu contrario, quo voluntas volet eam exercere : quia idem motivum seu metus non potest simul inducere ad volendam et nolendam eamdem actionem, et sic potest haberi ex metu gehennæ, voluntas observandi præcepti sine nolleitate observandi, aut sine voluntate non observandi si non esset gehenna, etc.

Sect. III, IV. — *An concupiscentia augeat voluntarium, et simul aliquo modo causet involuntarium.*

Nota 1 : Concupiscentia seu appetitus sensitivus est duplex : antecedens et consequens. Concupiscentia *antecedens* ordine causalitatis antecedit voluntatis consensum, et illam trahit ad consensum, v. gr. dum viso objecto exsurgit motus concupiscentiæ in appetitu sensitivo, et invitat voluntatem ad similem actum. *Consequens* autem ordine causalitatis sequitur voluntatis actum excitantem in appetitu sensitivo talem effectum, v. gr. dum Christus suas propassiones excitabat.

Nota 2 : Voluntarium in propensione, liberum in indifferentia consistit. Nunc

Dico 1 : Concupiscentia consequens, proprie nec auget nec minuit tam voluntarium quam liberum; est enim effectus, non causa. Sed concupiscentia antecedens minuit liberum, quia trahendo voluntatem ad sibi consentiendum, et efficiendo ut objectum pulchrius, vel facilius, aut suavius appareat, minuit ejus indifferentiam ; auget autem intrinsece seu intensive voluntarium, quamvis ejus perfectionem extrinsecam ob diminutionem libertatis aliquo modo imminuat. Quia si simplex concupiscentia causet voluntarium, quanto magis vehementior, illud efficiendo ut voluntas majori conatu et intensiori affectu tendat in objectum, minuit quidem peccatum, sed ob diminutionem liberi, non voluntarii. Consuetudo autem aut habitus per illam contractus non minuit peccatum, quia non minuit liberum, et auget voluntarium, nisi dum quis fortiter conatur istam consuetudinem tollere. Item gratia per se loquendo auget voluntarium et interdum minuit liberum, non tamen semper. Denique affectus voluntatis erga unam rem, inducendo eam propensius ad alium affectum, potest etiam dici augere voluntarium, sed non diminuere liberum.

Dico 2 : Quamvis concupiscentia antecedens non causet proprie involuntarium, tamen in iis quæ fiunt ex concupiscentia, immiscetur interdum aliquid involuntarii secundum quid : v. gr. dum concupiscentia trahit voluntatem ad volendum turpe, voluntas aliquo modo repugnat per affectum simplicem ad honestatem, sed hoc involuntarium seu voluntatis repugnantia non est fundata in concupiscentia, sicut fundatur in ipso metu, dum aliquid fit ex metu, est enim illi extrinseca, utpote maxime voluntariæ et ex se propensæ erga tale bonum objectum; metui autem est intrinseca, utpote qui quamdam voluntati erga tale objectum mali aversionem affert.

DISPUTATIO QUARTA.

De ignorantia causante voluntarium vel involuntarium.

Sect. I. — *Quotuplex ignorantia.*

Dico 1 : Est ignorantia *antecedens*, *concomitans*, *consequens* respectu vel effectus ex ignorantia facti, vel ipsius tam directæ quam indirectæ voluntatis ignorandi, quæ per duas solas ignorantias sic potest explicari : una quæ est causa actus ex ignorantia facti removendo prohibens, seu tollendo scientiam, quæ si adesset, non fieret actus, nisi voluntas præsens mutaretur ; altera quæ non est causa actus, sed solummodo actum comitatur, non tollendo scientiam, quæ illum impediret. Quare *antecedens* ignorantia antecedit voluntatem tam ignorandi quam operandi rem ex ignorantia factam ; *consequens* subsequitur aliquam saltem voluntatem ignorandi ; *concomitans* comitatur aliquam saltem voluntatem operandi, sive antecedat sive sequatur voluntatem ignorandi. Hinc

2. Alia *involuntaria*, quando homo nullo modo est sibi causa ignorantiæ utpote quæ illi casu obvenit ; alia *voluntaria*, quando homo est sibi causa suæ ignorantiæ per suam electionem.

3. Alia *culpabilis*, quæ est voluntaria et privans hominem scientia præcepti quod debet scire, vel alicujus actionis, v. gr. jaculationis in agro, quam vult facere ; alia *inculpabilis* quæ est omnino involuntaria, et privans hominem scientia nec propter se nec propter actionem præcepta.

4. Alia *affectata* quæ est directe voluntaria, nolendo inquirere de eo quod sciendum est ; alia *negligens* quæ est indirecte voluntaria, negligendo scire : estque *supina* vel crassa.

5. Alia *invincibilis*, dum homo voluntarie nil facere omittit eorum quæ potest et debet facere ad eam expellendam, et non potest expellere, v. gr. dum homini nunquam venit in mentem se teneri ad id sciendum vel inquirendum, aut ad utendum tali medio pro acquirenda scientia, v. gr. ad non jurandum pro acquirenda divina illustratione ; item dum homo dubitans se aliquid ignorare, adhibet omnem debitam moraliter diligentiam ut expellat suam ignorantiam et non potest. Alia *vincibilis*, dum homo potest et debet prædicto modo scire aut inquirere, et tamen debitam diligentiam non adhibet ad sciendum aut inquirendum.

6. Alia ignorantia *juris* tam positivi divini et humani, quam naturalis : quod jus naturale interdum

invincibiliter potest ignorari; alia *facti*, v. gr. alicujus actionis, circumstantiæ, effectus.

7. Alia habitualis, alia actualis, seu actualis inadvertentia. Alia *negationis* seu carentia scientiæ moraliter debitæ; alia *pravæ dispositionis*, seu conscientia erronea.

Sect. II. — *An ignorantia causet voluntarium, aut involuntarium.*

Dico 1 : Ignorantia potest causare per accidens directe voluntarium circa objectum materiale prout est aliunde cognitum, v. gr. actum voluntarium comedendi carnes die vetito removendo scientiam, quæ si adesset, seu si homo sciret, non comederet. Item respectu rei ignoratæ, quævis ignorantia causat involuntarium privative directum et in se; non potest enim voluntas ferri in rem ignoratam aut non cognitam.

Dico 2 : Ignorantia antecedens respectu actus aut effectus quatenus ignoratus est, causat simpliciter involuntarium, aut excusat a culpa, v. gr. Jacob accedentem ad Liam quam putabat suam uxorem, excusabat a culpa.

Dico 3 : Ignorantia concomitans, si sit omnino involuntaria, facit actum ignoratum prorsus involuntarium privative et excusat a culpa; v. gr. dum quis emittit sagittam ut occidat feram facta prius sufficienti diligentia ad non occidendum hominem, et non obstante hac diligentia occidit inimicum suum, quem libenter occidisset, si scivisset ibi adesse : ista inimici occisio est involuntaria et carens culpa, quia procedit a voluntate habente ignorantiam concomitantem. Imo quamvis ille sagittarius haberet hunc affectum simplicem : Si adesset ibi inimicus, eum occiderem : peccaret quidem interno homicidii affectu; sed occisio non procedit ab illo inefficaci affectu, procedit enim absolute et active ab efficaci voluntatis actu quem ignorantia comitatur, ideoque involuntario : ab isto inefficaci affectu est tantum volita objective, non operative. Si vero jacularetur cum hoc actu : *Quamvis ibi forte adsit inimicus*, tunc occisio procederet ex scientia communi, et voluntaria foret : non autem ex ignorantia concomitante, post adhibitam etiam sufficientem diligentiam.

Dico 4 : Ignorantia simpliciter voluntaria reddit voluntarium actum aut effectum subsecutum, sive sit consequens, sive concomitans ignorantia : si consequens, est causa istius actus vel effectus. Ergo erit voluntarius, saltem indirecte et in causa; adeoque si ignorantia sit mortaliter aut venialiter peccaminosa, sic erit et actus aut effectus ex illo secutus. Concomitans autem spectans ad dictum actum aut effectum, licet non sit ejus causa, est tamen conditio sufficiens ut ille sit voluntarius indirecte, quatenus homo tenetur et potest illum vitare expellendo ignorantiam, et manente ignorantia non vitat : v. gr. occisionem hominis in venatione quæ censetur volita in priori venandi actu imprudenter facto, adeoque voluntaria indirecte. Denique prout ignorantia est major, vel minor, v. gr. affectata, crassa, negligens, etc., auget vel minuit voluntarium.

Sect. III. — *An actualis inconsideratio faciat actum non voluntarium quoad conditionem ignoratam.*

Nota 1 : Actus aut effectus dupliciter potest denominari voluntarius, vel ab actu præterito, vel ab actu præsenti; v. gr. actus in ebrietate factus aliam habet denominationem voluntarii a voluntate præcedente, et aliam a voluntate præsente actualiter. Hic non agitur de voluntario per denominationem ab actu præterito, sed de actuali voluntario; et quæritur an istud actuale voluntarium, perfectum nempe, possit stante actuali inconsideratione durare per præsentem et actualem voluntatem.

Nota 2 : Duplex est inconsideratio seu inadvertentia : alia involuntaria, seu naturalis oblivio, dum objectum considerandum nullo modo se offert, neque in se neque in alio, quod ejus cognitionem possit excitare; alia voluntaria, dum ipsa voluntas sponte non applicat intellectum ad considerandum. His positis,

Dico 1 : Inconsideratio involuntaria causat actum non voluntarium quoad conditionem non consideratam, ita ut, licet actus ille sit malus, si tamen malitia ejus involuntarie non advertitur, excuset hominem ab illa. Quia nec directe nec indirecte est volita sive voluntaria, cum desit actualis cognitio.

Dico 2 : Inconsideratio actualiter voluntaria non reddit actum omnino involuntarium quoad conditionem seu circumstantiam non consideratam, adeoque nec hominem excusat a culpa, quia quando causa est voluntaria, ejus effectus non est involuntarius. Sed ista inconsideratio est causa effectus, aut æquivalens; ergo, etc. : alioqui moralis malitia actus non esset voluntaria, nisi dum quis consideraret actu illum actum quatenus est offensa Dei; nec essent peccata venialia ex subreptione aut inconsideratione. Jam vero ut discernas utrum inconsideratio sit voluntaria, necne, hæc regula generalis potest adhiberi : Quotiescunque intellectus est ita dispositus circa objectum aut objecti conditionem, ut non possit voluntas eum applicare ad considerandum actualiter istud objectum aut objecti conditionem, tunc illius inconsideratio est omnino involuntaria, adeoque reddit actum aut actus conditionem involuntariam. Hinc sequitur, si contingat intellectum nil actu considerare, nihil tunc voluntarium directum aut indirectum esse posse; imo quamvis intellectus aliquid actu consideraret, si res ipsa cogitata aut ejus consideratio non sit sufficiens ad excitandam voluntatem ut possit applicare intellectum ad alterius rei considerationem, hæc alterius rei inconsideratio si sit prorsus separata ab alia actuali consideratione, non erit etiam voluntaria. Contra vero inconsideratio aut ejus effectus erit voluntarius, vel in se directe, quando intellectus inanimadvertens reflectit esse ulterius inqui-

rendum de tali re, et voluntas absque ulteriori inquisitione aut consideratione agit, vel in se indirecte, quando posita eadem intellectus reflectione, voluntas non agit, vel in *alio directe* aut *indirecte* per actum aut carentiam actus, collatione quadam rei faciendæ quasi imperceptibili.

DISPUTATIO QUINTA.

De circumstantiis humanorum actuum.

Sect. I. — *An sint internæ et externæ actus humani circumstantiæ.*

Dico 1 : Ad substantiam actus moralis, certum est per se requiri causas, quæ possunt ad quatuor causarum genera revocari : ad efficientem, v. gr. operans, ejus voluntas, intellectus, etc.; ad finalem, v. gr. honestas eleemosynæ; ad materialem, nempe materia circa quam actus versatur, v. gr. hic cibus, potus, etc.; ad formalem, v. gr. motivum formale, etc.

Dico 2 : In his quatuor causis possunt spectari quædam conditiones, quæ licet actionibus hominum prout sunt physicæ, sint accidentales, tamen sunt illis essentiales prout sunt morales actiones, v. gr. libertas ex parte causæ efficientis : honestas, vel turpitudo ex parte causæ finalis · consanguinitas ex parte causæ materialis : odium, vel amor, percussio letifera, vel levis, ex parte causæ formalis. Insuper :

Dico 3 : In his quatuor causis possunt intervenire conditiones seu circumstantiæ, quæ sint etiam accidentales actibus hominum prout sunt morales, sive in ratione boni aut mali moralis. Sunt enim conditiones quæ illos accidentaliter interdum augent aut perficiunt, interdum minuunt, v. gr. qualitas personæ operantis, materia gravis aut levis, intensio aut remissio actus, etc. Hinc sequitur : 1° Aliquas circumstantias posse esse accidentales actui humano non tantum in esse naturæ, seu etiam in esse moris, contra Durandum et Navarum, qui videntur hoc secundum negare. 2° Item posse esse accidentales non tantum actui externo, v. gr. ob locum, tempus, etc., sed etiam interno, v. gr. ob personam operantis, intentionem actus, etc. : contra Gabrielem et Ockam, volentes unicum et simplicem voluntatis actum esse internum, et semper essentialem. 3° Non tantum circumstantias quæ augent actum in eadem specie, sed etiam quæ actui addunt novam speciem, v. gr. furto speciem sacrilegii, esse accidentales, quia non mutant aut tollunt prioris actus speciem essentialem, v. gr. furti; sed ei aliam addunt, v. gr. sacrilegii. Unde sunt *accidentales*, v. gr. respectu furti, quamvis sint essentiales respectu speciei additæ, v. gr. sacrilegii.

Sect. II, III. — *Quot sunt circumstantiæ actuum humanorum, et quando eos afficiunt.*

Dico 1 : Juxta Damascenum hi octo enumerantur : quis, quem (id est circa quam personam), quid, quomodo, quo, quare, ubi, quando. Aristoteles sex tantum enumerat omittendo tempus et locum; Cicero, septem, omittendo circumstantiam *circa quid :* sed istæ circumstantiæ omissæ sub aliis comprehenduntur; imo omnes possunt ad tres reduci, nempe ad *quid*, *quomodo* vel *quis*, *quando*.

Dico 2 : Ut aliqua circumstantia possit afficere actum humanum, debet habere respectu istius actus majorem vel minorem conformitatem aut deformitatem cum recta ratione, v. gr. circumstantia loci sacri, proprii parentis, etc. Alioqui non eum afficit, v. gr. homicidium factum in ista vel illa domo privata. Et hinc fit ut circumstantiæ aliæ sint augentes, aliæ aggravantes, aliæ mutantes speciem.

Dico 3 : Ut circumstantia ad moralem actus honestatem vel turpitudinem ex parte operantis aliquid conferat, debet esse aliquo modo voluntaria, ac proinde cognita directe vel indirecte.

DISPUTATIO SEXTA.

De primo volendi actu et intentione.

Sect. I, II, III. — *Quid actus primus volendi, et intentio, et circa quid versentur.*

Dico 1 : Primus volendi actus seu voluntas, est simplex ejus affectus erga objectum tanquam per se amabile, abstrahendo a mediis; intentio, est voluntaria, et libera voluntatis in idem objectum seu finem tendentia, illud investigando per media. Et sic illa voluntas vix ab amore distinguitur, et intentio a desiderio. Unde

Dico 2 : Voluntas ut voluntas, versatur tantum circa finem, et non circa media; intentio autem vel virtualiter vel expresse versatur circa media in communi, illa appetendo : non tamen quatenus est intentio, potest esse volitio alicujus medii particularis, ut medium est, quia intentio ut sic, antecedit consilium; consilium electionem. Volitio autem medii particularis supponit electionem et consilium.

Dico 3 : Ante finem acquisitum, sive hic sit particularis, sive ultimus, ejus voluntas semper manet libera quoad exercitium et etiam quoad speciem : item libera post acquisitum finem; fine autem ultimo supernaturali cœlestis gloriæ acquisito jam non manet libera, secus, acquisito supernaturali inchoato, aut naturali. Actus vero intentionis nunquam est necessarius simpliciter, quia semper est ante finis consecutionem, ante quam voluntas est semper libera.

Sect. IV, V, VI, VII. — *De cognitione requisita ad primum volendi actum, et de hujus actus causa.*

Dico 1 : Requiritur prævia cognitio ad primum volendi actum, contra Gregorium. Actus enim voluntatis non potest ferri in incognitum. Ista prævia cognitio non fit a voluntate intellectum applicante sed vel a Deo, vel a causa extrinseca movente. Inde probabilius est voluntatem non posse durare in actuali amore, nisi etiam duret intellectus in actuali cognitione, quia objectum non foret convenienter applicatum.

Dico 2 : Sola phantasiæ cognitio non sufficit ad

dictum actum volendi, sed requiritur cognitio intellectus, quæ sit non tantum judicium speculativum, sed etiam practicum, quo applicetur voluntas non ad speculandam solam objecti bonitatem, sed etiam ad reipsa amandam. Attamen

Dico 3 : Sola voluntas efficit suum actum : nec effective aut objectum aut ejus cognitio ad eum concurrit, nec quoad exercitium istius actus, effective movetur ab intellectu, sed voluntas ipsa et physice et moraliter se movet atque applicat ad istum primum actum, quem habet circa finem, utpote libere eum efficiens præcognita finis bonitate. Quinimo voluntas a nulla causa extrinseca creata potest directe, seu nulla re sensibili mediante, moveri ad exercitium actus. Solus Deus potest illam sic movere, vel per illuminationem ex parte intellectus, et inspirationem ex parte voluntatis, infundendo habitum, vel alio modo.

DISPUTATIO SEPTIMA.

De finis acquisiti fruitione, per tres sectiones.

Dico 1 : Fruitio, quæ ex amore, possessione et gaudio constituitur (quamvis præcipue in gaudio boni possessi consistat), effective a voluntate producitur. Unde perfecta fruitio est in voluntate; in appetitu sensitivo est tantum imperfecta. Hæc fruitio sive gaudium, non tantum versatur circa finem ultimum consecutum, sed etiam circa proximum, imo et circa media ut sunt ad finem, seu ut ad eum assequendum perducunt. *Perfecti* gaudii objectum est beatitudo cœlestis tam formalis quam objectiva per modum unius; *imperfecti*, est quælibet alia beatitudo assecuta, vel jamjam certo assequenda.

Dico 2 : Gaudium seu fruitio differt ab amore et desiderio, ut patet ex eorum definitionibus. Et sunt actus separabiles ; ac gaudium est effectus amoris : unde videtur amor gaudio perfectior.

DISPUTATIO OCTAVA.

De electione et consensu.

Sect. I, II, III. — *Quomodo electio et consensus inter se, atque ab intentione finis distinguantur.*

Dico 1 : Electio est actus voluntatis qui dirigitur ab intellectu : seu est volitio efficax rei particularis, quæ non propter se, sed propter aliud amatur. Unde ejus objectum est aliquod particulare medium ut medium est, seu ut est homini utile, et debet esse aliquid quod a nobis fieri potest. Hic non agitur de electione talis vel talis finis, sed de electione unius propter aliud.

Dico 2 : Consensus est actus voluntatis assentientis intellectui circa media proposita et judicata esse convenientia; unde loquendo de absoluto voluntatis actu circa unum medium particulare, consensus et electio videntur tantum ratione diversorum respectuum distingui : nempe quatenus voluntas vult id quod intellectus judicat esse utile dicitur consensus, quatenus illud præfert vel aliis mediis utilibus, vel aliis rebus non ad finem conducentibus, dicitur electio; atque ita unus et idem actus realiter.

Dico 3 : Electio et intentio in hoc differunt, quod intentio ordinarie versetur circa media in communi, et electio circa medium particulare, ut sic. Hinc per electionem, ut electio est, quamvis semper sit aliquo modo finis volitus, non tamen semper est formaliter amatus, intellectu tantum virtualiter finem repræsentante ; verum potest etiam formaliter et expresse per electionem, ut electio est, finis amari tanquam objectum *quo*, sive tanquam rationem volendi medium, si intellectus actu cogitet de fine. Si autem voluntas, ut fit aliquando, amet et finem et medium tanquam objectum *quod*, sive amet utrumque per modum unius, tunc unum solummodo habet actum, qui vere est et intentio et electio simul ; sicut actus charitatis, qui simul tendit in Deum et in proximum propter Deum, est idem actus realiter, sed ratione distinctus per diversos respectus.

Sect. IV, V. — *De libertate electionis et cognitione ad eam necessaria.*

Dico 1 : De fide certum est hominem esse liberum in suis electionibus : *Relictus est in manu consilii sui* (*Eccli.* xv, 14). Quando vero est unum tantummodo medium, electio est solum libera in quantum voluntas potest tollere intentionem ; sed si voluntas hic et nunc efficacem habeat intentionem, electio necessario sequitur necessitate consequente quæ non tollit meritum, utpote orta ex antecedente voluntatis libertate. Si sint plura media omnino æqualia in bonitate, voluntas pro sua libertate quodvis illorum potest eligere : contra Durandum, qui negat voluntatem tunc posse eligere : omnia enim ista media ab intellectu proposita, sunt bona, et nullum illorum est necessarium; eligit quod vult. Si autem sint inæqualia sive in propria bonitate, id est materialiter, sive in utilitate ad finem, id est formaliter, sive utroque modo : tunc etiam potest voluntas eligere minus bonum aut minus utile, semper tamen juxta mensuram intentionis ; et ordinarie illud solet eligere sub ratione majoris convenientiæ. Ista omnia ex absoluta voluntatis libertate promanant.

Dico 2 : Ad electionem necessario prærequiritur intellectus judicium aliquo modo practicum, non tamen imperium ab hoc judicio distinctum; et sæpe, sed non semper, prærequiritur consilium formale, id est inquisitio seu inventio mediorum, ac de illis judicium, quod in brutis non invenitur, et in hominibus amentibus imperfecte tantum ob turbatum rationis usum, etc.

DISPUTATIO NONA.

De usu et imperio, per tres sectiones.

Dico 1 : Usus *activus* est actus internus a voluntate elicitus tendens in exsecutionem, movendo potentias inferiores ad operandum; *passivus* est is, qui procedit ab activo in exteriori potentia exsequente, quamvis respectu ipsius potentiæ quatenus agentis possit etiam dici quasi activus. Usus proprie versa-

tur circa media ad finem consequendum; et cum electio fit non abstrahendo a particularibus circumstantiis, sed cum totali omnium particularium circumstantiarum hic et nunc exsistentium determinatione, usus secundum se non videtur distingui formaliter aut essentialiter ab electione: frequenter tamen differunt inter se secundum majorem aut minorem circumstantiarum determinationem; quia uterque actus tendit in objectum sub eadem ratione medii utilis ad finem consequendum.

Dico 2 : Ante electionem datur judicium practicum; post electionem ante usum datur judicium practice practicum, proxime ordinatum ad exsecutionem, et insuper datur locutio interna, qua in actu exercito homo sibi interius dicit, *fac hoc.* Et hic actus immediate sequitur voluntatem efficacem. Præter hanc internam locutionem, et duo dicta judicia practica, nullum datur aliud intellectus imperium. Et licet usus seu actus voluntatis quandoque dicatur imperium, tamen proprie ratione istius locutionis internæ, convenit actui intellectus, antecedenti vel comitanti usum.

DISPUTATIO DECIMA.

Per tres sectiones.

De imperatis voluntatis actibus generatim.

Dico 1 : Unus actus voluntatis potest ab alio actu voluntatis imperari præter primum. Item actus intellectus præter primum et necessarios, possunt a voluntate imperari, non tamen apprehensio quoad speciem seu modum repræsentandi judicium intellectus de objecto non evidenti potest imperari a voluntate ad speciem actus, id est ad assensum vel dissensum; de evidenti autem non potest, quia tunc intellectus necessitatur ad assensum. Attamen voluntas non potest imperare intellectui, ut det assensum, nisi sub ratione veri; et ut det dissensum, nisi sub ratione falsi.

Dico 2 : Voluntas juncta intellectui non potest imperare sensitivo appetitui nisi adsit judicium phantasiæ : unde si adsit absolutum phantasiæ judicium de convenientia objecti, non potest imperare appetitui, ut id non appetat, et interdum non potest suo imperio tollere apprehensionem imaginariam; quando tamen apprehensio imaginaria et motio appetitus non procedit ex actuali objecti motione, tunc voluntas potest et imaginationem ad aliud avocare, et motionem appetitus impedire. Denique quandocunque voluntas efficaciter imperat appetitui sensitivo, ut appetat vel fugiat aliquod objectum appetitione absoluta, tunc ei semper ac necessario obedit.

Dico 3 : Actus imperatus et imperium est realiter unus actus in genere moris, utpote spectans ad unam et eamdem honestatem vel turpitudinem, quamvis sæpe sint actus distincti in genere naturæ : sæpe enim unus est actus voluntatis, alius intellectus, alius sensus.

TRACTATUS TERTIUS.

DE BONITATE ET MALITIA ACTUUM HUMANORUM.

DISPUTATIO PRIMA.

De actu morali in communi.

Sect. I, II. — *Quid sit actus moralis, et quid ipsa actus moralitas.*

Dico 1 : Actus moralis, qui a more, seu a frequenti similium actuum repetitione derivatur, est actus liber voluntatis procedens ex perfecta intellectus deliberatione non solum sub ratione delectabilis aut utilis, sed sub ratione honesti, aut turpis. Ad hunc igitur tria requiruntur : 1° actualis libertas, ut sit actus capax meriti vel demeriti, laudis vel vituperii; 2° voluntas ut illum eliciat, quæ est sufficiens principium ad inducendum morem per frequentem ejusmodi actus repetitionem; 3° intellectus seu ratio deliberans de honestate vel turpitudine ut voluntatem dirigat tanquam morum regula. Hinc patet actum moralem addere actualem libertatem supra actum humanum seu voluntarium, qui potest absque libertate procedere a voluntate cum integra intellectus seu rationis deliberatione, v. gr. amor beatificus.

Dico 2 : Actus moralitas seu actus morale esse, non est tantum ipsa essentialis ac physica actus entitas, nec modus isti entitati superadditus, intrinsece efficiens voluntatis actum, nec quidem respectus ad rectam rationem quatenus ratio dirigit actum voluntatis : sed est præter physicam actus entitatem ac substantiam, quidam modus emanationis, seu moralis dependentiæ et ab intellectu aut ratione advertente, et a voluntate libere operante. Quo posito impossibile est ut actus non sit moralis. Hic modus non inhæret physice et intrinsece actui morali, sed denominat actum externum provenire mediate ex libero voluntatis actu : et internum, præter physicam immediatam a voluntate emanationem, denominat procedere et ab intellectu seu ratione dirigente, et a voluntate indifferente, seu potius ita libere operante ut possit non operari.

Sect. III. — *Quænam denominantur moralia.*

Dico : Præter humanos actus, de quibus jam dictum est, moralia possunt reduci ad tria hæc genera :

1. *Ad causas morales;* et hæ sunt duplices : alia per se et physice influens in actum liberum, nempe voluntas increata in actum ad extra; creata in actum ad extra et ad intra. Alia per se, sed non

physice influens in effectum, v. gr. applicando tantum aut inducendo verbis, consilio, etc., aliam causam physicam ex intentione formali aut interpretativa talis effectus.

2. *Ad effectus vel proprietates morales*, quæ denominantur morales a suis causis physicis moralibus, v. gr. infinitus valor operum Christi, obligatio chirographi, præmium meriti. Et hi effectus, alii sunt physici et denominative morales, v. gr. præmium quod est effectus moralis meriti; alii non sunt physici, sed quoad totum suum esse sunt entitative morales, v. gr. valor rei lege taxatus, vinculum matrimonii, obligatio contractus, etc.

3. *Ad accidentia moralia*, vel circumstantias, quæ terminant aut terminare possunt habitudinem actus moralis instar objectorum, v. gr. locus, intentio, virtutes aut scientiæ, etc.; suntque vel physicæ et denominative tantum morales, vel prorsus entitative morales sine physica entitate, uti jam dictum est.

DISPUTATIO SECUNDA.

De bonitate et malitia objectiva actuum humanorum.

Sect. I, II. — *An detur bonitas moralis objectiva, et quid sit.*

Dico 1 : Objectum actus humani moraliter boni habet bonitatem seu honestatem ex se ipso antecedenter ad actum; ergo datur bonitas objectiva, quæ objecto convenit ex se, et non per actum, quia objectum voluntatis est bonum sub ratione boni; ergo bonitas quæ movet voluntatem ad actus bonos non manat a voluntate, sed supponitur in objecto formaliter terminans suorum actuum tendentiam. Et hanc bonitatem objectivam habent res quæ per se amari possunt, v. gr. Deus; item actus externi, v. gr. datio eleemosynæ respectu actus interni, imo actus internus respectu alterius interni. Hinc distinguenda est duplex objecti bonitas : alia mere objectiva, quæ constituit formaliter rem in ratione objecti honesti; alia formalis tantum, quæ constituit formaliter actum, ut actus est, in ratione actus honesti.

Dicendum etiam est quasi eodem modo de malitia objectiva, quando actus interior ab objecto malus est, necessario supponens in objecto turpitudinem objectivam, a qua manat tota interioris actus malitia. Et hæc malitia, vel est in ipso objecto, vel in re illud includente, aut in alia re, ad quam actus interior terminatur; v. gr. odium Dei non habet Deum pro objecto proximo, sed malum aut injuriam Dei, ad quam terminatur actus odii sub quadam ratione prosecutionis tanquam sibi convenientem.

Dico 2 : Bonitas moralis objectiva non consistit : 1° in relatione conformitatis ad rectam rationem : Deus enim ex se et per se, nec propter relationem rationis, est bonus objective, uti nec alia objecta honesta, quæ ante rationis judicium habent suam honestatem. 2° Nec in conformitate cum lege, quia Deus est objective bonus, et nulla lex de eo dari potest : deinde multa sunt objecta honesta quæ non sunt præcepta, et sæpe lege præcipiuntur ea, quæ ante legem jam bona sunt. 3° Neque in bonitate transcendentali, quia hæc non sufficit, sed consistit in quadam convenientia objecti per se ipsum honesti cum natura rationali ut rationalis est. Duplex enim est bonum : aliud absolutum, quod idem est ac in se ipso perfectum; aliud respectivum quod præter suam perfectionem intrinsecam requirit convenientiam et proportionem cum alio : v. gr. calor præter suam perfectionem habet convenientiam cum igne, et non cum aqua, sive est bonus igni, non aquæ; sic Deus, ut amandus, est objectum proportionatum et conveniens naturæ rationali ut rationali. Hæc autem bonitas objectiva interdum fundatur in ipsarum rerum perfectione ac proprietatibus physicis, v. gr. bonitas Dei, datio eleemosynæ, etc. : interdum non in sola physica perfectione, sed etiam in morali proprietate, quæ profluit ex actibus humanis, v. gr. honestas seu bonitas in promissione adimplenda, justitia servanda, obedientia præstanda, adeoque non formaliter in relatione conformitatis ad rectam rationem. Ista objecti convenientia præter physicam rei perfectionem et moralem proprietatem, nil addit in ipso objecto, sed connotat in homine naturalem propensionem et capacitatem ad se illi conjungendum, v. gr. Deus quatenus est homini conveniens, significat in ipso Deo perfectionem, et connotat in homine naturalem propensionem et capacitatem ad se illi conjungendum; sic calor habet connexionem cum forma ignis, et non cum forma aquæ.

Ex bonitate objectiva, satis colligitur quid sit malitia objectiva; sicut enim bonitas consistit in re conveniente naturæ rationali ut sic, ita malitia consistit in disconvenientia, quæ interdum in rebus ipsis vel in privationibus realibus, interdum in proprietate vel prohibitione morali fundatur. Atque hinc patet quid sit objectum indifferens, v. gr. deambulatio; nempe quod nec malitiam nec bonitatem objectivam habet moralem.

Sect. III. — *An actus humani sumant bonitatem objectivam ex objecto, ex circumstantiis, ex fine, et quotuplicem.*

Dico 1 : Actus humanus quamvis præcipue sumat honestatem aut bonitatem objectivam ex materia circa quam versatur, sive ex objecto in quod primo et per se tendit, tamen etiam eam sumit ex circumstantiis quæ sunt necessariæ ut talis actus sit conveniens naturæ rationali ut sic. Quia sola materia circa quam actus versatur non sufficit sæpe sine circumstantiis ut actus sit conveniens naturæ rationali juxta talem vel talem speciem, vel juxta talem rationem individualem, v. gr. actus eleemosynæ (idem dic de malitia objectiva, v. gr. actus homicidii); ista enim bonitas consurgit ex omnibus quæ sunt necessaria ad dictam conve-

nientiam. Hinc distinguendum est triplex genus circumstantiarum.

1. Circumstantiæ *essentiales*, quæ quidem sunt accidentales rei in genere naturæ seu entis physici, sed sunt essentiales in genere moris: v. gr. frigiditas est aquæ accidentalis in genere naturæ, et potest esse essentialis in ratione convenientiæ ad hominis sanitatem. Hæ circumstantiæ non præsupponunt, sed constituunt ac complent bonitatem objectivam.

2. Circumstantiæ *accidentales mutantes speciem*, v. gr. eleemosyna erga patrem, vel erga sacerdotem ut persona sacra est, quæ speciei misericordiæ addit novam speciem pietatis, vel religionis. Sic quoad malitiam, adulterium speciei luxuriæ addit novam speciem injustitiæ. Hæc nova species addita non videtur cum alia priori constituere unam speciem bonitatis aut malitiæ objectivæ tanquam differentia cum genere, sed probabilius constituit aliam a priore diversam specifice : id est diversam convenientiam aut disconvenientiam cum ratione, quamvis forte non esset separabilis ab actu in genere naturæ. Illa enim prior species non est genus, sed species ultima, sicut nova addita; et utraque habet suam specialem honestatem aut turpitudinem objectivam. Unde hæc circumstantia mutans speciem, licet sit essentialis speciei novæ quam addit et formaliter constituit, est tamen accidentalis alteri priori, quam probabiliter non auget necessario, nisi forte efficiendo ut objectum, alium habeat accidentalem ordinem ad rationem ob utriusque speciei conjunctionem.

3. Circumstantiæ accidentales *aggravantes*. Hæ non mutant speciem, sed individualem bonitatem cum ipso objecto constituunt, et augent intra eamdem speciem; adeoque hæc bonitas individualis est divisibilis, seu ex multis consurgit tanquam ex partibus heterogeneis intra limites ejusdem speciei, id est, ex multis partialibus bonitatibus aut malitiis numerice diversis, augentibus, non mutantibus, speciem. Ut autem discernas quando circumstantia mutet, aut augeat seu aggravet tantum speciem, hanc dat regulam D. Thomas : Si circumstantia per se et ratione sui, quamvis non foret conjuncta cum alterius bonitate aut malitia formali, confert bonitatem aut malitiam, tunc est mutans speciem; si autem ex se non sufficiat ad eam conferendam, sed tantum prout est alteri conjuncta, tunc est aggravans. Quod attinet ad circumstantias minuentes speciem, proprie ac positive ex parte objecti nullæ sunt, sed sunt tantum negative : id est, si non adhibentur, nil conferunt : si autem adhiberentur, vel tollerent vel augerent speciem.

Dico 2 : Ex fine extrinseco seu ex fine operantis nulla bonitas aut malitia objectiva resultat in medio seu in objecto quod ordinatur ad talem finem, quia finis, ut finis, non attingitur a potentia exsecutiva, a qua procedunt actus externi, sed a voluntate respiciente finem ut objectum; ergo in actu externo qui antecedit voluntatem, nulla potest esse bonitas objectiva ex fine extrinseco, cum nullam ad illum habeat habitudinem.

DISPUTATIO TERTIA.

De bonitate formali actus interioris voluntatis generatim.

SECT. I, II. — *An detur actus interior absolute et formaliter bonus.*

Dico 1 : Non tantum in statu innocentiæ et in patria, sed etiam in statu naturæ lapsæ datur actus absolute bonus : est de fide, contra Calvinum et Lutherum, dicentes omnis hominis actiones esse peccata, ob impossibilitatem servandi Dei præcepta : *Diliges Dominum Deum ex toto corde tuo* (*Deut.* VI, 5). Et : *Non concupisces* (*Deut.* V, 21); volendo talem amorem in hac vita non posse servari, nec concupiscentiæ motus impediri : adeoque præcepti amoris imperfectionem necessariam, et involuntarios concupiscentiæ motus esse peccata. Sed hæc a concilio Tridentino damnata sunt, et alibi probantur. Homo enim lapsus retinet integras naturales vires intellectus et voluntatis, quibus potest cum Dei gratia eum diligere uti præcipitur, etc. Dum Scriptura videtur in contrarium loqui, loquitur de pravo hominum vivendi more, non de singulis eorum actibus; et dum de his actibus loquitur, metaphorice tantum comparat parvam eorum perfectionem cum perfecta Dei puritate ac justitia.

Dico 2 : Actus interior voluntatis non tantum est causaliter bonus, quia est causa exterioris actus boni, sed etiam formaliter, ita ut bonitas in ipso exsistat, et eum intrinsece afficiat. Sæpe enim non habet actum exteriorem, v. gr. amor Dei, amor vitæ, etc. : aut nullum causat actum exteriorem, v. gr. simplex amor seu complacentia erga eleemosynam, vel vagum propositum jejunandi, dandi eleemosynam, abstrahens ab actuali exsecutione; et tamen iste actus per se et in se est bonus. Ergo etiam qui causat exteriorem bonum, in se formaliter est bonus per intrinsecam ad illum habitudinem : et per se constituit operantem bonum; non autem actus exterior, qui tantum denominatur bonus ab actu interiori.

SECT. III, IV. — *Quid sit et quotuplex bonitas moralis formalis in actu interiori.*

Nota : Quid sit et in quo consistat hæc bonitas, variant sententiæ. 1° eam ponit in collectione omnium circumstantiarum et conditionum, quæ juxta rectam rationem requiruntur ut actus interior absolute denominetur bonus. Sed hæc collectio se tenet ex parte objecti, estque tantum causa finalis extrinseca, non forma afficiens formaliter actum. 2° Eam ponit in conformitate cum lege. 3° In conformitate cum recta ratione. 4° In proprietate reali et absoluta intrinsece afficiente actus substantiam. Sed hisce omissis :

Dico 1 : Bonitas formalis *absoluta* et in se, est ipsum virtutis *esse*, seu illa differentia per quam in

virtutis *esse* constituitur : actus enim est in se bonus ac perfectus quia est actus virtutis ; et per hoc formaliter hominem constituit bonum in actu secundo.

Dico 2 : Bonitas formalis *respectiva* seu convenientia respectu alterius, est eadem bonitas *absoluta* quatenus connotat in homine naturam rationalem ac capacitatem, cui optime convenit ista actus perfectio. Ut autem hoc virtutis *esse*, quod in voluntatis actu exsistit, possit dici bonitas moralis, seu bonum morale, debet esse liberum ; non datur enim rectitudo aut bonitas moralis sine libertate. Insuper nulla ei moralis malitia debet esse adjuncta : bonum enim ex integra causa, malum ex quocunque defectu.

Dico 3 : Actui interiori a quibusdam tribuitur quadruplex bonitas, quæ facilius actui exteriori accommodaretur, et a D. Thoma tribuitur actui humano : nempe bonitas ex actione ut generica, ex objecto ut specifica, ex circumstantiis ut individualis, id est unica realiter et virtualiter tantum a se distincta ; ac quarta, ex fine extrinseco, adeoque accidentalis atque realiter ab alia distincta. Sed melius actus interni bonitas formalis tam absoluta quam respectiva potest in hæc duo membra dividi : una est per intrinsecam ipsius actus voluntatis entitatem ac perfectionem ; altera per extrinsecam ab alio ejusdem voluntatis actu denominationem, v. gr. imperatus actus interior religionis, denominabitur bonus per intrinsecam denominationem ab imperante actu charitatis. Hinc idem actus interior potest esse per se bonus dupliciter : per denominationem extrinsecam ut imperatus, et per suam intrinsecam entitativam perfectionem ut tendens in objectum bonum.

DISPUTATIO QUARTA.

De actus interioris bonitate ex objecto.

Sect. I. — *An actus inferior sumat suæ bonitatis speciem ex objecto.*

Dico 1 : Interior voluntatis actus, si habeat objectum bonum et per se honestum, suam ab illo sumit specificam bonitatem, sive suum specificum virtutis *esse :* v. gr., actus interior justitiæ est in tali virtutis specie, quia habet pro objecto jus alterius servandum. Voluntas enim, quæ de se est indifferens, determinatur ab objecto ad talem actus speciem. Hanc tamen specificam bonitatem sumit non ab objecto materiali, sed a formali, et formaliter quidem intento quatenus honestum est tali specifica honestate, v. gr. justitiæ distributivæ : vel etiam quatenus honestum in tali generica specie, v. gr. justitiæ in genere, aut virtutis moralis ; ac proinde sicut ad malitiam actus requiritur aliquo modo consideratio actualis, ita et ad bonitatem, quæ non potest sumi ab objecto materiali, quia est indifferens ad plures bonitatis species : v. gr. Deus indifferens ad amorem concupiscentiæ, vel amicitiæ ; imo interdum indifferens ut sub honesta vel turpi ratione amari possit. Hoc objectum formale est idem ac finis intrinsecus.

Dico 2 : Actus qui versatur circa objectum commune sub ratione communi, v. gr. circa honestum quia honestum est, vere et honestus est, et est in determinata honestatis specie, illique respondet specialis habitus innominatus ab aliis distinctus.

Sect. II. — *An bonitas ex objecto formali sit specifica et entitativa differentia actus interioris.*

Dico 1 : Id quo actus interior attingit materiale objectum, et id quo attingit formale, sive primum attingendi materialis objecti motivum, tantum distinguuntur inter se ratione ratiocinante vel ratiocinata tanquam genus et species, aut tanquam duo conceptus inadæquati : non autem tanquam partes integrales, aut physicæ per modum materiæ et formæ essentialis, vel per modum substantiæ et modi accidentalis, ut quidam volunt ; est enim una et eadem entitas actus quæ attingit et materiale et formale objectum : materiale tanquam genus, formale tanquam specificam differentiam, adeoque partibus et integralibus, et essentialibus physicis carens. Unde

Dico 2 : Hæc bonitas ex objecto, est specifica actus interioris differentia quoad physicam et intrinsecam ipsius actus entitatem, non autem modus accidentalis actui superadditus ; multo minus extrinseca denominatio. Quia objecti honestas potest esse prima ratio, cur voluntas illud velit, et voluntas ab illa moveri ut primo motivo. Ergo actus ab hoc motivo accipit suam primam entitativam et essentialem speciem, per quam est virtutis actus *physicus*, et honestus ex objecto, quamvis per denominationem extrinsecam sit etiam actus *moralis*.

Sect. III, IV. — *An idem actus voluntatis habere possit plures bonitatis species ex pluribus objectis formalibus seu motivis immediatis ; et contra, an unicam bonitatem ex pluribus objectis materialibus.*

Dico 1 : Unus et idem actus voluntatis non potest tendere in unum objectum materiale sub pluribus motivis immediatis ut plura sunt, integraque in sua specie diversa ; non enim potest simul habere idem actus duas bonitates essentiales realiter distinctas, seu duos fines intrinsecos immediatos specie diversos : quia in indivisibili entitate non possunt esse duæ essentiales rationes formales, aut duo specificæ differentiæ ultimæ, ex natura rei distinctæ. Unde cum voluntas operatur ob plura motiva formaliter diversa, ordinarie elicit plures actus, qui habent bonitates specie diversas, licet sit idem objectum materiale. Interdum tamen potest voluntas unico actu moveri erga unum objectum materiale quatenus affectum pluribus diversis bonitatibus, si intellectus ex his omnibus quasi conficiat unam boni rationem distinctam ab iis, et quasi ex omnibus compositam ; quia tunc omnia illa motiva seu bonitates concurrent per modum unius, et tanquam partes componentes unum bo-

num perfectum, a quo sumet unam tantum speciem bonitatis, diversam ab illis, quæ sumi possunt ex singulis istis motivis, easque omnes quasi virtualiter comprebendentem.

Dico 2 : Actus habens idem objectum formale, licet versetur circa objecta materialia realiter distincta, continet eamdem et unicam bonitatis speciem; v. gr. actus versans circa carnes, ova, fructus sub eodem temperantiæ motivo, vel versans circa aurum, argentum, triticum sub eodem juvandi proximum motivo seu misericordiæ, eamdem continet bonitatis speciem, nempe hic misericordiæ, ille temperantiæ. Quia actus interior non habet suam substantiam a materiali objecto præcise, sed ab illo sub tali ratione repræsentato et intento. Debet tamen objectum formale esse omnino idem respectu omnium materialium; si enim varietur vel in se, vel in modo efficiendi objectum materiale, v. gr. amor Dei et proximi, tunc poterit sufficere ad distinctam actus bonitatem.

Dico 3 : Quando objecta materialia diversa proponuntur voluntati per modum unius objecti adæquati et sub una bonitatis ratione, tunc actus voluntatis habet tantum unam numero bonitatem simplicem et in sua entitate indivisibilem; quia tunc voluntas unico impetu et inclinatione tendit in totum illud objectum per modum unius.

DISPUTATIO QUINTA.

De actus interioris bonitate ex circumstantiis.

Sect. I, II. — *An ad actus interioris bonitatem requiratur aliqua circumstantia; et quomodo possit illi aliquid bonitatis conferre.*

Dico 1 : Actus interior ut sit bonus simpliciter, non requirit necessario circumstantias objectivas, id est tenentes se ex parte objecti a quibus accidentalem bonitatem aut bonitatis augmentum accipiat; v. gr. tempus, locum, personam : quia sine illis totam suam entitatem et essentialem bonitatem ab objecto habet, v. gr. amor Dei, et potest dari objectum formale sine illis. Non enim agitur de conditionibus necessariis ad specificam objecti honestatem, et illi intrinsecis, adeoque ipsum objectum constituentibus, sed de extrinsecis circumstantiis, quæ interdum induunt rationem objecti non specifici, sed individualis : et hæ possunt aliquam bonitatem actui interiori conferre, v. gr. actus quo aliquis vult dare pauperi centum nummos loco decem, accipit bonitatis augmentum ab illis centum. Quoad vero circumstantias tenentes se ex parte ipsius actus, semper sunt aliquæ quæ illi conferunt aliquam bonitatem, v. gr. circumstantia *quomodo* seu actus intensio, et *quando* seu intrinseca ejus duratio.

Dico 2 : Ut circumstantiæ objectivæ conferant actui interiori aliquam bonitatem seu bonitatis augmentum, debent esse directe præcognitæ ac consideratæ, non tantum materialiter ut tales sunt, sed etiam formaliter prout honestæ sunt, sive prout ad honestatem conducunt; quin et debent esse aliquo modo in se volitæ et intentæ quatenus honestæ sunt : quia non concurrunt ad bonitatem actus nisi cum objecto, et utrumque per modum objecti. Objectum autem debet esse præcognitum, volitum et intentum ut tale; ergo et objecti circumstantia. Et licet sufficiat voluntarium indirectum, v. gr. omissio rei præceptæ, ad malitiam actus imputandam, non tamen ad bonitatem : quia omissio, multo minus negatio rei, nullam confert bonitatem. Imo nec ad bonitatem sufficit voluntarium in alio, quod sufficit ad moralem imputationem mali actus : quia hæc actus interioris bonitas ex circumstantia sumpta, est ipsa realis entitas actus, ut directe et realiter terminata ad talem circumstantiam; sine hac enim reali terminatione seu tendentia non esset circumstantia realiter volita, sed permissa : permissio permittentem non facit bonum. Et hæc tendentia non est quid distinctum ab actu, sed est ipsamet entitas actus indivisibilis directe attingentis in individuo et objectum et objecti circumstantiam, quasi duo partialia unum objectum integrum æque primo constituentia, v. gr. dum unico actu volo succurrere tribus pauperibus; si autem vellem succurrere infinitis, non ideo actus esset infinite bonus, uti de clara Dei visione. Quoad circumstantias quæ mutant speciem, probabilius non addunt bonitatem actui interiori, sed ipsæ propriam et entitativam speciem actus suæ virtutis ab alio distincti constituunt : duæ enim virtutis species non possunt in unum actum interiorem coalescere, cum sint ipsarum motiva formaliter diversa, et ipse actus interior sit indivisibilis.

Sect. III. — *Quomodo circumstantiæ se tenentes ex parte actus interioris debeant esse voluntariæ, ut actu conferant bonitatem.*

Nota : Omittimus circumstantias *quid*, *circa quid*, *ubi et quando*, seu loci et temporis extrinseci, quia hæc quando afficiunt actum, se tenent ex parte objecti. Restant ergo circumstantiæ *quis* seu persona operans, *quomodo* aut *quibus auxiliis*, et *quando*. Itaque de his tribus singillatim.

Dico 1 : Circumstantia *quis*, nisi transeat in rationem objecti directe voliti, atque ita sit voluntaria directe, non auget honestatem aut bonitatem actus : est enim actui extrinseca; adeoque si operans respiciat conditionem suæ personæ ut objectum, eamque velit ad opus applicare, illa non augebit in actu interiori honestatem, quæ habetur tantum ex voluntaria tendentia in objectum. Potest tamen augere moralitatem seu valorem, æstimationem aut dignitatem moralem ob agentis libertatem, licet ipsa circumstantia *quis* non sit volita aut voluntaria, modo opus seu actus sit voluntarius : sic actus hominis justi, licet non cogitet de statu suæ personæ, aut eum ignoret, est meritorius. Sic opera Christi habuerunt infinitum valorem moralem ex operantis dignitate, quia valor operis non constituit formaliter bonum hominem, sed resultat ex ipso

bono opere; unde sufficit ut opus sit voluntarium liberum intentum, non autem valor.

Dico 2 : Quoad circumstantiam *quomodo :* 1° *intensio* auget physice et naturaliter actus bonitatem; auget enim ejus entitatem physice et intrinsece in ordine ad objectum, a quo desumitur bonitas. Non est tamen opus, ut ista intensio sit voluntaria per modum objecti, sed sufficit ut sit voluntaria per modum actus; sive non est opus ut intellectus directe cogitet de intensione et voluntas eam intendat, sed sufficit ut voluntas libera eliciat substantiam actus cum tali conatu ; intensio enim non est distincta ab actus substantia et entitate, sed est quædam illius integritas tum moralis tum physica. 2° Major *advertentia rationis,* vel major *inclinatio,* seu passio antecedens non auget physice et intrinsece actus bonitatem : potest enim esse idem actus quo ad entitatem et habitudinem ad objectum sive cum majori sive cum minori advertentia aut inclinatione fiat: sed potest augere moralitatem, qua actus attribuatur operanti ad majorem laudem aut meritum, quia aliud est actum esse bonum, quod habetur ex intrinseca habitudine et tendentia ad objectum, aliud actum attribui operanti, quod habetur ex modo libere operandi : quia quo major in operante reperitur libertas, eo major laus aut meritum resultat.

Dico 3 *:* Circumstantia *quando* seu intrinseca duratio non auget intrinsecam et realem actus bonitatem; non enim auget aut variat ejus entitatem et tendentiam ad tale objectum, sed auget ejus moralitatem, quatenus ipsamet actus bonitas tribuitur operanti ad majorem laudem aut meritum, quo diutius illam conservat, et in ea persistit : ex communi enim sapientium consensu laudabilius est longiori quam breviori tempore permanere in eodem amoris Dei actu invariato, sicut majus est Dei beneficium conservatio quam sola creatio, licet Deus conservando nihil novum efficiat. Ad hoc moralitatis augmentum, non est opus ut actus duratio sit objective et directe volita, sed sufficit ut sit voluntaria per modum actus exerciti. Sicut enim homo libere elicit actum non cogitando de libertate, nec de actu ipso tanquam objecto volendo, ita libere eum conservat non cogitando de duratione volendo; et sic perseverantia actus boni non auget moralitatem, seu laudabilitatem operantis propter alium actum distinctum, quo ipsa perseverantia sit volita, sed propter voluntariam et liberam ejusdem actus conservationem.

DISPUTATIO SEXTA.

De interioris actus bonitate ex fine.

SECT. I, II. — *An ad bonitatem actus voluntatis sufficiat honestum objectum solum sine alio fine; et qualem det actui bonitatem.*

Nota duplicem esse finem : unum qui proxime movet voluntatem tanquam formale objectum; alium qui supponit hoc formale objectum aut motivum, ac remote tantum tanquam causa extrinseca movet voluntatem.

Dico 1 : Ut actus voluntatis sit bonus sufficit eum versari circa objectum honestum, quamvis voluntas eum non referat ad Deum tanquam finem ultimum, seu ad ulteriorem finem, modo eum non dirigat ad finem malum, a quo fieret malus : ita communiter Thomistæ contra Gregorium, Almain, etc. Probatur : Quia actus habens objectum bonum sumit ab illo suam specificam bonitatem; nec ullum exstat præceptum quo homo tenetur vel actualiter vel virtualiter referre istum actum ad finem ultimum, sed satis est, ut circa objecta quæ ipsi proponuntur, operetur juxta rectam rationem : alioqui infidelis ignorans verum Deum, nil posset boni agere. Dum ergo dicitur : *Quæcunque facitis, omnia in gloriam Dei facite* (*1 Cor.* x, 31), vel istud est tantum consilium, vel præcipitur tantum ut homo talia semper agat opera quæ possunt referri ad gloriam Dei; hoc ipsum autem omnia objecta honesta quatenus honesta sunt, habent.

Dico 2 Actus puræ electionis, id est qui habet finem pro toto suo motivo formali, sumit ex isto fine primam suam substantialem ac physicam speciem; ac proinde si finis intentus sit honestus et medium eligatur propter illum, prima intrinseca et essentialis bonitas istius electionis habebitur ex tali fine : non autem extrinseca, accidentalis ac secundaria ut quidam volunt. Probatur : Quia actus accipit suam speciem ab objecto sub sola ratione boni; atqui finis utpote totum motivum formale proponitur sub sola ratione boni; ergo actus accipit ab illo suam specificam bonitatem et invariabilem : medium enim quod eligitur ad talem finem habet se ut objectum materiale, et finis ut objectum formale : seu potius est ipsum objectum formale a quo essentialis bonitas et ejus specifica differentia desumitur. Aliud est dum, v. gr. eligitur eleemosyna ad satisfaciendum pro peccatis, quia tunc iste finis est extrinsecus et secundarius, nisi actus puræ electionis; de quo fine jam infra.

SECT. III, IV. — *An actus objective bonus possit habere aliam bonitatem ex fine extrinseco; et qualem.*

Dico 1 : Si actus versetur circa objectum honestum, v. gr. abstinentiam a cibo pretioso, non intendendo illius honestatem, sed ulterioris finis honestatem, v. gr. ad faciendam eleemosynam, tunc a solo fine habet bonitatem, non ab objecto. Item si versetur circa honestatem objecti, v. gr. amorem Dei. Sed volendo illam propter alium finem, v. gr. propter cœlestem beatitudinem, tunc etiam accipit suam primam et essentialem bonitatem ex fine tanquam objecto formali proximo, non ex objecto materiali, aut potius ex ejus honestate, quæ se habet ibi tanquam quid materiale erga dictum actum. Si autem versetur circa objectum honestum propter intrinsecam ejus bonitatem, v. gr. amorem Dei, propter ipsius Dei bonitatem, et simul totus ordinetur ad ulteriorem finem, v. gr. ad merendam beatitudi-

nem, tunc accipit essentialem et substantialem bonitatem ab objecto, utpote elicitus a virtute charitatis, et aliam simul accidentalem ex isto fine ulteriori extrinseco, quatenus imperatus ab actu elicito bono : hæc autem bonitas est actui accidentalis, quia ab illo potest separari. Dum autem D. Thomas vocat bonitatem ex objecto specificam, et ex fine genericam; intelligendus est de fine qui intra objectum formale alterius bonitatis per modum unius objecti adæquati.

Dico 2 : Ista bonitas ex fine accidentalis actui interiori, non est res aut modus realis intrinsece illi superadditus, sed est denominatio extrinseca a qua accidentaliter dicitur etiam bonus; quia iste finis extrinsecus nec materiale nec formale est istius actus interioris objectum : v. gr. meritum beatitudinis non est objectum amoris Dei eliciti propter Dei bonitatem, sed est tantum causa extrinseca remote movens voluntatem, adeoque non afficit intrinsece istum Dei amorem; sicut actus interior denominatur extrinsece bonus ab exteriori, ita hic interior elicitus ab interiori imperato.

SECT. V. — *Qualis intentio aut relatio requiratur ad habendam hanc bonitatem ex fine.*

Dico 1 : Ut actus sit bonus ex fine, non sufficit intentio *interpretativa*, quia homo est ita dispositus, ut si talis finis in mentem veniret, actum suum in illum referret : non enim aliquis dicitur bonus aut malus ob id quod faceret, si, etc.; nec sufficit *habitualis*, quia habitus virtutis non confert bonitatem nisi eliciendo aut imperando actum; nec *habitualis* relicta ex actu præterito, moraliter actum denominans, sed non influens in illum. Nec requiritur *actualis* aut *formalis*, sed sufficit *virtualis*, quæ in suo effectu aut virtute remanens censetur referre actum in talem finem. Sic mercenarius dicitur tota die operari pro mercede, etsi non semper actu cogitet de mercede, quia ejus operatio semper aliquo modo procedit ex influxu prioris intentionis, qua illam in mercedem ut finem retulit. Hinc :

Dico 2 : Tribus modis potest accidere hæc virtualis intentio : 1° quando durat idem numero actus imperatus, et actus imperans est interruptus, v. gr. dum quis cœpit orare vocaliter cum intentione implendi præceptum, et in orationis decursu naturaliter distrahitur; tota illa oratio profluit a virtute prioris intentionis per quam potentia exsequens est semper applicata ad opus, sive solo actu exteriori, sive etiam interiori usu voluntatis, et imperceptibili intellectus attentione; ac proinde implet præceptum. 2° Quando in varietate actionum et electionum immediate una ab alia procedit, v. gr. dum quis habet intentionem dicendi missam, se ad illam præparat, exit domo, it in sacristiam, induit vestes, etc., tunc manet in istis virtus prioris intentionis. 3° Quando intentio formalis et actus ab illa manans interrumpitur, v. gr. dum quis iter suscipit intentione implendi votum, quæ per somnum interrumpitur : tunc existimo virtutem prioris intentionis applicari mediante apprehensione et judicio intellectus, qui semper repræsentat iter ad talem finem.

DISPUTATIO SEPTIMA.

De malitia.

SECT. I, II. — *An detur actus voluntatis ex se et ex objecto malus ante prohibitionem; et an in ipso actu malitia resideat.*

Dico 1 : Ante omnem voluntatem prohibentem et ab illa independenter dantur actus voluntatis ex se et ex vi suorum objectorum mali; v. gr. odium Dei libere absque ignorantia elicitum, velle agere contra rectam rationem, mendacium respectu Dei, etc., contra Ockam et alios dicentes omnem malitiam pendere ex prohibitione extrinseca saltem divina. Probatur : Quia voluntas sumit bonitatem aut malitiam ex objecto prout est conveniens aut disconveniens naturæ rationali; ergo ante omnem voluntatem extrinsecam prohibentem, ex vi voluntariæ tendentiæ in tale objectum disconveniens, malum actum ponit. Unde nullus actus voluntatis potest esse malus nisi sit contra rectæ rationis dictamen, judicantis et indicantis malitiam vel actus vel objecti. Non potest enim esse malus nisi sit voluntarius; sed non potest esse voluntarius nisi adsit judicium aut dictamen rectæ rationis, quæ est quædam participatio rectæ rationis in Deo exsistentis; ideoque quod est contra rectam rationem, est etiam contra divinam rationem, seu legem æternam : et sic potest dici esse actus malus, quia est prohibitus saltem lege æterna, id est dictamine rationis, seu ratione divina tanquam primo omnium rerum exemplari indicante malitiam. Dicuntur autem actus mali ex se et intrinsece, non quia physica eorum entitas non possit poni sine malitia, sed quia non possunt libere et humano modo absque ignorantia circa tale objectum fieri, quin conjunctam et innatam habeant malitiam.

Dico 2 : Actus malitia non residet in actu exteriori, ut quidam volunt (nisi objective), sed formaliter in ipso actu interiori ob aliquem defectum in ipso exsistentem, a quo potentia seu voluntas formaliter denominatur mala : quia voluntas volendo malum fit mala; ergo ipse actus quo vult malum, est etiam malus : in illo enim est tendentia erga id quod est malum, in ista autem actus tendentia erga malum, sita est malitia formalis, sicut in tendentia actus erga bonum sita est bonitas formalis.

SECT. III, IV. *An actus malitia sit quid positivum vel privativum.*

Dico 1 : Actus voluntatis respectu suæ physicæ et positivæ entitatis præcise sumptæ, non est in se et absolute malus, est enim ens reale; ergo habet suam realem perfectionem seu bonitatem : quod confirmatur ex communi omnium Patrum sententia, Dionysii, Augustini, Hieronymi, etc. Sed ut sit respective ac moraliter malus, præter suam entitatem physicam requirit aliquam privationem aut negationem seu moralem rationem, contra Cajeta-

num, qui uoeet moralem malitiam esse differentiam seu modum quemdam physieum ae positivum ipsius actus. Probatur : 1° Quia forma seu aetus, qui secundum se spectatus est bonus, non potest esse suo subjeeto malus ratione suæ bonitatis : ergo ratione alterius rei. 2° Quia totum id quod est reale ae physicum in aetu, potest fieri a voluntate sine malitia morali, ut patet in actu, qui est tantum malus quia prohibitus, aut qui ex malo potest fieri bonus. Ergo præter realem ae physieam entitatem, aliud requirit ut sit malus. Juxta Aristotelem malum opponitur contrarie bono, non ratione malitiæ præcise et formaliter, sed ratione ejus in quo fundatur malitia, nempe in tendentia in malum. Unde ulterius

Dico 2 : Ista actus interioris malitia moralis non consistit in sola positiva ratione morali, quæ quadruplex potest afferri, nempe aetus libertas, difformitas cum lege aut cum reeta ratione, diseonvenientia eum natura rationali ut sic, voluntarius indireete a reeta ratione recessus : sed includit aliquam privationem aut negationem, quia actus libertas non sufficit. Difformitas eum lege reperitur tantum in iis quæ sunt lege prohibita : deinde hæc, et difformitas cum recta ratione, uti et reliquæ duæ moralitates, ineludunt semper aliquam privationem aut negationem. Quare :

Sect. V, VI. — *Quid sit ista privatio aut negatio; an in ea sola consistat malitia moralis.*

Dico 1 : Malitia moralis, 1° non est privatio entitativæ perfectionis in voluntate exsistentis, nec habituum virtutis : prior est enim malitia quam privatio habitus ; et fit peccatum veniale sine privatione habitus infusi. 2° Nee est privatio aut earentia perfectionis, actibus virtutis debitæ, alioquin omnis malitia esset omissio, nec homo tantum male agit earendo aetu bono, sed etiam amando malum objeetum. 3° Nee est privatio ultimi finis, aut regulæ voluntatis, quæ est reeta ratio seu lex, quia ista sunt extrinseea. 4° Nee denique est privatio eonformitatis in voluntate eum lege, quia juxta Patres, malitia est privatio bonitatis, et ista eonformitas non est ipsa bonitas, sed eonsistit in earentia aut privatione reetitudinis et honestatis debitæ in ipso aetu. Probatur : Quia malitia ineludit earentiam aut negationem, non in voluntate immediate, nec in alia re ; ergo in ipso actu malo, qui est diseonveniens naturæ rationali, aut difformis legi : est autem diseonveniens aut difformis non præeise ratione suæ positivæ entitatis, ergo ob earentiam reetitudinis et honestatis in ipsomet exsistentis. Hæc earentia reetitudinis, si spectetur actus quatenus est ens absolutum, est pura negatio : quatenus respeetivum, est privatio perfeetionis voluntati debitæ.

Dico 2 : Quamvis eommuniter dieant theologi in sola privatione consistere formalem malitiam, tamen multi Thomistæ volunt malum morale eonstitui ex positivo et privativo : ex positivo, inquam, tanquam genere, et ex privativo tanquam differentia, vel eontra ; alii volunt constitui ex positivo tanquam subjecto, et ex privativo tanquam forma seu aetu, sieut album eonstituitur ex subjeeto, v. gr. pariete et ex albedine. Si agatur de malo in concreto, eertum est constitui ex positiva actus entitate, tanquam moralitatis subjecto, et ex privatione tanquam forma ; verum si agatur de malo in abstracto, id est de ipsa malitia, id diffieile est explieatu. Porro respeetu voluntatis, utrumque simul junctum per modum unius entis non physici, sed moralis, potest dici unum malum, seu etiam una malitia quæ essentialiter eonstituitur ex positivo tanquam materia, et ex privativo tanquam forma.

Sect. VII, VIII, IX. — *Quomodo actus voluntatis sumat malitiam ex objecto, circumstantiis et fine.*

Dico 1 : Actus ex objecto malus non sumit, suam unitatem speeificam seu differentiam specificam malitiæ ex præeeptis, quibus repugnat, neque ex actu positivo ex quo profluit, neque tantum ex honestate seu ex virtutis oppositæ speeie qua privat hominem, ut vult Seotus : sed iste aetus quatenus est quædam volitio et positiva entis species, sumit suam speciem ex objecto formali et motivo proximo sub quo objectum tanquam quoddam bonum appetitur ; et quatenus est malus, suam malitiæ speeiem sumit ex objeeto prout est difforme ac disconveniens naturæ rationali in tali speeie, v. gr. furti, mendacii, etc., et illud objectum per talem actum est volitum vel directe vel indirecte. Deinde sumit etiam suam peccati seu malitiæ speeiem ex privatione positivi boni oppositi, seu bonitatis oppositæ, v. gr. speciem furti, mendaeii, ete., ex privatione justitiæ, veritatis, etc. Verumtamen hæe privatio etiam suo modo tendit in objeetum, ut primam malitiæ moralis radicem.

Dico 2 : Circumstantiæ, uti supra de bonitate dictum est, possunt juxta omnes vel augere vel mutare speeiem malitiæ, addendo ad actum aliquid rationi repugnans, sive omittendo aliquid ei debitum juxta rectam rationem. Ut autem cireumstantiæ mutent malitiæ speeiem, non est opus ut sint directe voluntariæ et in se tendendo formaliter in illarum malitiam : v. gr. non est opus ut is qui vult mœchari, intendat alterius injuriam ad contrahendam injustitiæ malitiam, cum satis sit ut intendat actum qui alteri est injuriosus ; nec opus est, ut quis eas in se tanquam materiale objectum directe saltem intendat, ut vult Cajetanus : non enim sumitur speeies malitiæ a materiali objecto. Deinde venator qui sine sufficienti diligentia emittendo sagittam occidit hominem, vere est homieida, et tamen non voluit istud homieidium direete, sed tantum indireete ob eulpabilem ignorantiam. Suffieit ergo ad addendam novam malitiæ speeiem ut cireumstantia sit indireete voluntaria, multoque magis ad augendam tantum eamdem : quia malum ex quocunque defectu, quoad cireumstantias generales, quæ reperiuntur in omni peecato, v. gr. inobedientia, mors animæ eontra sui charitatem, ete., nisi sint specialiter intentæ, non afferunt novam malitiam,

quia sunt tantum voluntariæ materialiter, non formaliter.

Dico 3 : Actus interior interdum sumit malitiam ex fine, diverso tamen modo quam bonitatem : 1° Quia sumit tantum bonitatem per relationem in finem bonum, malitiam autem tum per relationem in finem malum, tum per carentiam relationis in finem bonum ac debitum. 2° Quia finis bonus intrinsecus seu proximum motivum dat primam et essentialem actui bonitatem, ita ut tunc actus nullam ex objecto licet bono babeat. Finis autem malus dum est proximum motivum, præter essentialem malitiam quam actui confert, non impedit quo minus actus habeat aliam propriam et essentialem ex objecto : v. gr. actus quo quis vult furari propter mœchiam, babet suam intrinsecam et essentialem malitiam ex objecto furti, et aliam intrinsecam ac essentialem ex fine mœcbiæ, essentialem, inquam, actui ut constituto in tali peccati specie.

Sect. X. — *An detur malitia in sola actus omissione.*

Dico : Ut omissio contrabat malitiam, debet omnino esse voluntaria : 1° Vel per actum directum, terminatum ad omissionem alterius sive actus externi sive interni, v. gr. per actum quo quis vult studere omittendo missam, aut orationem mentalem; et contrahit malitiam eo modo quo alii actus, de quibus supra. 2° Vel sine actu per solam ejus suspensionem liberam : hujus malitia consistit in sola actus debiti privatione, unde contrahi non potest nisi eo tempore quo præceptum affirmativum obligat. Ista autem privatio debet esse voluntaria, alioqui si intercedat pura ignorantia, tunc non est inordinata, nec malitiam contrahit.

DISPUTATIO OCTAVA.

De divisione actus in bonum et malum.

Sect. I. — *An idem actus possit simul habere bonitatem et malitiam sub diverso respectu.*

Quatuor modis potest fieri hæc quæstio : 1° an idem actus possit esse bonus ex objecto, et malus ex circumstantiis objectivis. 2° An possit esse bonus ex objecto et malus ex interioris actus circumstantiis. 3° An possit esse bonus ex objecto, et malus ex fine. 4° An possit esse malus ex objecto, et bonus ex fine. Nunc ad singula respondeo.

Dico 1 : Probabilius actus bonus ex objecto non potest habere malitiam ex circumstantiis ejusdem objecti : quia si intellectus consideret istud objectum cum suis circumstantiis bic et nunc exsistentibus, non potest moveri voluntas ad agendum nisi ab honestate; ergo actus erit tantum bonus, non malus. Si non consideret aut ignoret culpabiliter (inculpabilis ignorantia nil bonitati officit), tunc voluntas non movetur ex affectu honestatis, sed ab inferiori imprudenti appetitu, qui omnem bonitatem seu honestatem actus destruit.

Dico 2 : Similiter probabilius actus essentialiter ex objecto bonus non potest simul babere malitiam ex circumstantiis ipsius actus interioris, et probatur ut ante. Si autem Deus hic et nunc (quæ sunt circumstantiæ loci ac temporis, magis tamen se tenentes ex parte objecti quam actus) prohiberet sui amorem ob finem sibi cognitum, probabile est quod iste tunc amor non esset bonus procedens ex imprudenti judicio, etc.

Dico 3 : Actus ex objecto bonus, seu potius habens objectum materiale bonum, si referatur ad malum finem intrinsecum, ita ut tota et immediata ratio illud volendi sit malus finis, v. gr. eleemosynam omnino propter vanam gloriam, tunc totam suam malitiam habet ex fine, sed nullam habet ex objecto, in quod tendit non formaliter, quatenus est bonum aut honestum, sed tantum materialiter. Si autem actus ex objecto bono, et immediate propter ejus bonitatem seu honestatem elicitus, postea voluntate consequente per alium intentionis actum referatur in malum finem extrinsecum, v. gr. verus alicujus virtutis actus relatus ad aliquam vanam lætitiam aut gloriam, tunc potest denominari extrinsece ob istum malum finem malus : sed non amittit suam intrinsecam et essentialem atque entitativam bonitatem quam habet ex suo objecto, quia ista relatio ad finem malum est illi denominatio extrinseca, incapax destruendi essentialem bonitatem; atque ita in uno actu conjunguntur istæ duæ bonitates : alia essentialis, alia accidentalis ob diversa motiva proxima. Idque confirmatur ex sancto Augustino (*De civit. Dei*, c. 12, 15), dicente Romanos aliqua virtutis opera, licet vana intentione, fecisse, propter quæ præmium temporale a Deo obtinere meruerunt.

Dico 4 : Actus ex objecto malus, v. gr. mendacium, relatus ad bonum finem, v. gr. ad tuendam amici vitam, si operans sciat aut culpabiliter ignoret mendacium esse malum, nullam bonitatem contrahit ex isto fine bono seu intentione : quia malitia medii quod eligit ad illum finem, est voluntaria; secus vero, si inculpabiliter ignoret aut non advertat medii, v. gr. mendacii, hic et nunc electi malitiam, tunc enim actus erit bonus non propter bonitatem intentionis, sed propter ignorantiam, quæ reddit involuntariam medii malitiam : uti obstetrices (*Exod.* III, 19) mendacio usæ ad servandam infantium Judæorum vitam, præmium a Deo receperunt, saltem temporale. Deinde juxta alios, dum bomo eligit sciens, malum medium ex intentione bona; vel eo ipso intentio fit mala, quia est causa mali : vel ipsa electio medii est mala, quia medium malum non potest ordinari ad finem bonum. Sic actus iste nullam ex fine bono accipit bonitatem.

Sect. II, III. — *An idem actus possit successive esse bonus, et malus; et qualis sit divisio actus in bonum et malum.*

Dico 1 : Actus voluntatis quatenus elicitus et pure interior, si sit bonus, non potest idem manens, fieri malus : quia sumit suam bonitatem ab objecto seu suam entitatem moralem. Si ergo manet idem objectum, manet eadem actus entitas; si autem mutetur, v. gr. si objectum quod prius erat bonum, fiat postea prohibitum, entitas actus mutabitur, po-

sito quod advertat homo prohibitionem; secus, si non advertat. In eo autem, qui ex sapiente fit stultus, manet quidem idem actus quatenus tendit in objectum materiale, non vero idem quoad objectum formale, a quo sumit suam bonitatem : quia ad hanc requiritur usus rationis et advertentia judicii; idem dic de eo qui ex vigilante fit dormiens. Unde si quis ignoranter versetur circa objectum malum, et postea advertat, ejus actus fiet ex non malo malus. Quoad vero interiorem voluntatis actum, prout est imperatus aut imperabilis, is successive potest esse bonus et malus per diversos actus voluntatis, sicut actus exterior.

Dico 2 : Divisio actus pure interioris in bonum et malum est essentialis, quia illa duo membra per se et essentialiter sunt diversa : bonitas quippe et malitia indicant essentiales talis actus differentias. Sed divisio actus interioris in bonum et malum, quatenus imperati aut imperabilis per alium actum, est accidentalis, quia iste actus voluntatis non est bonus, nec malus per intrinsecam habitudinem ad objectum, sed per denominationem extrinsecam ab actu imperante; et quæ est ab actu separabilis, adeoque accidentalis.

DISPUTATIO NONA.

De actu indifferenti voluntatis.

Sect. I, II. — *An detur actus voluntatis indifferens secundum suam speciem, tam naturalis quam supernaturalis.*

Dico 1 : Præter actus bonos et malos morales, dantur morales actus voluntatis naturales secundum suam speciem ac essentiam indifferentes : ita D. Thomas, etc. Ille enim actus dicitur indifferens qui ex vi suæ habitudinis ad objectum neque honestatem neque turpitudinem habet; sed multi sunt tales, v. gr. velle loqui, ambulare, etc.; ergo. Bonitatem enim aut malitiam habet actus ex sua tendentia ad objectum, imo et per talem actum indifferentem potest generari habitus indifferens. Quare interior voluntatis actus secundum suam speciem adæquate dividitur in bonum, malum et indifferentem.

Dico 2 : Non datur supernaturalis actus voluntatis secundum suam speciem indifferens; id est, qui ex vi suæ specie ac substantiæ, adeoque et objecti, non sit honestus ac bonus. Quia Deus, qui suo auxilio supernaturali est illius principalis auctor, non excitat hominem ad actus indifferentes, sed ad bonos ut sic; et habitus virtutum per se infusi non efficiunt actus indifferentes, multo minus malos. Unde supernaturalis voluntas credendi ex affectu ad aliquod commodum temporale, uti et supernaturalis actus spei propter convenientiam propriæ naturæ, vel erit essentialiter bonus ex objecto formali, et accidentaliter malus ex fine extrinseco et remoto : vel erit tantum naturalis simpliciter malus aut forte indifferens.

Sect. III. — *An detur actus voluntatis in individuo indifferens.*

Nota hic agi de indifferentia bonitatis et malitiæ moralis, non meriti aut demeriti : et de actu humano ut humanus est ac deliberatus, non de actu quo homo naturaliter operando non cogitat de fine honesto, nec de obligatione eum ad talem finem referendi. Patet enim quod hic actus versans circa objectum indifferens, possit carere et bonitate et malitia, adeoque dici indifferens ob inadvertentiam; sed non est actus humano modo factus. Quare

Dico, juxta D. Thomam, Albertum, Durandum, etc., non dari actum humanum in individuo indifferentem, quia actus sine adjuncta bonitate factus, seu non relatus ad finem bonum, est otiosus; actus autem otiosus est malus, ut dicitur : *Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii* (*Matth.* XII, 36). Sed quamvis reddere rationem, non præcise significet verbum otiosum esse malum et pœna dignum, tamen omnes in hac significatione illud accipiunt, judicantque esse sufficientem, ac certam sacramenti pœnitentiæ materiam, et ita illud interpretati sunt Patres, Hieronymus, Hilarius, Chrysostomus, etc. Per *verbum* autem *otiosum* intelligunt verbum inutile sine audientis aut loquentis utilitate, aut sine ullo fine. Quod autem dicitur de verbo otioso, multo magis debet etiam intelligi de opere otioso, quod necessario provenit ex cogitatione otiosa. Ergo opus in individuo seu actus humanus si maneat cum sola indifferentia specifica, est malus; si referatur ad finem honestum, est bonus : ac proinde non datur indifferens, seu aliquod medium. Ut autem opus sit ex fine bonum, sufficit fieri ad juvandam infirmitatem, necessitatem, commoditatem naturæ prout rationalis est, et ratione gubernatæ, ita ut judicetur istud levamen infirmitatis, etc., hic et nunc convenire naturæ quatenus rationali, sive homini secundum rationem operanti : sed non sufficiet, si intendatur commoditas naturæ prout est natura animalis tantum, et sic opus erit malum. Si quis vero judicet oppositam aliorum auctorum sententiam esse practice probabilem, nempe Bonaventuræ, Gabrielis, Ockam, etc., dicentium actum, qui habet objectum nec bonum, nec malum, nec in bonum finem refertur, esse indifferentem, et juxta istam sententiam formet dictamen practicum sibi non esse malum hic et nunc operari, non referendo actum suum ad aliquem finem : iste actus nec malitiam ratione ignorantiæ, nec bonitatem sive ex fine sive ex objecto habebit, adeoque erit indifferens, sed quatenus procedit ex ignorantia, non erit proprie humanus : homo enim, agens ut homo, debet suam actionem ratione dirigere ac regere.

DISPUTATIO DECIMA.

De exteriorum actuum humanorum formali bonitate ac malitia.

Sect. I. — *An actus exterior et interior imperatus sit tantum bonus vel malus per denominationem extrinsecam ab interiori elicito.*

Dico 1 : Tota actionis humanæ bonitas formalis intrinsece exsistit in solo interiori voluntatis actu;

in exteriori tantum per denominationem extrinsecam. Ita D. Thomas, Gabriel, etc., contra Scotum dicentem eam primario in actu interiori, secundario aliqua ex parte in exteriori etiam exsistere. Probatur : Quia solus actus interior elicitus, formaliter tendit in objectum honestum prout honestum est, ex quo habetur bonitas formalis ; id autem actui externo non convenit : imo nec actui interno imperato sive ipsiusmet voluntatis, sive aliarum internarum potentiarum.

Dico 2 : Similiter tota actionis humanæ malitia formalis, quæ hominem constituit malum et peccantem, intrinsece exsistit in solo interiori voluntatis actu, in exteriori autem tantum extrinsece per denominationem ab interiori : contra quosdam, qui id concedunt quidem de formali bonitate, sed negant de formali malitia, volentes eam esse intrinsece et in interiori et in exteriori actu tanquam in duobus subjectis partialibus componentibus unum subjectum adæquatum.

Probatur : Quia solus actus interior est capax malitiæ formalis, sicut et bonitatis formalis : et actus exterior idem omnino manens, potest esse vel malus vel non malus per solam actus interioris mutationem; item augeri vel minui in malitia, aut in bonitate, v. gr. furtum cum intensiori affectu. Denique actus exterior est solum humanus per denominationem extrinsecam ab actu interiori ; ergo etiam bonus et malus, quæ sunt duæ proprietates actus humani. Hinc

Sequitur : 1. Unicam esse tantum malitiam et bonitatem veluti indivisibilem intrinsece exsistentem in actu interiori, et extrinsece tantum per denominationem in exteriori, quo ablato nempe exteriori manet eadem malitia aut bonitas; utrumque tamen simul componere unum actum in genere moris : quia licet exterior et interior sint physice distincti, tamen ille ad hunc comparatur tanquam materiale ad formale, et censentur habere unum esse in genere moris, utpote habentes unum voluntarium, unam libertatem, unam malitiam aut bonitatem. Sed quamvis exterior non habeat in se propriam malitiam distinctam ab interiori, est tamen unus peccati actus cum interiori, ideoque uterque in confessione aperiendus, prout fuit factus; et subinde ex exteriori resultat obligatio in pœnitente, v. gr. censura, vel remedium adhibendum, ideoque confessario declarandus est. In nono et decimo præcepto Decalogi prohibetur solus actus interior, quia potest esse malus sine exteriori; in sexto et septimo prohibetur exterior quatenus humanus, ab interiori procedens, adeoque uterque prohibetur.

2. Sic etiam actus intellectus et appetitus sensitivi, v. gr. hæresis quæ est actus intellectus, et delectatio morosa, quæ est actus appetitus sensitivi, sunt formaliter mali prout subsunt actui voluntatis ; in intellectu autem et appetitu sensitivo sunt tantum mali objective. Unde :

3. Actus interior imperatus et exterior sumit suam malitiam aut bonitatem specificam et quamcunque aliam mediante actu voluntatis elicito, sive illa sit ex objecto, sive ex fine, aut circumstantiis. Denique ista actus exterioris divisio in bonum et malum, loquendo physice et realiter, est divisio subjecti (nempe actus interioris) in accidentia seu in bonitatem et malitiam accidentalem.

Sect. II. — *Quid actus externi conferant ad morum malitiam vel bonitatem.*

Dico 1 : Actus externus per se nil facit ad augmentum bonitatis et malitiæ, si cætera in actu interiori sint paria (D. Thomas, etc., contra Scotum), quia actus externus non habet bonitatem aut malitiam distinctam ab interiori. Requiritur quidem interdum ad habendam voluntatem perfectam, quia voluntas illa est perfecta quæ ponit actum externum dum potest ; non tamen ut complens illius bonitatem, sed ut terminus ac finis illum subsequens. Et dum quis vult quantum in se est, ponere actum externum, si eum non possit ponere, nil bonitas actus interni per hoc minuitur. Attamen

Dico 2 : Actus exterior per accidens potest augere interioris bonitatem aut malitiam, quia est causa cur interior diutius duret ac sæpe multiplicetur : v. gr. pejus erit occidere quam velle occidere; dein accendit affectum et conducit ad moderandas passiones, ut facilius justitiæ serviatur.

Dico 3 : Licet actus exterior nil conferat ad meritum et præmium essentiale, quod soli virtutis valori tribuitur, tamen aliquid confert ad accidentale et ad satisfaciendum pro pœna peccatis debita, et necessario requiritur ad aliquos gratiæ effectus qui ex opere operato vel ex speciali privilegio conferuntur, v. gr. effectus sacramentorum, et martyrii, etc. ; item ad incurrendas censuras, quæ non incurruntur per solum interiorem actum, v. gr. hæreticus mentalis, qui non incurrit excommunicationem, quandiu aliquo modo exterius non prodit suam hæresim.

DISPUTATIO UNDECIMA.

De remota ac prima regula actuum humanorum, id est, lege æterna seu ratione divina.

Sect. I, II. — *Quot modis humana voluntas possit esse difformis vel conformis divinæ voluntati, et quomodo huic disponenti de suis actibus debeat conformari, ut sit recta.*

Dico 1 : Cum sit multiplex Dei voluntas, nempe absoluta seu efficax, conditionata seu simplex, prædefiniens, approbans, præcipiens, consulens, permittens, ideo variis modis humana voluntas potest illi difformis esse, vel conformis : 1° est conformitas physica *naturalis* aut necessaria, dum nostra voluntas agit cum Dei voluntate volenti physice concurrere. 2° Est *moralis*, dum antecedenti ac præcognitæ Dei voluntati, nostra se illi conformat, vel materialiter volendo tantum idem objectum seu effectum materialem, vel formaliter volendo idem objectum sub eodem motivo formali, vel obediendo

Dei voluntati præcipienti, consentiendo efficaciter moventi, parendo consulenti, ponendo actum permissum, sed hæc ultima de actu permisso maxime impropria est conformitas. Idem a contrario dic de nostræ voluntatis difformitate cum divina.

Dico 2: Per se notum est, ut voluntas humana sit recta, debere se conformare divinæ quatenus præcipienti, et quidem eo modo quo præcipit: divina enim est essentialiter superior, et habet jus inducendi obligationem; ergo non potest humana esse bona, nisi se illi conformet. Atque ita ista necessaria ad bonitatem seu honestatem morum obligatio oritur, et ex naturali hominis subjectione erga Deum, et ex naturali Dei dominio erga hominem.

Dico 3: Dum Deus vult absolute et efficaciter ut homo aliquid velit, non potest hominis voluntas ab illa discors esse; potest tamen simplici affectu optare contrarium, vel carentiam istius actus, v. gr. optare, ut Deus id non vellet. Si autem Dei voluntas sit tantum consulens, nec obligans, ut hominis voluntas sit recta, non tenetur se illi conformare; ut patet in consiliis evangelicis. Multo minus non debet se conformare divinæ voluntati permittenti, ponendo, v. gr. permissum peccati actum.

SECT. III. *Quomodo hominis voluntas, ut sit recta, debeat se conformare Dei voluntati circa varia objecta.*

Dico 1: Si homo sciat certo Deum aliquid efficaciter velle, sive voluntate prædefiniente, sive voluntate consequente rei præscientiam, v. gr. peccati hominis quem Deus efficaciter vult damnare, tunc hominis voluntas non potest actu absoluto et efficaci discordare a divina: non enim potest efficaciter velle impossibile. Potest autem discordare, dum homo ignorat efficacem Dei voluntatem ut patet in Abrahamo volente immolare filium, et in Davide volente ædificare templum.

Dico 2: Dum homo scit certo Deum aliquid efficaciter velle, non ei licet simplici affectu optare ut ista Dei voluntas non impleatur, et in hoc sensu non licet discordare a Dei voluntate in objecto materiali; licet tamen discordare in objecto materiali secundum se spectato, et sub hac conditione, *Si Deus id vellet*, si *aliunde non repugnet*, uti Christus in horto orans dixit: *Pater, si vis, si fieri potest* etc. (*Matth.* XXVI, 39). Sitne autem melius sic discordare, an se conformare, id pendet a motivis perfectioribus vel imperfectioribus: saltem non videtur quis teneri ad sic discordandum a divina voluntate. Quoad objectum formale, seu finem, ob quem Deus aliquid vult, patet nunquam licere ab ejus voluntate dissentire.

DISPUTATIO DUODECIMA.

De proxima regula actuum humanorum, id est, recta ratione seu conscientia.

SECT. I, II, III. — *Quid sit conscientia, quotuplex et quænam sufficiat ad honeste operandum.*

Nota: Henriquez ait conscientiam pertinere ad voluntatem, et esse bonam ejus propensionem, vel ejus operationem isti propensioni conformem. Sed hoc improprie. Quare

Dico 1: Nomen conscientiæ juxta communiorem usum significat aliquid pertinens ad intellectum: ita theologi et Patres: *Scit enim conscientia tua* (*Eccle.* VII, 23). *Testimonium illis reddente conscientia* (*Rom.* II, 15). Testificari est intellectus, non voluntatis quæ cæca est; et nomen æquivocum est: modo habitum, modo actum intellectus significans, sed sæpius et magis proprie actum, imo quandoque ipsum intellectum. Hinc:

Dico 2: Conscientia est actuale et practicum judicium intellectus discernentis circa res agendas bonum inter et malum, turpe inter et honestum, præceptum inter et prohibitum. Dicitur *practicum*, quia versatur circa actionem in particulari hic et nunc consideratis circumstantiis et aliis rebus existimatam honestam vel turpem in ordine ad exsecutionem. Iste autem judicii actus pro sua varietate nunc ad prudentiæ, nunc ad sapientiæ vel synderesis, nunc ad opinionis, nunc ad fidei humanæ habitum pertinet.

Dico 3: Conscientia dividitur: 1° In conscientiam rei *præteritæ*, v. gr. peccati præteriti non remissi, rei *præsentis*, seu actionis quæ hic et nunc fit; rei *futuræ*, sive actionis faciendæ ex rationis dictamine. 2° In *veram* et *falsam* seu *erroneam*; erronea, alia vincibilis, alia invincibilis, etc. Veritas autem duplex est: alia speculativa quæ sumitur ex conformitate judicii ad rem; alia practica, quæ sumitur ex conformitate judicii ad appetitum rectum, sive judicatum esse rectum per tale judicium: quando nempe actus appetitus seu appetitionis qui judicatur honestus, revera hic et nunc respectu operantis est honestus, quamvis forte non sit a parte rei talis, qualis judicatur. Contra falsitas speculativa sumitur ex difformitate ad rem, et practica ex difformitate ad dictum appetitum. Hinc patet quomodo conscientia possit esse speculative vera vel falsa; practice vera vel falsa: imo utroque modo quandoque vera, quandoque falsa, et interdum vera practice, falsa speculative. 3° In conscientiam *certam*, quæ dubitationem excludit; in *dubiam*, quæ dubitationem includit; in *probabilem* quæ opinione nititur; et in *scrupulosam* quæ ex nimia cordis anxietate procedit: hæcque quadruplex conscientia potest ita denominari et talis esse tum practice et intrinsece, tum speculative et extrinsece.

Dico 4: Ad recte operandum et ut voluntas sit recta, ipsa debet sequi judicium conscientiæ practice certum de honestate objecti et actionis (D. Thomas et omnes doctores.) Quia homo tenetur in suis operationibus cavere quantum potest, omne peccandi periculum; ergo ut recte moraliter operetur, debet excludere omne dubium et periculum malitiæ. Cum probabili autem judicio speculativo potest hic et nunc formare istud judicium practice certum de honestate suæ actionis; quia ex princi-

piis certis judicat hic et nunc se operari sine periculo malitiæ. Et quamvis homo rudis nequeat explicare hanc certitudinem, per sua principia, et eam reducere ad formam syllogisticam, tamen potest absque dubitatione judicare se bene agere, quando juxta suam cogitationem ac cognitionem bona fide agit id, quod sibi honestum videtur. Unde requiritur tantum certitudo proportionata motivis judicandi.

Dico 5 : Ad male operandum non requiritur judicium certum de malitia, sed sufficit quod homo voluntarie operetur sine judicio certo de honestate; quia sic se exponit morali periculo malitiæ, et malum est ex quolibet defectu. Et ad hoc, juxta Medinam, non videtur formale et actuale judicium de malitia, aut de ambiguitate ipsius malitiæ ac bonitatis requiri, sed potest sufficere voluntaria applicatio ad operationem sine tali judicio.

SECT. IV. — *Quænam conscientia obliget ad agendum, maxime dum errat.*

Dico 1 : Certum est quod conscientia obliget. Nam *quod non est ex fide, peccatum est* (*Rom.* XIV, 23), id est ex conscientia : peccatum est contra aliquam obligationem; ergo si agere contra conscientiam est peccatum, conscientia obligat, nempe tanquam indicans et applicans legem superioris. Tamen ad obligandum requiritur, ut illa judicet non solum rem esse bonam, sed etiam necessariam ad honestatem, sive eam omittendo, sive faciendo quoad exercitium aut quoad speciem tantum.

Dico 2 : Conscientia erronea si sit invincibilis, simpliciter et absolute obligat. (D. Thomas, Bonaventura, etc.) Quia conscientia obligat juxta modum ac mensuram cognitionis, quam operans habet, ergo si operans faciendo quod in se est adhuc judicet aliquid esse præceptum, ex vi talis judicii obligatur : alioqui ageret contra conscientiam, ac temere. Adeoque ille actus, quem homo ex tali conscientia ponit, est ejus virtutis quam sibi repræsentat, v. gr. si mentiatur ad succurrendum alteri, erit actus misericordiæ; quia actus specificatur ab objecto formali; et obligatio oritur ex præcepto istius virtutis, v. gr. misericordiæ quam hic et nunc sibi repræsentat ut necessariam ac obligantem.

Dico 3 : Conscientia erronea, si sit vincibilis, sive si erret ex ignorantia voluntaria, obligat hominem ad adhibendam diligentiam, vel ut tollat talem ignorantiam, vel ut invincibilem reddat; quia habens ejusmodi conscientiam, non solum est in periculo peccandi, sed etiam in perplexitate : si hoc non faciat, tenetur conscientiæ obedire, et ejus dictamen sequi, alioqui temere et sine ratione ei resisteret; non tamen a culpa excusatur, quia ista ignorantia est voluntaria adeoque et objecti malitia. Sitne autem majus aut minus malum in ea perplexitate agere contra vel juxta talem conscientiam, id pendet ex varia actionum, præceptorum, et existimationis operantis ratione. Generatim videtur majus malum agere contra, quia homo magis directe amplectitur malitiam existimatam. Hinc sequitur quod agere contra conscientiam, sit intrinsece malum, sed malitia non addente novam speciem aut aggravante; non tamen intrinsece malum est, quin potius valde conveniens ad vitandum malum, mutare conscientiam et agere contra præteritam : quia quæ præcessit, jam non est regula voluntatis sed præsens, et sæpe talis est rationabilis ac necessaria. Sæpe enim licet, imo et necesse est ad vitandum malum deponere conscientiam, id est mutare judicium vel speculativum simul et practicum, vel saltem practicum, quasi suspendendo judicium speculativum, nec applicando illud ad opus : v. gr. ob sufficientem auctoritatem, rationem, principia practica, quibus homo sibi rationabiliter persuadet hic et nunc licite posse non operari juxta tale judicium speculativum.

SECT. V. — *Quomodo sufficiat conscientia dubia ad licite operandum.*

Dico 1 : Conscientia practice dubia sive quoad exercitium sive quoad speciem non sufficit ad honestam operationem : ita omnes theologi. Ideo dum homo sic dubitat, an actio sit bona vel mala, tenetur semper illam omittere, si in amissione nullam timeat malitiam : ista enim dubitatio excludit certitudinem practicam de honestate actionis, quæ necessaria est ad honeste operandum; vel debet tale dubium deponere, ut jam dixi de conscientia erronea. Si autem dubitat utrum omissio sit mala, uti et actio, v. gr. omissio missæ propter præceptum, et auditio propter impedimentum grave, tunc debet vel per aliorum doctrinam, vel per rationem se practice determinare, eligendo quod minus malum aut magis conveniens videtur; et non peccabit.

Dico 2 : Conscientia practice certa, quamvis speculative dubia, id est extrinsece dubia in aliquo principio speculativo, aut cognitione alicujus rei, ex qua videtur actionis honestas pendere, sufficit ad honeste operandum, modo sit vere certa, et ex certis principiis elicita, ita ut homo possit dicere : *Mihi hic et nunc licitum est istud facere;* quia vera conscientiæ practicæ certitudo est regula voluntatis humanæ. Quomodo autem et quando possit quis stante dubio speculativo formare sibi conscientiam practice certam, sat difficile est determinare ob infinitam rerum varietatem; tamen generaliter dici potest id agendum, quod juxta materiæ exigentiam et negotii qualitatem minora habet incommoda omnibus perpensis. Cum autem sit duplex dubium : unum juris (v. gr. an hoc sit præceptum, necne), aliud facti (v. gr. an res sit mea, necne), idcirco de utroque nunc sigillatim sic respondeo :

Dico 3 : *Dubium juris* variis modis potest contingere : 1° Dubitatur an sit lex lata, necne : tunc generalis regula est, non obligare, quia tunc melior est conditio possidentis libertatem, nec lex obligat nisi sit sufficienter promulgata. 2° Si dubitatur de sensu legis latæ, etiam idem dic, nisi quod tunc re-

currendum sit ad superiorem, si facile possit. 3° Dubitatur an lex in hoc casu particulari obliget: tunc si nulla sufficiens et probabilis ratio sit ad excusandum, legi parendum est. 4° Si dubitatur de legis obligatione ob aliam legem occurrentem, tunc servandum est quod supra posui, in num. 1. 5° Si dubitatur an lex seu præceptum sit justum ob defectum jurisdictionis, id est dubitando an eam excedat, tunc supposito quod sit verus superior, parendum legi ob bonum commune. 6° Si dubitatur an res præcepta, quæ prius erat dubia, v. gr. jejunium, sit licita, necne: expediat, necne, tunc parendum præcepto; si autem ante præceptum, certo non erat licita, tunc juxta quosdam nec tenetur, nec potest ejus præcepto parere: tamen videndum est an potuerit rei malitia, si non fuerit intrinsece mala, ratione præcepti cessare.

Dico 4: Circa *dubium facti*, 1° v. gr. de restitutione facienda. de voto, etc., tunc melior est conditio possidentis. 2° Reus dubitat an judex legitime interroget, tunc perpendendum quodnam prævaleat, superioris jus, an damnum rei. 3° Judex in dubio debet mitiorem partem sequi, absolvendo potius quam damnando; et judicandus innocens, qui non probatur nocens. 4° In dubio de validitate matrimonii ob impedimentum frigiditatis, conceditur triennium ad experimentum.

Sect. VI. — *Quomodo liceat uti conscientia seu opinione probabili ad recte operandum.*

Nota: Certum est, 1° conscientiam intrinsece et practice formidolosam, seu non dantem determinatum alicui parti assensum, non sufficere ad recte operandum. 2° Nec opinionem speculativam, quæ non attingit probabilitatis gradum, per se sufficere ad formandam conscientiam rectam et practice certam; contra vero sufficere probabile judicium speculativum, quando nil certius aut probabilius in contrarium occurrit. Quod quæstionem varii varie respondent. Medina et Ludovicus Lopez dicunt absolute licere uti semper opinione probabili, relicta etiam probabiliore et speculative certa; contra Adrianus, Antonius, Sotus, etc., semper præferendam esse certam probabili vel probabiliori, et probabiliorem minus probabili; alii sequendam esse tutiorem, sive sit probabilis sive probabilior. Sed cum sint opiniones quæ interdum versantur circa jus, v. gr. an sit hoc prohibitum, aut præceptum, necne; interdum circa rem, v. gr. in sacramentis, an sit hoc sacramentum tali modo validum, necne; in medicina, an hoc pharmacum sit utile, necne; in jure civili, an hic sit hæres, necne; ideo distinctione utendum censeo. Quocirca

Dico 1: Dum est opinio probabilis aliquam actionem non esse prohibitam aut præceptam nec intrinsece malam, potest quis formare sibi conscientiam certam vel practicam tali opinioni conformem. Quia major inquisitio esset intolerabilis et hominis facultatem excederet; et talis lex non est sufficienter præposita aut promulgata rationis dictamini, ut ejus obligatio vigeat. Unde confessarius debet se conformare pœnitentis opinioni, si sit probabilis, utpote bene dispositi. Et dans consilium, potest sequi opinionem vere probabilem, relicta ea, quam judicat probabiliorem; secus tamen præceptor, qui tenetur saniorem et veriorem doctrinam tradere. Non ergo semper tutior via necessario est eligenda tum speculative tum practice, utpote onus intolerabile; alioqui homo teneretur jejunare, abstinere a tali contractu, etc., quotiescunque probabiliter tantum vel probabilius censeretur dari obligatio jejunandi, abstinendi a tali contractu, etc.

Dico 2: Dum opinio versatur circa rem, utrum sit talis naturæ vel conditionis, sæpe homo tenetur præferre certam probabili, et probabiliorem minus probabili, si nempe ex justitia vel charitate teneatur vitare damnum vel incommodum quod in ipsa re subest, vel periculum ejus: v. gr. medicus dando pharmacum. Quia homo, ut supponitur, tenetur vitare istud damnum, vel procurare istam utilitatem, vel valide administrare istud sacramentum, etc. Ergo etiam vitare ejus periculum tenetur; quod non reperitur in opinione probabili versanti circa jus. Id tamen intelligendum est quando nulla subest causa rationalis ad omittendam viam certiorem, et ad eligendam minus certam, ita ut utraque sit moraliter æque possibilis ac facilis.

Dico 3: Interdum licet uti opinione probabili, omissa probabiliori, circa actum vel ob utilitatem, vel quia tutior ad aliquem finem honestum: v. gr. potest medicus dare ægro, desperata sanitate, pharmacum probabiliter utile, licet probabilius sit fore inutile; quia non intervenit periculum damni, et sufficit respectu conscientiæ probabilitas ad practicam certitudinem. Imo aliqui jure dubitant, an hoc non solum liceat, sed etiam sit præceptum: videtur tunc id eligendum, quod prudenter tutius judicatur.

Sect. VII. — *Quomodo sit vitanda conscientia scrupulosa ad honeste agendum.*

Nota: Scrupulorum causæ sunt dæmon, Dei permissio, corporis complexio, imaginationis falsitas, vel debilitas, nimius timor servilis diminuens charitatem, ignorantia, consuetudo, opinionum probabilitas, etc.

Dico 1: Scrupulosus non sibi persuadeat esse absolute malum id quod est facturus: alioqui agendo contra conscientiam non excusaretur a culpa; et contra non semper formet judicium practicum de malitia operis faciendi, sed deponat scrupulum et formet judicium illi contrarium: quia scrupulus non habet prudens et rationabile fundamentum.

Dico 2: Scrupulosus his remediis uti debet: si est doctus, applicet remedia practica, et ex his firmiter operetur contempto etiam durante scrupulo; si indoctus, auctoritate viri prudentis quem consu-

lit, practice utatur; sin minus, agat juxta prædicta de conscientia dubia, se sinat regi ab alio, omnem metum pellendo; habeat aliqua principia generalia extrinseca et practica, quibus utatur, v. gr. in rebus moralibus non est quærenda omnimoda certitudo : qui bona fide procedit mediocri diligentia adhibita ad placendum Deo, practice non errat, etc.

TRACTATUS QUARTUS.

DE PASSIONIBUS ET HABITIBUS.

DISPUTATIO PRIMA.
De passionibus.

Sect. I, II, III. — *Quid sit passio; an sit mala et bona moraliter; quotuplex.*

Dico 1 : Animæ passio est quivis appetitus sensitivi motus, sive juxta sive contra rationem; atque ita non residet nec reperitur in potentia cognoscente, nec in appetitu rationali, licet ad hunc et ad illam concurrat.

Dico 2 : Cum appetitus sensitivus ex se careat libertate, et sine hac nullus actus possit esse malus aut bonus moraliter, ideo non omnis sensitivi appetitus motus est malus aut bonus moraliter : v. gr. motus naturalis, aut rationem præveniens, qui etiam in virum sapientem potest cadere; sed accedente consensu voluntatis potest esse bonus vel malus, ut patet in Christo et B. Virgine. Quia si voluntas tendat in objectum aut finem bonum, et appetitus sensitivus cum illa etiam tendat, utriusque motus erit rectus ac bonus.

Dico 3 : Passio alia concupiscibilis, alia irascibilis : quatenus præcise bonum appetit, dicitur concupiscibilis, quatenus insurgit contra eum qui hujusmodi bonum impedit ut suum bonum teneatur, dicitur irascibilis, ideoque hæc dicitur versari circa bonum arduum; utraque vero versatur vel circa bonum prosequendum, vel circa malum fugiendum. D. Thomas dividit passiones in undecim actus : sex tribuit concupiscibili, scilicet amorem, desiderium, delectationem, odium, fugam, tristitiam; quinque irascibili, scilicet spem, desperationem, timorem, audaciam, iram. Nunc de singulis.

Sect. IV, V, VI, VII.— *De amore, desiderio, gaudio, odio, fuga, tristitia.*

Dico 1 : Amor est actus vitæ in appetitu sentiente residens, qui est velut pondus aut impetus sensibilis et intrinsecus. quo appetitus sensitivus conjungitur bono sensibili; idque quod amorem causat, est animi ac appetitus sensitivi vis, atque bonitas in objecto repræsentata maxime per modum similitudinis. Effectus autem amoris proprius et quasi formalis, est juxta affectum conjungere amantem cum amato : *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum* (*Matth.* VI, 21). *Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus* (*Galat.* II, 20). Ex quo primario effectu alii subsequuntur, v. gr. desiderium, zelus seu affectus removendi omnia quæ possunt impedire bonum amatum, exstasis, seu abstractio vel alienatio a sensibus, etc.

Dico 2 : Desiderium seu concupiscentia, quæ amor concupiscentiæ dicitur, est actus quo bonum amatum refertur ad commodum amantis; amor autem benevolentiæ, est actus quo bonum alteri amatur propter ipsum : v. gr. amare Deum propter propriam amantis utilitatem, est amor concupiscentiæ; propter ipsammet Dei bonitatem, est amor benevolentiæ seu amicitiæ : habens uterque diversum objectum formale. Sic etiam erit amor amicitiæ in eo, qui videndo rosam fertur affectu complacentiæ in ejus pulchritudinem, absque habendæ illius desiderio; sic et in ove amante suum agnellum. Quod autem concupiscentia feratur in bonum nondum obtentum, est quid illi accidentale. Denique concupiscentiæ, aliæ sunt naturales, v. gr. concupiscentiæ cibi, potus, etc.; aliæ rationales, v. gr. concupiscentiæ bonorum, divitiarum; rationales, id est non naturales, seu non a natura sed ab industria profluentes.

Dico 3 : Gaudium sive delectatio est duplex : alia spiritualis, quæ propria est voluntatis; alia sensibilis quæ causatur ab appetitu sensitivo. Ejus objectum est bonum quod amabatur, jam consecutum. Formalis effectus, est afficere animum sensibili suavitate, ex quo varii alii subsequuntur, v. gr. dilatatio cordis, etc.

Dico 4 : Odium est passio amori contraria; amor spectat conjunctionem rei convenientis, odium disjunctionem rei disconvenientis : adeoque videtur esse actus prosecutionis, quo appetitur disjunctio talis rei. Frequens ejus effectus, qui est velle malum alteri, proprie pertinet vel ad iram, vel ad desiderium.

Dico 5 : Fuga formaliter est quoddam desiderium, quod versatur circa rem malam quatenus malam, et intrinsece ex odio nascitur; desiderium, inquam, quo appetitur separari ab illo malo.

Dico 6 : Tristitia est quædam amaritudo vitalis, ex præsentia mali quod odio habetur et vitari nequit, resultans : unde differt a dolore, quod dolor ex læsione corporis, exteriori sensu percepta, oriatur; tristitia vero ex malo interius tantum apprehenso. Hæc a D. Thoma dividitur in tristitiam misericordiæ, invidiæ, anxietatis, acediæ; et ipse affert remedia.

Sect. VIII, IX, X, XI. — *De spe, desperatione, timore, audacia, ira.*

Dico 1 : *Spes* est actus appetitus prosequentis bonum *absens*, per quod distinguitur ab amore; et *arduum*, per quod distinguitur accidentaliter a desiderio. Objectum quidem est præsens in se, vel in aliquo signo, aut effectu, sed ejus consecutio abest : v. gr. dum brutum videt pabulum præsens, appetit illud consequi; sic et aves instinctu naturæ nidificant. Ideoque quamvis pars sensitiva nequeat absentia ac futura prospicere, potest tamen actum spei elicere. Hinc patet quid sit *desperatio*, nempe actus spei contrarius : sive actus quo quis discedit seu desistit a prosecutione istius boni, in quod spes ferebatur, existimati tanquam aut impossibilis aut nunquam obtinendi.

Dico 2 : *Audacia* est actus quo homo bonum arduum ac difficile appetit, et magnum periculum aggreditur, et malum superare nititur, ne a prosecutione boni amati desistat, adeoque realiter in quodam desiderio consistit. Qui bene sunt cum Deo, audaciores sunt freti divino auxilio.

Dico 3 : *Timor* est affectus in fuga consistens et audaciæ contrarius, seu actus quo homo fugit et odit malum apprehensum ut probabiliter futurum ac imminens, et difficile ad evitandum. Hujus causæ sunt variæ, et varii effectus : v. gr. mœror, cordis contractio, etc. ; atque hæc de sensibili timore, non de supernaturali, reverentiali et ad voluntatem pertinente.

Dico 4 : *Ira* est actus appetitus insurgentis adversus eum, qui appetenti est causa mali, vel impedit ne bonum amatum consequatur : atque ita est affectus quo alteri malum appetimus, et juxta modum tendendi in objectum, est quoddam desiderium, quod ex proprio amore nascitur ; et ab aliis desideriis differt tantum vel in formali vel in materiali objecto. Ejus causæ et effectus varii sunt. Actus positivus in appetitu sensitivo, contrarius iræ actui, videtur posse dici mansuetudo.

Sect. XII. — *De numero et comparatione passionum.*

Quoad ista annoto tantum hæc pauca : 1° multum variant auctores in numero passionum; alii duas, alii quatuor, alii octo, alii duodecim ponunt passiones; sed videtur numerus undecimus ex sententia D. Thomæ retinendus : quia aliæ, v. gr. furor, invidia, æmulatio, misericordia, verecundia, etc., possunt, ad aliquam ex illis undecimam revocari. 2° Quod attinet ad ordinem, passiones versantes circa bonum ex se sunt priores versantibus circa malum, et amor quidem est causa aliorum omnium affectuum. Deinde prosecutio boni, ex se perfectior est quam fuga mali. Istæ passiones sibi mutuo sunt contrariæ, v. gr. odium amori, fuga desiderio, etc. 3° Omnes isti actus non tantum in appetitu sensitivo, in quo vocantur passiones, sed etiam in rationali, v. gr. amor, odium, spes, etc., reperiuntur : contra Cajetanum negantem eos in voluntate reperiri. In utroque enim suam habent distinctionem ex diverso modo in objectum tendendi. Ordine sequebatur disputatio secunda *De habitibus remissive*, sed cum Pater Suarez nihil hic de iis agat, ergo ad disputationem tertiam. Itaque :

DISPUTATIO TERTIA.

De habitibus bonis seu virtutibus.

Sect. I, II, III. — *Quid virtus, et quotuplex.*

Dico 1 : Virtus est habitus perficiens potentiam rationalem et inclinans ad bonum ; et si sumatur pro sola virtute morali, est habitus effectivus in mediocritate consistens : adeoque est quid permanens in potentia rationali sine actu. Quidam autem habitus sunt essentialiter virtutes, seu boni contra Scotum. Probatur : Dantur actus morales essentialiter boni, ut supra dictum est ; ergo isti actus generant habitus essentialiter bonos, solum inclinantes ad similes actus. Deinde dantur virtutes intellectuales seu in intellectu, essentialiter bonæ, inclinantes ad verum perfecte cognoscendum, ut omnes fatentur ; ergo et morales in voluntate, essentialiter inclinantes ad bonum honeste amandum. Unde isti habitus inclinant non tantum ad materialia, sed etiam ad formalia virtutum objecta quatenus honesta sunt cum suis necessariis circumstantiis ; atque ita nulla virtus potest esse principium eliciens actum malum : et habitus qui essentialiter virtus est, nunquam potest transmutari in vitium, sicut scientia non potest mutari in errorem. Bonitas autem virtutis, seu convenientia cum natura rationali, est tantum proprietas consequens ejus essentiam ; non essentia.

Dico 2 : Virtus convenienter et sufficienter dividitur in intellectualem et appetitivam seu moralem. Intellectuales omnes tendunt in objectum sub ratione veri, diverso tamen modo tendendi ; omnes morales sub ratione boni, sed sub diversis bonitatis speciebus. Intellectuales in genere entis, sunt perfectiores moralibus ; contra morales in genere moris seu virtutis sunt simpliciter perfectiores intellectualibus. Ratio est, quia intellectus est potentia perfectior voluntate ; ergo et ejus habitus seu virtutes perfectiores habitibus voluntatis. Sed quia ejus virtutes, v. gr. scientia, ars, etc., non faciunt hominem absolute bonum, sed secundum quid, ideo morales sunt simpliciter illis perfectiores, quia faciunt hominem absolute bonum, et excludunt omnem malitiam moralem ; intellectuales autem non excludunt. Nec repugnat quod intellectus in sua essentia sit perfectior voluntate, est tamen minus quam illa perfectus in libertate, in virtute movendi alias potentias, etc. Item licet actus intellectus sit in se perfectior, seu in genere entis, tamen in ratione actus humani ac boni moralis, est imperfectior ; ergo idem dicendum de habitibus. Hinc patet nomen *virtutis*, si sumatur præcise pro bona qualitate perficiente naturam rationalem, posse dici univoce de virtutibus intellectualibus et moralibus ; secus, si sumatur pro principio actus moraliter boni.

Dico 3 : Aristoteles (lib. VI *Ethic.*, cap. 3) dividit virtutem intellectualem in intellectum, sapientiam, scientiam, prudentiam, et artem. Hæ duæ ultimæ sunt practice practicæ; tres aliæ tum speculativæ, tum praticæ. Prudentia, juxta Aristotelem, est recta ratio agibilium seu internarum electionum, ars recta, ratio factibilium, seu externorum operum; utraque est habitus certus et evidens medio aliquo discursu non circa universalia, uti scientia, sed circa singularia, juxta occurrentes circumstantias et conditiones, applicando universalia ad singularia.

Sect. IV, V. — *De distinctione virtutum moralium.*

Dico 1 : Dividuntur virtutes morales in virtûtes circa operationes seu ad alterum, et in virtutes circa passiones, seu quæ per se ad operantem tantum referuntur; illæ versantur circa alterum, v. gr. justitia erga proximum, religio erga Deum, pietas erga parentes, observatio erga superiores : atque ita multæ illarum species. Hæ vero maxime versantur circa modum moderandi passiones tum appetitus concupiscibilis, tum irascibilis; et harum etiam multæ sunt species diversæ.

Dico 2 : Dividuntur in quatuor virtutes cardinales, scilicet prudentiam, justitiam, fortitudinem, temperantiam, quæ non sunt a supra dictis distinctæ, sed quia sunt fundamenta honestæ vitæ, ideo dicuntur cardinales. Deinde in virtutes theologicas, scilicet fidem, spem, charitatem ; sed hæ inter morales non numerantur : per se enim sunt infusæ et immediate attingunt Deum secundum se; possunt tamen aliæ acquisitæ illis respondere, nempe fidei sapientia, spei habitus alicujus spes naturalis felicitatis, charitati amor naturalis. Denique habitus acquisiti fidei humanæ et amoris naturalis circa objecta supernaturalia non videntur esse virtutes theologicæ contra quosdam nominales, sed possunt dici pertinere ad morales virtutes, quia sunt habitus elicientes actus per se bonos.

Sect. VI, VII. — *De virtutis medio, et subjecto.*

Dico 1 : Habitus virtutis sæpe est medium inter duo vitia contraria : v. gr. liberalitas inter avaritiam et prodigalitatem; sed non semper, ut patet in justitia, cui non opponuntur duo vitia contraria. Sed virtus moralis ponit suum medium per se ipsam ac formaliter in propensione appetitus seu voluntatis : effective in ejus actibus, et objective in materia et ejus circumstantiis circa quas versatur. Quæ objiciuntur contra hoc, sunt parvi momenti. Quare :

Dico 2 : Virtutes morales per se primo exsistunt in voluntate, harum enim actus, seu electio boni elicitur a voluntate : ergo in illa generat habitum inclinantem ad similem actum. Non ergo exsistunt in appetitu sensitivo. Tamen in appetitu sensitivo generantur habitus, qui multum deserviunt virtutibus moralibus, et eas juvant ad suorum actuum facilitatem : quia appetitus sensitivus est propensus et ad appetendum sensibilia, et ad obediendum voluntati; et sic habitus quos recta ac frequens sensibilium appetitio producit, juvant ac facilitant virtutes voluntatis. Et licet isti habitus appetitus sensitivi non sint proprie virtutes, sicut habitus voluntatis, quia non attingunt perfecte honestatis rationem, nec proxime reguntur a prudentia, adeoque nec per se ac formaliter sunt boni bonitate morali : tamen possunt secundum quid et per denominationem extrinsecam dici virtutes, quia perficiunt eam potentiam in qua exsistunt, optimo modo quo ipsa potest perfici; et inclinant ad bonum, eorumque actus sunt boni bonitate objectiva, ac prout informati ab actibus voluntatis, dicuntur boni extrinsece; ergo et habitus proportionate.

Sect. VIII, IX, X. — *De virtutum causa efficiente, connexione, augmento, diminutione, corruptione.*

Dico 1 : Virtutes, de quibus hic agimus, non sunt a natura inditæ aut congenitæ, sed in nobis generantur ab earum actibus. Inclinatio enim ad honesta augetur et roboratur per actus.

Dico 2 : Imperfectus prudentiæ habitus et inchoatus potest quidem antecedere habitum virtutis moralis potentiæ appetitivæ; sed hic, nullo modo, ne in statu quidem imperfecto, potest esse sine prudentia, quia actus prudentiæ omnino prærequiritur ad actum virtutis moralis; ergo iste actus prudentiæ producit habitum, seu virtutem prudentiæ. Prudentia tamen perfecta, prout simpliciter perfecta, non potest acquiri sine virtutibus moralibus : quia non potest homo ita se exercere in actibus prudentiæ, ut sit facilis ad judicandum in omni materia id quod honestum est, quin simul exerceat actus virtutum moralium.

Dico 3 : Quamvis nullus sit habitus virtutis moralis qui non possit acquiri et esse in statu saltem imperfecto absque aliis virtutibus moralibus, quandoquidem homo possit exercere aliquos, v. gr. actus temperantiæ, etc., qui generabunt habitum, non prius exercendo aliarum virtutum actus : tamen ut habeat suum statum perfectum, maxime si spectet ad usum communem, debet habere alias virtutes sibi connexas et coadjutrices; quia honestas in materia unius virtutis, v. gr. castitatis, fere pendet ex connexione cum materia aliarum virtutum, v. gr. fortitudinis, modestiæ, mortificationis, etc.

Dico 4 : Virtutes sicut per actus suos generantur, ita per eosdem augentur tum intensive tum extensive; et quidem unaquæque virtus augetur per proprios actus, et non per actus alterius virtutis : actus enim non habet vim efficiendi nisi propriam virtutem, adeoque nec augendi nisi propriam. Unde fit ut in eodem homine non omnes virtutes sint æquales.

Dico 5 : Virtutes diminuuntur et corrumpuntur per actus, qui habitus contrarios generant; quod clarum est. Virtutes autem in intellectu et voluntate exsistentes, non corrumpuntur dum homo moritur ac corrumpitur, sed manent in anima separata, nempe in intellectu et voluntate incorruptibili, nec pendent ut conserventur a causis extrinsecis. Non

tamen manent illæ quæ sunt in potentia sensitiva, utpote corruptibili. Quoad animam damnatam, intellectuales speculativæ possunt quidem remanere, sed practicæ et morales, destructa prudentia, brevi corrumpuntur per actus contrarios. In anima vero beata omnes remanent, etiam quoad actus, saltem quoad aliquos. Plura vide in tract. *De anima.*

DISPUTATIO QUARTA.

De habitibus malis, seu vitiis.

SECT. I, II. — *De essentia, causis, connexione vitiorum.*

Dico 1 : Habitus vitiorum essentialiter constituuntur in speciebus suis per differentias positivas et essentiales, quæ sumuntur ex objectis formalibus et motivis, ob quæ tales habitus operantur; tendunt quidem in objectum bonum generice sumptum, uti habitus virtutum. Nec per hoc sunt essentialiter ac formaliter mali : possunt enim esse indifferentes. Sed sunt essentialiter mali, quia inclinant ad ea bona, quæ sunt rectæ rationi contraria, quia sub hac ratione sunt disconvenientes naturæ rationali ut sic : utpote qui inclinant ad objecta in quibus est malitia, et modo quidem disconvenienti naturæ rationali ; et sic non tantum sunt mali, quia sunt principium ac causa actus mali, sed etiam quia in ipsis reperitur ista disconvenientia bonitatis privativa, quæ non ex lege, sed ex ipsa naturæ rationalis conditione oritur. Non possunt tamen proprie dici peccata, quia nec actualiter, nec habitualiter hominem avertunt ab ultimo fine. Inclinatio quidem vitii, et appetitus sensitivi in hoc conveniunt quod utraque tendat in bonum sub ratione delectabilis vel convenientis ; sed differunt quod inclinatio appetitus sit naturalis, vitii voluntaria seu voluntarie acquisita per actus malos : deinde quod illa sit moderata et consentanea naturæ, hæc carens debita moderatione, et difformis naturæ. Denique species malitiæ, deformitatis, indifferentiæ in habitu oritur ex actibus : et vitii cum virtute oppositio ex ipsis materiis circa quas versantur, et ex modo actuum.

Dico 2 : Habitus vitiorum primario per se generantur in voluntate ; soli enim ejus habitus possunt esse proprie ac per se vitia, utpote quæ potest per se et ab intrinseco in objectum turpe tendere. In appetitu tamen sensitivo generantur etiam quidam habitus qui suo modo sunt vitia : horum enim est capax. Unde homo facilius sequitur bona sensibilia contra dictamen rationis.

Dico 3 : Constat causam efficientem vitiorum seu vitiosorum habituum esse ipsos pravos actus ; sed quæritur, an Deus possit per se solus efficere seu immediate infundere istos habitus vitiosos. Et respondetur negative, non quia illi deest potentia activa sufficiens ad producendam totam illam rem, quæ est habitus vitiosus, sed quia repugnat ejus bonitati inclinare seu movere quovis modo hominem ad malum operandum, et ejus veritati ad falsum dicendum ; per se enim non potest sive consilio, sive alio modo inducere ad id quod per se malum est : imo etiamsi aliunde daret auxilium ad vincendam inclinationem, quia diceretur semper causa moralis mali seu movens ad malum.

Dico 4 : Quoad vitiorum connexionem, quædam non sunt inter se connexa, quinimo sunt contraria, ob contraria bona temporalia ac delectabilia in quæ tendunt ; quædam sunt inter se connexa, quia sæpe unum aliud generat, v. gr. superbia.

TRACTATUS QUINTUS.

DE PECCATIS.

—

DISPUTATIO PRIMA.

De essentia et gravitate peccati per duas sectiones.

Nota nos hic agere de peccato actuali, fonte habitualis et originalis, de quibus postea.

Dico 1 : Peccatum actuale est actus seu transgressio libera divinæ legis. Sub nomine *actus* comprehenditur dictum, factum vel concupitum, et sub nomine *legis divinæ* comprehenditur omnis alia lex. Dicitur *libera*, quia non est peccatum nisi sit voluntarium ac liberum. Dicitur *actus* seu *transgressio*, ut omnis legis prævaricatio comprehendatur sive in agendo sive in non agendo, præter quam quod omissio semper fundetur in aliquo actu. Peccatum ut sic, non tantum est morale malum, seu malum naturæ rationalis quatenus rationalis, utpote contra rationis rectitudinem, sed etiam includit inordinationem sive aversionem ab ultimo fine ; adeoque juxta Cajetanum eo ipso quod peccatum est contra rationem, etiam est aliquo modo contra Deum. Et quidem ex usu loquendi prout habet difformitatem ad rectam rationem, dicitur *actus malus :* prout caret rectitudine ad finem ultimum, dicitur *peccatum ;* imo licet aliquis invincibiliter finem ultimum, id est Deum ignoraret, tamen actus iste malus contra rectam rationem, etiam tunc careret rectitudine ad finem ultimum : quia hæc non pendet ex operantis cognitione et voluntate, sed actui malo ut malus est, sive ut est contra rectam rationem, intrinsece et essentialiter competit.

Dico 2 : Gravitas peccati, 1° quæ ad essentiam pertinet, oritur proxime ex bono quo privat, et remote ac quasi radicaliter ex objecto. Unde juxta D. Thomam, illud peccatum est gravius quod perfectiori virtuti opponitur, adeoque si opponatur pluribus virtutibus, generatim illud erit gravius quod

meliori virtuti opponetur, nisi forte non destruat totam virtutem meliorem, et destruat totam interiorem. Hinc etiam sequitur, juxta D. Gregorium, peccata spiritualia esse ex suo genere graviora carnalibus : non tamen singulæ peccatorum spiritualium species gravitate superant singulas carnalium species ; imo sæpe hæ illas superant. 2° Oritur ex circumstantiis aggravantibus : sæpe enim fit ut peccatum ex sua specie minus grave, sit magis grave quam aliud speciei majoris, ob circumstantias aggravantes, quæ interdum juxta prudentem existimationem plus conferunt ad morale peccati augmentum quam ipsum objectum. 3° Oritur ex circumstantiis mutantibus speciem ob quas fit ut peccatum ex objecto levius censeatur simpliciter gravius. Atque hinc patet quædam peccata esse majora, quædam minora contra errorem Stoicorum dicentium omnia peccata esse paria. Probatur : *Qui me tradidit tibi, majus peccatum habet* (*Joan.* XIX, 11). Non enim omne peccatum omnem rationis rectitudinem et ordinem destruit, quia aliud justitiæ, aliud temperantiæ, etc., rectitudinem tantum destruit, adeoque datur majus ac minus.

DISPUTATIO SECUNDA.

De peccato mortali et veniali.

SECT. I. — *An detur et quid sit peccatum mortale.*

Dico 1 : De fide est dari peccatum mortale juxta omnes catholicos et hæreticos ; *I Joan.* III, 14 : *Qui non diligit, manet in morte ;* Matth. XVIII, 1, 28 seq., et Rom. VIII, 6 seq., ubi vocatur *mors animæ ;* sed in explicando quid sit, variant theologi. Nam 1° aliqui dicunt mortale esse, cui pœna æterna debetur Dei lege : sed licet Deus non puniret illud pœna æterna, tamen non desineret esse mortale. 2° Scotus et Gabriel dicunt mortale esse quia Dei præcepto adversatur, veniale esse tantum contra Dei consilium. 3° D. Thomas ait mortale consistere in aversione ab ultimo fine seu Deo, et in concursione ad creaturam tanquam finem ultimum. Juxta quem :

Dico 2 : Peccatum mortale consistit in hoc, quod peccans virtualiter et moraliter plus amet creaturam quam Deum, ut dicitur : *Dilexerunt enim gloriam hominum magis quam gloriam Dei* (*Joan.* XII, 43). *Quorum Deus venter est* (*Philip.* III, 19). Ita communiter theologi et Patres. Probatur : Homo per peccatum mortale avertitur a Deo, sive deserit finem ultimum ; ergo aliquid aliud tanquam finem ultimum virtualiter diligit, nempe super omnia : non quidem explicita et formali, sed implicita et interpretativa voluntate id facit. Nam reipsa ita se gerit, ut moraliter censeatur et convincatur Deum deserere, et alium ultimum finem sibi proponere : quia voluntarie amplectitur id quod Dei amicitiæ repugnat, et deserit medium necessarium ad finem ultimum consequendum. Hinc facile :

Objicies 1 : Contingit interdum ut quis mortaliter peccet ex ignorantia, imo putans se obsequium præstare Deo ; ergo is non amat aliquid plus quam Deum, ex amore enim ipsius Dei peccat. Respondeo eum qui ex ignorantia vincibili peccat, quamvis putet se obsequium præstare Deo, et eum amare, tamen opere contrarium facit.

Obj. 2 : Sæpe quis ita peccat circa unam creaturam, v. g. circa opes, ut illi multas alias præferat, v. g. opibus vitam, bonam famam, etc., et tamen ipsemet paratus est pro Dei fide vitam ponere ; ergo signum est eum non amare istam creaturam, v. g. opes, plus quam Deum. Respondeo eum qui peccat propter opes, licet plus illis amet suam vitam, honorem, amicum, aut qui violat unum præceptum ob amorem amici, volens alia novem servare ob amorem Dei, semper interpretative plus ista amare quam ipsum Deum, omnem ejus amicitiam parvipendendo. Idem dic de eo, qui peccat specie obtinendæ veniæ ; ista enim spes non tollit pravam voluntatem, quin potius auget, deserendo ultimum suum finem, quem per se iterum non potest obtinere.

SECT. II. — *An malitia ac deformitas peccati mortalis constitutiva sit distincta ab illa quam habet actus ex objecto.*

Respondeo affirmative. Quia licet omnis actus moraliter malus quatenus malus ex objecto, contineat et deformitatem ad rectam rationem, et carentiam rectitudinis ad ultimum finem, mortale tamen peccatum addit quemdam virtualem istius ultimi finis contemptum, in quo proprie consistit specialis ejus deformitas, sub qua magis adversatur rectæ rationi et ultimo fini (quem debet amare super omnia), quam sola deformitas ex objecto. Unde ista specialis deformitas pertinet ad speciem odii Dei, utpote opposita charitati, qua debet homo diligere suum finem ultimum. Dum quis injuriam facit proximo, deformitas peccati contra proximum non est distincta ab ea quæ est ex objecto : inobedientia autem in omni peccato non addit specialem deformitatem, quia se habet tantum materialiter. Jam vero si quis committens homicidium, sciret quidem esse malum morale et contra charitatem proximi, sed invincibiliter ignoraret esse contra Deum, aut ultimum finem : licet iste actus haberet totam illam malitiam moralem, quæ nota est oriri ex objecto sive in ordine ad finem ultimum, non tamen haberet illam specialem pravitatem ac inordinationem seu virtualem ultimi finis contemptum, in quo proprie consistit peccati mortalis malitia, distincta a malitia quæ habetur ex objecto ; quia cum illa specialis pravitas debeat esse voluntaria, debet ergo esse cognita, si habeatur invincibilis, ut supponitur, illius ignorantia ; non erit voluntaria, adeoque non habetur.

SECT. III. — *An malitia peccati mortalis sit infinita.*

Dico 1 : Malitia quam peccatum habet ex objecto pravo, juxta omnes est finita ; sed illa quam habet ex persona offensa seu Deo, prout est aversio ab ultimo fine, quamvis secundum suam speciem non sit simpliciter infinita (non enim omnes omnium aliarum specierum malitias formaliter nec eminenter continet), tamen est infinita secundum quid : quia

est offensa contra personam infinitæ perfectionis. Contra Medinam dicentem, istam malitiam esse simpliciter infinitam.

Dico 2 : Non est infinita in quantitate seu intentione ; non enim omnia peccata sunt æqualia : alia enim majora, alia minora ; ergo horum malitia habet terminum, etiam prout est aversio a Deo. Unde velle furtum, minor est malitia, quam directe velle Deum non esse.

Objicies 1 : Dignitas personæ offensæ aggravat malitiam ; ergo cum Dei offensi dignitas sit simpliciter infinita, etiam malitia est simpliciter infinita. Respondeo : Licet persona offensa sit simpliciter infinita, non ideo tamen id, quo offenditur, est simpliciter infinitum, quia ista duo non sunt ejusdem ordinis, nec ejusdem speciei ; nam si argumentando fiat transitus ad res diversarum specierum, tantum concluditur infinitas secundum quid, ut patet in amore Dei, dicendo : quo amor est perfectioris objecti, eo est perfectior, etc. Hinc tantum concluditur amorem qui versatur circa infinitum objectum esse altioris ordinis, non vero infinitum.

Obj. 2 : Infinitæ sunt rationes ob quas pravum est offendere Deum, et infinitæ in Deo perfectiones quibus omnibus contrarium est peccatum mortale : ergo, etc. Respondeo non proprie dici esse infinitas rationes non peccandi, aut infinitas in Deo perfectiones : nam in se est una tantum ratio adæquata, et una perfectio, licet per nostros conceptus possint distingui.

Obj. 3 : Peccatum mortale est Dei contristativum et destructivum, constituendo alium finem ultimum quam Deum. Respondeo non posse proprie dici Dei contristativum, cum de se non habeat ullam vim ad inferendam Deo tristitiam, aut aliquod malum. Deinde licet esset de se Dei contristativum, non propterea tamen tantam haberet malitiam, quantam, si destrueret Deum.

Obj. 4 : Non potest creatura condigne Deo satisfacere pro uno peccato, quia non potest reddere tantum bonum quantum abstulit : nam peccatum infinitam malitiam continet. Respondeo : Non ob solam istam rationem peccator non potest condigne et æqualiter satisfacere Deo pro peccato, sed quia non potest suis viribus se ad Deum convertere, a quo peccando se avertit, et quia majorem habet improportionem ad satisfaciendum, quam ad faciendam injuriam ; adeoque id non provenit ex eo quod peccati malitia sit infinita, sed ex vilitate et imbecillitate hominis satisfacientis.

Sect. IV. — *An detur et quid sit peccatum veniale.*

Dico 1 : Dantur peccata vere et proprie venialia, id est quæ nec mortem spiritualem animæ afferunt, nec pœna æterna per se puniuntur. Est de fide contra Jovianum et Pelagium, volentes omnia peccata esse mortalia. Probatur : Id definit concilium Tridentinum, et Milanense, sunt enim peccata quæ insunt perseverantibus in gratia : *Septies die cadit justus* (*Prov.* XXIV, 16). *In multis offendimus omnes* (*Jac* III, 2). Ideo Augustinus ait dicendum esse a justis : *Dimitte nobis debita nostra* (*Matth.* VI, 12). Et Hebr. V, 1, justus offert sacrificium etiam pro suis peccatis : et Jac. V, 15 : *Si in peccatis fuerint, dimittentur eis ;* nempe venialia per extremam unctionem. Hæc juxta Patres significantur per *novissimum quadrantem* (*Matth.* V, 26) ; per *festucam* (*Matth.* VII, 3) ; per *culicem* (*Matth.* XXIII, 24) ; per *stipulam* (*I Cor.* III, 12), etc.

Dico 2 : Peccata hæc non sunt venialia ob extrinsecam peccantis conditionem, neque quia Deus non imputat, contra Wicleffum dicentem omnia reproborum peccata esse mortalia, prædestinatorum omnia venialia. David enim, Petrus, Paulus, etc., qui erant prædestinati, peccarunt mortaliter. Item contra Lutherum dicentem infidelium peccata esse mortalia omnia, baptizatorum omnia venialia præter infidelitatem ; et præter illa, ut vult Bucerus, quæ ex malitia homines committunt : quia illis, inquiunt, non imputantur ista peccata ad pœnam, ideoque sunt venialia. Sed hoc aperte est contra Scripturam minantem peccantibus dignas pœnas (*Galat.* V, 21 ; *Ephes.* V, 5 ; *I Cor.* VI, 9, 10). Deinde multa peccata quæ fiunt vel ex passione vel ignorantia, non sunt venialia, v. gr. Petri negantis, Pauli persequentis, Judæorum deicidarum, Davidis adulteri, etc.

Dico 3 : Dantur peccata ex se et sua natura venialia, contra Almain. et Gersonem dicentes omnia de se esse mortalia, et pœnam æternam mereri, sed quædam ex Dei benignitate censeri venialia, gratiam non expellere, nec puniri pœna æterna. Probatur ex dictis, et patet quædam esse quæ non habent specialem illam supra dictam peccati mortalis deformitatem ; nec ulla est lex Dei quæ pro rebus levioribus sic graviter hominem obliget.

Dico 4 : Ratio peccati venialis in hoc consistit, quod præter moralem malitiam ex objecto et circumstantiis contractam, non habeat illam propriam mortalis malitiam, quæ in aversione ab ultimo vero fine, et in virtuali conversione ad creaturam tanquam ultimum finem sita est : quia sunt quædam res, licet minus rectæ, adeo tamen parvi momenti natura sua, ut non sint media simpliciter necessaria, vel ad obtinendum finem ultimum, vel ad conservandam Dei amicitiam : ideoque qui in his delinquit, neque expresse, neque tacite, neque virtualiter avertitur a Deo ultimo fine. Non refert quidem istud opus malum ad finem ultimum seu Deum, quia sola bona sunt ad illum referibilia, non mala ; sed istud non referre, non est gravis injuria ultimi finis, nec virtualiter vult illum non esse : talis enim levis injuria Dei ut finis ultimi stat cum habituali ejus amore, nec tenemur semper et quovis tempore ac modo ad ejus actualem amorem exercendum.

Sect. V. — *De divisione peccati in mortale et veniale ; et de venialis malitia.*

Dico 1 : Malitia peccati mortalis est specie distincta a malitia venialis in hoc quod homo per illam directe avertitur a Deo fine ultimo et convertitur ad

creaturam tanquam finem ultimum ; hoc non habetur in venialis malitia. Tamen utriusque malitia quæ sumitur ex objecto, potest esse ejusdem speciei, v. gr. in furto gravi, et levi. Gravitas autem furti juxta prudentem existimationem potest inducere istam specialem peccati mortalis deformitatem, uti et deliberatum Dei odium, quod non inducit indeliberatum, nec levitas furti.

Dico 2 : Divisio peccati in mortale et veniale non est divisio subjecti in accidentia, sed juxta quosdam est generis in species ; juxta alios est divisio analogica : quia licet metaphysice loquendo, veniale possit dici peccatum absque ullo ordine ad mortale, tamen moraliter et theologice dicitur peccatum secundum quid per analogam denominationem, quia non solum denominatur veniale eo quod caret debito ordine ad finem ultimum, sed etiam eo quod careat propria mortalis deformitate, ad illud tamen est dispositio ; et sic in tali denominatione habet semper respectum ad mortale. Deinde in moralibus quod valde leve est, quasi nil reputatur. Hinc Scriptura nomine *peccati* simpliciter dicti, frequentius intelligit mortale.

Dico 3 : Peccatum veniale non est contra consilium tantum, ut vult Scotus : alioqui non esset malum, quia consilium, v. gr. servandæ virginitatis, non obligat ; sed est contra præceptum seu legem non absolute sed secundum quid : est contra legem, quia est contra dictamen rectæ rationis, et lex prohibet : *Non mentiemini* (*Levit.* XIX, 11), sed tantum secundum quid ; quia adimpletio legis est charitas. Qui autem peccat venialiter illam servat, et qui servat charitatem, seu diligit, mandata servat : *Si diligitis me, mandata mea servate* (*Joan.* XIV, 15). Illud enim dicitur simpliciter præceptum, quod est medium necessarium ad finem consequendum, quod non frangitur nisi per mortale. Hinc :

Dico 4 : Peccatum veniale est quidem offensa Dei, quia est aliqua inordinatio contra finem ultimum, et hanc Deus odit ; sed tantum secundum quid, propter rei levitatem : maxime si sit actus indeliberatus. Et licet ejus malitia non sit absolute infinita, est tamen secundum quid, quia cum sit malum culpæ, est majus omni malo pœnæ.

Dico 5 : Sitne mortale an veniale peccatum, his signis discernitur : 1° Si verba Scripturæ significent talem actionem esse dignam morte, abominabilem, excludentem a regno, etc., sat indicant illam sub mortali prohibitam : sub veniali autem, si verba sint mitiora. Idem etiam in legibus humanis attende. Attendendæ quoque sententiæ theologorum ac Patrum. 2° Quando nec ex Scriptura nec ex lege id potest colligi, attendendum est, an res, in qua peccatum versatur, spectet ad charitatem Dei vel proximi servandam, et an sit gravis. Nam *finis præcepti est charitas* (*I Tim.* I, 5). 3° Si præceptum obliget ex se sub mortali, attendendum est, an sit materia gravis vel levis, juxta rei qualitatem et circumstantias, v. gr. furtum. 4° Si materia et præceptum sint gravia, attendendum est, an fuerit perfectus et deliberatus consensus et plena advertentia ; ex indeliberatione enim ac insufficienti advertentia potest oriri peccatum veniale in quacunque materia sive gravi sive levi.

SECT. VI. — *An peccatum veniale possit fieri mortale.*

Dico 1 : Peccatum veniale non fit mortale propter actuum multiplicationem, neque multa venialia æquivalent uni mortali. Quia inter se differunt specie essentiali ; et veniale sive unum, sive multiplex, non est transgressio rei ad salutem necessariæ. Dum Augustinus de venialibus ait (epist. 106. *Ad Julian.*) : « Si collecta contra nos fuerint, ita nos gravabunt sicut unum grande peccatum ; » id est, multa venialia ita possunt nocere dispositive, ut sint occasio peccandi mortaliter. Si quis autem faciendo sæpius parva furta habeat voluntatem eo modo continuandi, ita ut sit perventurus usque ad gravem quantitatem, ista voluntas et omnis actus ex ea procedens, est peccatum mortale. Si tamen nec formalis nec virtualis adsit talis voluntas, poterit fieri ut absque peccato mortali furetur per partes, magnam quantitatem, sed omnium partium retentio erit mortalis : non quod sit ex venialibus multis factum unum mortale, sed quia est ibi novus actus, seu omissio non restituendi, cadens in materiam gravem. De voluntate sæpius omittendi levem officii divini partem, dicetur alibi.

Dico 2 : Nullum est mortale quod ex accidenti, v. gr. ex indeliberatione, non possit fieri veniale, sed veniale ex se nunquam fit mortale, nisi addatur circumstantia mutans speciem : v. gr. mendacio perjurium ; aut quidam amor directe charitati contrarius, v. gr. si quis in venialis peccati objecto constituat finem ultimum, paratus ex affectu erga illud, explicite vel implicite alia graviora præcepta transgredi.

Dico 3 : Idem numero actus potest esse successive peccatum veniale et mortale : v. gr. si in principio sit indeliberatus, et postea accedente plena advertentia, voluntas eadem numero perseverans, consentiat circa rem graviter prohibitam ; vel si in principio tendat in leve furtum, v. gr., et postea idem numero perseverans tendat in grave furtum, tunc ex veniali fiet mortale : et contra in iisdem exemplis potest ex mortali fieri veniale, v. gr. si postea perfectus usus rationis impediatur, vel mutetur, etc.

SECT. VII, VIII. — *An in omni subjecto, in quo potest esse mortale, possit esse veniale; et an mortale necessario præeat veniali.*

Dico 1 : Fieri potest ut aliquis possit peccare mortaliter, et non possit venialiter per indeliberationem. Si nempe sit incapax actus indeliberati, v. gr. angelus, anima separata, Adam in statu innocentiæ. Alio tamen modo potest peccare venialiter, quicunque potest mortaliter ; potest enim in materia levi eligere bonum delectabile seu turpe, relicto

honesto; quando quidem possit id eligere in materia gravi; v. gr. Adam potuit comedere fructus alicujus arboris non prohibitos sine fine honesto. Idem dic de angelo. Posset enim velle aliquod objectum propter propriam ipsius bonitatem, nil cogitando de ultimo fine ad quem actu referre omnia sua non videtur necesse.

Dico 2 : Per se nullus potest peccare venialiter, qui non possit etiam moraliter ex intrinseca sui dispositione, v. gr. pueri. Quia ut homo peccet, debet posse uti perfecte ratione et libero arbitrio et esse dominus suorum actuum; si pueri hoc nondum habeant, licet habeant aliquem discursus et indifferentiæ modum in suis actibus, nullam contrahunt venialem culpam : contra quosdam qui putant pueros ad usum rationis accedentes posse peccare venialiter, et non mortaliter ob imperfectam libertatem, seu rationis usum. Dixi *per se;* quia per accidens in motibus secundo primis potest accidere : nam tunc homo non utitur illa perfecta libertate, quam possidet, nec moraliter potest uti sine magna difficultate; ideo contrahit culpam venialem tantum.

Dico 3 : D. Thomas docuit hominem in primo instanti usus rationis teneri se convertere ad Deum ex singulari præcepto, ita ut primus actus quem in prima deliberatione efficit, sit conversio ad Deum. Primum tamen istud instans non sumitur mathematice pro primo instanti quo homo incipit esse dispositus ad utendum ratione, aut primo incipit deliberare : sed significat illud instans aut tempus in quo primam suam actionem perfecte liberam quoad exercitium ac speciem perficit. Sed hanc ad Deum conversionem Thomistæ varie explicant : 1° Aliqui dicunt eam necessario debere esse verum Dei amorem super omnia. Sed huic sententiæ reliqui Thomistæ, et reliqui omnes theologi contradicunt; quia non est credibile quod Deus hominem in prima rationis illustratione ad primum ac difficillimum mandatum statim exsequendum obligarit, cum Dei cognitio, maxime infidelibus, sit tam difficilis. 2° Alii dicunt eam debere esse conversionem ad Deum in confuso; id est generale propositum sequendi in omnibus quod honestum est. Sed difficile est ut de hoc sit prima cogitatio, cum homo moveatur aliis sensibilibus.

Nota tamen hominem non debere per multum tempus differre istam ad Deum conversionem, cum amor Dei sit Deo debitus, et ista deliberatio sit necessaria ad vitæ rectitudinem. Quo autem tempore incipiat obligare, non potest certo definiri; videtur homo ad id non obligari, quandiu non cogitat de ista re, nec aliquo modo sentit istam obligationem; cum autem illam advertit, tunc obligatur non in eodem instanti, sed intra illud breve tempus, quod moraliter ac prudenter statuendum est. 3° Alii volunt necessariam esse implicitam, ut vocant, ad Deum conversionem; id est, volunt ut homo, in perfecta sua deliberatione, teneatur eligere honestum; hoc quidem verum est, sed non ad rem. Quare :

Dico 4 : Posito illo præcepto, quod D. Thomas astruit, homo ad usum rationis perveniens tam venialiter quam mortaliter pro sua libertate potest primum peccare; quia primum objectum occurrens potest esse materia levis, vel in prima deliberatione motus non sat deliberatus, vel levis negligentia in exsequendo præcepto : ergo primum ejus peccatum erit veniale. Imo sæpius contingit, ut homo prius peccet venialiter quam mortaliter; quia minor deliberatio requiritur, objecta leviora occurrunt, et facile illis movetur. Unde :

Dico 5 : Peccatum veniale potest esse cum solo originali : non potest tamen esse originale longo tempore sine mortali; et si quis cum solo originali constituatur in periculo mortis, tunc si non se convertat ad Deum, nec se præparet ad gratiam, peccabit mortaliter; quia tunc ad id tenetur. Si autem invincibiliter ignoret istam obligationem, tunc pertinet ad divinam providentiam non sinere quemquam in eo statu mori; denique si quis cum solo veniali et originali moriatur, forte cum parvulis in limbum recipietur, vel levi pœna æterna afficietur pro isto veniali.

DISPUTATIO TERTIA.

De peccato commissionis et omissionis.

SECT. I, II, III. — *Quomodo peccatum commissionis et omissionis differant; et an omissio consistat in actu positivo, et quando est peccatum.*

Dico 1 : Peccatum sufficienter dividitur in commissionem et omissionem : et in hoc differunt quod commissio negativo, omissio affirmativo præcepto per se opponatur; quod clarum est. Et licet specie aliquo modo differant, tamen quoad morale possunt esse peccatum ejusdem speciei; quia inordinatio et carentia rectitudinis potest esse ejusdem rationis et contra eamdem virtutem : v. gr. qui horas canonicas recitat sine attentione, in ista commissione et omissione committit unicum peccatum. Item juxta D. Thomam, furtum et omissio restituendi, utrumque contra eamdem virtutem justitiæ.

Dico 2 : Peccatum omissionis committi potest per actum positivum : vel directe, volendo omittere quod quis facere tenetur, vel indirecte volendo hic et nunc cum advertentia aliquid facere quod est incompossibile actioni præceptæ, quodve futurum est moraliter impedimentum ad eam exercendam. Potest etiam committi sine actu externo, v. gr. volendo non audire sacrum.

Dico 3 : Positivus internus actus voluntatis, non est de essentia peccati omissionis. (Durandus, Adrianus, etc., contra Alensem, Capreolum, etc.) Quia dum quis advertenter et libere non agit id quod tenetur agere, peccat, et tamen nullum actum ponit, vel saltem potest omnem actum suspendere; peccat, inquit, quia libere advertenterque repugnat legi privative ac interpretative : adeoque potest

physice voluntas peccare peccato omissionis sine ullo actu suo interiori. Moraliter tamen loquendo, sic peccando elicit aliquem actum; si quis enim advertat obligationem præcepti imminere, vix fieri potest ut non habeat aliquem actum circa rem præceptam, objecto voluntatem movente : et sic videtur intelligendus D. Thomas contra hanc conclusionem.

Objicies 1 : Omissio, ut est peccatum, debet esse voluntaria; ergo requirit actum internum. Respondeo : Nego consequens, ut jam probatum est.

Obj. 2 : In peccato omissionis non tantum reperitur aversio a Deo, sed etiam conversio ad creaturas : punitur enim non tantum pœna damni, sed etiam sensus; atqui non potest intelligi conversio ad creaturas sine actu ; ergo, etc. Respondeo reperiri aversionem et conversionem interpretativam, quæ non requirit semper actum positivum, sed sufficit virtualis voluntas, qua dum quis omittit, virtualiter vult nec se ipsum nec aliquid plus quam Deum, ideoque meretur non tantum pœnam damni, sed etiam sensus.

Obj. 3 : Dum quis omittit, vel cogitat, vel non cogitat de re quam omittit : si cogitet, habet actum volendi ; si non cogitet, non peccat. Respondeo : Quamvis cogitet de sua obligatione, simpliciter potest non efficere actum; cum id tamen sit difficile, ideo moraliter raro vel nunquam hoc contingit, ut jam dictum est.

Obj. 4 : Sine actu non potest esse meritum, ergo neque demeritum. Respondeo : Nego consequens; quia plura requiruntur ad bonum quam ad malum : bonum enim, quod ad meritum supponitur, non consistit in privatione sicut malum potest consistere.

Dico 4 : Actus qui est causa peccaminosæ omissionis, est tale peccatum specie et numero, quale est ipsa omissio, utpote habens idem objectum, adeoque eamdem malitiam, et sic unum est cum omissione peccatum; secus autem, si non habeat idem objectum : v. gr. si quis furetur dum deberet audire missam, tunc habet propriam suæ malitiæ speciem. Iste actus liber est peccatum, quia est causa peccati.

Dico 5 : Quando actus qui fit tempore omissionis, non est causa omissionis, sed concomitanter tantum se habet, is non est peccatum : v. gr. postquam aliquis habuit formalem et expressam voluntatem omittendi missam, tempore omissionis missæ studet, istud studium non est peccatum, quia ejus objectum est bonum : nec est causa aut occasio peccati, cum jam factum sit per formalem voluntatem omittendi missam ; et licet illud comitetur et sit compossibile cum præcepto audiendæ missæ, non tamen in illud influit, adeoque nec causa nec occasio ejus est: eo quidem tempore prohibitum est studium, sed tantum prout est causa vel occasio omissionis missæ. Aliud est de eo, qui post propositum omittendi horas canonicas, projiceret breviarium in mare, aut post votum castitatis, matrimonium iniret, etc., quia hic adimeret sibi potestatem implendi præceptum aut votum, licet postea mutaret propositum.

Sect. IV. — *Quo tempore censetur quis peccare peccato omissionis.*

Dico 1 : Peccatum omissionis committitur interius dum quis voluntarie dat causam futuræ omissionis, quia tunc illam vult indirecte; exterior autem omissio tunc intelligitur fieri, cum præcepti tempus occurrit, quia tunc ponitur actus exterior prohibitus : et licet nullam mortalem malitiam addat, cum voluntas eadem perseveret, tamen ipsa peccatum proprie dici potest, utpote a voluntate procedens. Omissio autem est grave vel leve peccatum prout culpa interior fuit gravis vel levis.

Dico 2 : Si data causa omissionis futuræ, postea pœniteat culpæ et causæ datæ non possit impedire effectum, tunc juxta quosdam non est peccatum omissio, quia involuntaria; posset tamen magis proprie fortasse dici peccatum, quia illa omissio non procedit a voluntate subsequente pœnitente, sed a priore libera et culpabili. Si quis autem voluntarie, v. gr. incidit in morbum, in quo omittit missam, jejunium, etc., ut istæ omnes omissiones censeantur voluntariæ indirecte, adeoque peccaminosæ, non solum debent esse prævisæ, sed esse tales ut præceptum obliget ad vitandum morbum ne illæ sequantur; præcepta vero positiva ad hoc non obligant, nisi quando omissiones proxime et pene eodem tempore sequuntur. Hinc quando istæ omissiones non sunt directæ intentæ neque prævisæ, raro imputantur ad culpam, quia ista præcepta positiva non obligant cum tanto rigore, ut teneatur quis adeo rigorose præcavere omnia quæ possunt eorum executionem impedire.

Sect. V. — *Unde sumatur gravitas omissionis.*

Dico 1 : Specifica et essentialis gravitas peccati omissionis spectanda est ex objecto seu materia circa quam versatur, et ex actu virtutis quo privat omissio.

Dico 2 : In gravitate omissionis spectanda est etiam obligatio ac vis præcepti, et legis præcipientis actus cui opponitur. Quia gravius est omittere id quod distinctius a superiore præcipitur, quam id quod obscurius. Item spectandæ circumstantiæ, adeoque non omnes omissiones oppositæ eidem præcepto sunt æque graves, quia v. gr. aliæ magis voluntariæ, aliæ minus. Denique summa commissio, v. gr. odium Dei, est majus peccatum, quam summa omissio, seu carentia amoris Dei; similiter respectu ejusdem virtutis, ex se pejor est commissio, v. gr. hæresis, quam omissio, v. gr. carentia fidei.

DISPUTATIO QUARTA.

Sect. unic. — *De peccato ex passione, ignorantia et malitia.*

Dico 1 : Peccatum ex passione est illud quod oritur ex motione vehementi appetitus sensitivi trahentis voluntatem ad consentiendum, adeoque

determinantis voluntatem juxta illud : *Unusquisque tentatur a concupiscentia abstractus et illectus* (*Jac.* I, 14). Et : *Concupiscentia subvertit cor tuum* (*Dan.* XIII, 56). Ista motio debet procedere ex passione antecedente, non subsequente.

Dico 2 : Peccatum ex ignorantia est illud quod a vincibili ignorantia voluntarium minuente tanquam a causa per accidens, procedit : *Scio quia per ignorantiam fecistis* (*Act.* III, 17). *Si cognovissent, non crucifixissent* (*I Cor.* II, 8). *Ignorans feci* (*I Tim.* I, 13). Dixi *vincibili*, quia invincibilis ignorantia non potest esse causa peccati, utpote involuntaria, sed tantum potest esse causa efficiendi actum qui esset peccatum, si voluntarie fieret.

Dico 3 : Peccatum ex malitia, omissis variis aliis explicationibus, est illud quod absque ignorantia, vel passione adeoque cum plena libertate ac voluntate committitur, et ideo magis grave, quia magis liberum et fit majori cum contemptu; nec opus est illud oriri ex priori peccato, ut dici possit peccatum ex malitia.

DISPUTATIO QUINTA.

De internis peccatorum causis materialibus et efficientibus.

SECT. I. — *Quomodo possit esse peccatum in voluntate.*

Nota : Certum est de fide in voluntate esse vere ac proprie peccatum, solumque illius consensum ad peccandum sufficere : peccatum enim est actus immanens voluntarius ac liber, cujus deformitas proxime ipsi actui inhæret, et per illum in voluntate. Voluntas non est causa physica per se efficiens peccati deformitatem : quia cum sit privatio ac defectus, non potest habere causam per se efficientem ; actio enim physica per se tendit ad dandum esse, non ad deficere. Sed est causa per se moralis et physica per accidens : id est, efficit actum, cui conjuncta est privatio seu defectus; et sic physice per accidens causat defectum. Jam vero cum voluntas ex se sit perfectum agendi principium, quæritur cur in suis actionibus deficiat, vel quænam sit radix istius defectus, qui conjungitur ejus actui. Quare :

Dico 1 : Ad peccandum non est absolute necesse ut in intellectu præcedat error sive speculativus sive practicus, vel inconsideratio speculativa, cum possit quis cum perfecta scientia et consideratione peccare, ut patet in angelis et Adamo; ista ergo non sunt origo et quasi radix peccandi (fatendum quidem est, moraliter loquendo, in omni peccato semper intervenire aliquam practicam inconsiderationem vel pravitatis objecti vel ipsius actus : non judicando actualiter virtutem esse sectandam); sed iste intellectus defectus, qui semper conjungitur cum actu peccati, spectata voluntatis liberæ absoluta potestate non est simpliciter necessarius ad peccandum, nec est prima peccandi origo : interdum enim aliquis ita inconsiderate peccat, ut quamvis consideraret, sit paratus ad peccandum ; tunc inconsideratio nec proxima nec prima est peccati origo aut causa.

Dico 2 : Peccati origo ac radix est quidam naturalis voluntatis defectus cum naturali ejus perfectione conjunctus : et ex his duobus ad opus applicatis manat peccatum. Voluntatis enim libertas est ejus perfectio naturalis, et potestas deficiendi a sua regula, id est, recta ratione, est defectus ac imperfectio naturalis. Atqui ex his duobus oritur peccatum ; ergo non ex sola libertate, ut volunt Scotus, Gabriel, etc.

SECT. II, III. — *De peccato in intellectu, in ratione superiori et inferiori.*

Dico 1 : Quamvis omne peccatum sit in intellectu tanquam male dirigente et consulente, tamen quædam peccata peculiari ratione dicuntur in eo esse, quia ex suo genere in eo consummantur, v. gr. hæresis, error voluntarius, ignorantia vincibilis; verum eorum malitia ac deformitas tota est in voluntate , non in intellectu , nec in ejus actibus utpote non per se liberis : et sic talis ignorantia toties est peccatum, quoties voluntas formaliter non vult scire quod tenetur.

Dico 2 : Duplex est ratio : superior quæ judicat per regulas divinas, inferior quæ per humanas; utraque comprehendens intellectum et voluntatem. Jam vero dico posse esse peccatum tam veniale quam mortale in ratione inferiori prout versatur circa res leves aut graves, quamvis utrumque semper aliquo modo pertineat ad rationem superiorem, per mortale se avertentem a Deo fine ultimo, et per veniale versantem circa levitatem materiæ, quæ ad Deum spectat, v. gr. fractio voti in materia levi. Hinc patet omne peccatum semper referri ad rationem superiorem ; illique uti et rationi inferiori attribui pro diversitate materiæ, aut modi quo committitur.

SECT. IV, V. — *An peccatum tam mortale quam veniale possit esse in appetitu sensitivo secundum se.*

Dico 1 : De fide est, motus appetitus sensitivi, dum eis voluntas non consentit, non esse peccata mortalia : quia sic non sunt liberi. Contra hæreticos negantes id, quod coram Deo est peccatum, debere esse voluntarium vel liberum. Definivit Tridentinum , sess. 5. « Cum reluctamur concupiscentiæ, » ait Augustinus, lib. II *De Gen.*, c. 14, « non peccamus, sed coronamur. » Item Chrysostomus, Ambrosius, Richardus, etc. Dein peccatum mortale non potest esse simul cum charitate; atqui isti motus sunt in justis cum charitate ; ergo, etc. Frustra dicent non imputari, et esse voluntarios voluntate primi parentis, etc., repugnat enim peccato actuali esse voluntarium voluntate aliena.

Dico 2 : Neque potest esse peccatum veniale in appetitu sensitivo secundum se, id est sine consensu voluntatis ; et opposita sententia est improbabilis. Docent enim omnes Patres nunquam peccatum committi absque voluntate. quia appetitus sensitivus

non potest per se cognoscere rationem honesti, quæ consistit in rectæ rationis conformitate, omnique libertate caret ; nec cogitativa proprie discurrit aut ratiocinatur, etiamsi quadam recordatione utatur.

SECT. VI. — *An quævis appetitus sensitivi concupiscentia sit semper veniale peccatum ex solo voluntatis defectu.*

Dico 1 : De fide certum est, motus appetitus sensitivi sæpe esse venialia peccata ex defectu voluntatis : v. gr. si in materia levi directe consentiat voluntas, vel si in quavis materia ejus consensus sit imperfectus et indeliberatus, ex hoc defectu fiet peccatum veniale, cujus malitia tota est in voluntate, et non in appetitu nisi denominatione extrinseca.

Dico 2 : Sæpe etiam isti motus nulla sunt peccata, ita ut, ait Augustinus, non oporteat pro illorum remissione orare, neque dicere : *Dimitte nobis debita nostra* (*Matth.* VI, 12). D. Thomas, Bonaventura, Scotus, etc. Sæpe enim isti motus exsurgunt ex dispositione corporis, vel ex alteratione naturali; nec sunt in nostra potestate, *quod nolo illud facio* (*Rom.* VII, 16). Deinde non potest homo omnem imaginationis apprehensionem, ex qua exsurgunt, prævenire : quia sæpe oriuntur ex subita et inevitabili præsentia objecti sensibilis occurrentis, sæpe ex cogitatione rei licitæ priusquam eos possit homo attendere, interdum ex dæmonis suggestione; imo non tenetur sæpe homo licitam rei honestæ, quin et turpis, cogitationem expellere, ne motus involuntariæ concupiscentiæ insurgat.

SECT. VII. — *Quando appetitus sensitivi delectatio est mortale peccatum ex consensu voluntatis.*

Dico 1 : Delectatio de sola cogitatione non est per se mala, neque est peccati objectum, quamvis opus cogitatum sit turpe : unde si voluntas non consentiat, per se non peccat mortaliter : sed interdum venialiter, interdum nullo modo. (D. Thomas et alii communiter.) Quia ista cogitatio ut sic, versatur circa verum ut verum : licet autem opus sit malum in ordine ad appetitum, tamen ut est quoddam verum et intelligibile, non est per se malum ; ergo neque cogitare de illo est per se malum. Dixi *per se* quia per accidens potest esse malum, ob periculum consentiendi in aliud opus moraliter pravum.

Dico 2 : Delectatio quæ oritur ex opere cogitato, quod de se est peccatum mortale, etiam ipsa de se est peccatum mortale ; et quidem si desideretur simul operis exsecutio ; assertio est de fide : *Qui viderit mulierem ad concupiscendum* (*Matth.* v, 28). *Non concupisces* (*Rom.* VII, 7). Si autem sit solum delectatio, nolendo opus, assertio est vera. (D. Thomas et theologi communiter.) Quia qui delectatur in cogitato opere pravo, necessario habet affectum propensum ad illum : non enim delectaretur, nisi amaret secundum se ; atqui opus quod est mortale, et delectatio quæ ex opere nascitur, in moralibus faciunt unum, ergo, etc. Ac proinde ista delectatio est intrinsece mala. Hinc sequitur delectationem esse tale peccatum, quale est opus, nempe veniale vel mortale. Jam vero quando sit censenda delectatio de cogitatione, aut de re cogitata, maxime spectanda est intentio et affectus operantis, v. gr. si sit necessitas, si motivum bonum, etc., signum erit eam oriri ex sola cogitatione. Ex his sequitur :

1. Delectatio orta ex cogitato opere tunc licito, v. g. delectatio conjugis de actu matrimoniali in absentia viventis conjugis, ut recte ait Cajetanus, non est peccatum mortale : nempe si fiat sine pollutione aut pollutionis periculo.

2. Delectatio sumpta ex opere, quod per se est peccatum mortale, sub conditione turpitudinem excludente, v. gr. *si licitum foret, si esset uxor*, etc., ex objecto est peccatum mortale ; quia licet consensus videatur esse conditionatus respectu operis, est tamen absolutus respectu delectationis : delectatur enim homo non minus ac si re ipsa potiretur, et ista delectatio tam illicita est quam opus, ex quo oritur. Aliud est de simplici desiderio edendi carnes, si non esset dies jejunii. Unde in actionibus quæ per se malæ sunt, sub quacunque conditione non licet delectari, quia hæc delectatio semper oritur ex motivo per se malo ; in iis autem quæ sunt tantum malæ ob prohibitionem, et secundum se sunt honestæ aut indifferentes, sub conditione ablatæ prohibitionis potest quis sine mortali delectari, imo et sine peccato aut cum merito, si illud opus aut delectatio sit capax per se motivi honesti, v. gr. misericordiæ, etc.

3. Nec licet delectari de opere, quod nunc per se malum est, v. gr. copulæ carnalis, apprehenso prout erit honestum in futuro, v. gr. tempore matrimonii ; quia tale opus uti nunc est peccatum mortale, ita et delectatio. Item nec licet delectari de opere licito in præterito, quod in præsenti est intrinsece malum ; v. gr. non licet viduæ delectari de præterito matrimonii actu. Denique non licet delectari de opere præterito, quod per se malum est, etiam si ex invincibili ignorantia aut alio modo sine culpa fuerit patratum. Attamen licet gaudere de bono effectu inde secuto, adeoque de illo opere tantum prout fuit causa istius boni effectus.

Dico 3 : Ad plenum et perfectum consensum requiritur plena ac perfecta rationis advertentia et motus voluntatis, quod per unum instans fieri potest : sine his non erit consensus perfectus. An autem non cohibere appetitum, seu quasi negative se habere non curando eum excutere, sit perfecte ei consentire, quidam negant ; D. Thomas autem et alii asserunt esse plenum consensum indirectum : id tamen intelligendum est, si nullam quis diligentiam adhibeat ad excutiendam istam concupiscentiam ; nam si quis eam negligenter adhibeat, poterit esse consensus imperfectus. Id etiam intellige si nulla subsit causa rationabilis non curandi istam concupiscentiam pellere ; secus vero si subsit. Quæ duplex

assignatur : 1° Si quis timeat, ne, conando illam expellere, ipsa magis augeatur; 2° si ad illam depellendam necesse foret omittere aliquam actionem honestam, v. gr. studium, confessionem, etc. : cessante enim periculo consensus, præceptum affirmativum non obligat cum tanto rigore, etc.

SECT. VIII, IX. — *De actionibus externis, et intrinseca peccati causa.*

Dico 1 : Actiones externæ dicendæ sunt simpliciter peccata, non quatenus a propriis principiis, sed quatenus a voluntate procedunt; sunt enim objective malæ, licet tota earum malitia ac deformitas sit per denominationem ad voluntatem.

Dico 2 : Duæ sunt præcipuæ causæ peccati internæ : 1° sunt habitus vitiorum; 2° sunt actus, in quantum unum peccatum actuale potest esse causa alterius; actus enim generat habitum, et habitus causat actus sequentes.

DISPUTATIO SEXTA.

De extrinseca peccati causa.

SECT. UNICA. — *An Deus sit causa peccati.*

Dico 1 : Deus, qui peccare non potest, neminem cogit aut directe movet ad peccandum; de fide. Si enim Deus cogeret, hominis actio non esset libera, neque ageret contra Dei voluntatem; ergo non peccaret. *Nemini mandavit impie agere* (*Eccli.* xv, 21). Si directe moveret, vellet peccatum, adeoque peccaret; et tamen dicitur : *Non Deus volens iniquitatem tu es* (*Psal.* v, 5). Nec dicas Deum movere bona cum intentione, quia vel sic esset causa pravæ hominis intentionis, tanquam instrumenti.

Dico 2 : Deus omnia quæ fiunt peccata permittit (Deo enim absolute nolente non possent committi), sed justissime permittit, quia velle permittere, nil est aliud quam velle creaturam habere liberum arbitrium, et formalem ejus usum, prout illi naturale est.

Dico 3 : Quamvis Deus effective concurrat ad totum peccati actum quatenus est ens et actio realis; tamen non est causa nec auctor consensus peccati. Est de fide : *Omnia* enim *per ipsum facta sunt* (*Joan.* I, 3), et quidquid facit, est bonum (*Eccle.* III, 11). Scriptura attribuit peccatum homini ac dæmoni; negat Deo: *Perditio tua, Israel* (*Ose.* XIII, 9), *est ex te. Qui loquitur mendacium, ex proprio loquitur* (*Joan.* VIII, 44), quia Dei concursus de se est indifferens ad bonum et malum, dumque homo illo male utitur, est ejus culpa.

Objicies 1 : Cum Lutheranis tribuentibus Deo hominum peccata, tanquam neganti auxilia ad non peccandum necessaria, et tanquam occasiones offerenti et cogenti ad peccatum : Scriptura non tantum nostra bona opera, sed etiam mala peccata, et cordis excæcationem ac indurationem attribuit Deo, tanquam istorum omnium auctori. Respondeo : Ubi Scriptura videtur attribuere Deo hominis malum opus, id intelligere de Dei permissione, quæ interdum vocatur actio, imo et jussum; sic etiam dicitur excæcare et indurare, id est permissive, vel non castigando peccatum, vel non dando ei specialia auxilia ad resipiscendum, vel faciendo aliquid ad bonum finem, ex quo peccator sumit occasionem excæcationis et indurationis.

Obj. 2 : Dicuntur in Scriptura dæmones instrumenta Dei, et ex præcepto Dei inducere homines ad peccandum. Respondeo, ut ante : nimirum id intelligi de Dei permissione, qui sinit dæmones tentare et decipere hominem, v. gr. in pœnam alicujus aut in alium finem; et idem responde ad Augustini et aliorum Patrum loca.

Obj. 3 : Deus concurrit cum homine, et efficit totum actum peccati; ergo est causa peccati. Respondeo : Nego consequens. Peccatum enim ut sic, constituitur formaliter privatione ad quam Deus non influit, nec directe nec indirecte : nam licet Deus concurrat ad actum ex quo sequitur privatio, moraliter tamen non censetur illam velle indirecte, quia jure et quasi munere suo causæ primæ et universalissimæ concurrit; nec etiam physice, quia illa privatio non sequitur necessario ex Dei influxu, sed ex proprio et peculiari modo non agendi causæ secundæ liberæ et efficientis, ut D. Thomas exponit exemplo claudicationis.

Obj. 4 : Deus in isto concursu non solum efficit actum peccati, sed etiam movet voluntatem hominis ad eum efficiendum; nam causa secunda non agit nisi mota a prima; ergo. Respondeo : Deum ita concurrere ad actum peccati cum hominis voluntate, ut ejus determinatio minime antecedat humanæ voluntatis determinationem, quia ab æterno decrevit ita concurrere cum hominis voluntate, prout ipsa indigeret seque vellet determinare, collata ei virtute se determinandi et agendi; dumque se determinat et agit, simul Deus ex vi suæ prioris determinationis influit in actum humanæ voluntatis. Thomistæ autem volunt Deum ita concurrere ad actum et malitiam peccati, ut sua voluntate moveat, applicet ac determinet hominis voluntatem ad istum actum hic et nunc, ac tali modo volendum; sed cum ista sententia difficulter potest explicari, quo modo non tollatur hominis libertas, et non conceditur Lutheranis aliquo modo id quod volunt.

Obj. 5 : Deus ab æterno voluit multa quæ non possunt fieri sine peccato, v. gr. Christi passionem, martyrium, tormenta, etc.; ergo non solum permittere, sed etiam fieri vult peccatum. Respondeo : Deum nunquam voluisse aut præordinasse absoluta voluntate aliquem effectum, qui sine peccato esse non possit, ante præscientiam futurorum ut alibi fuse tractatur, adeoque Deus præsciendo antecedens peccatum, tunc vult effectum subsequentem.

Obj. 6 : Qui est causa causæ, est causa causati, si hoc prævidet; sed Deus est causa liberi arbitrii mutabilis ad malum, et prævidet fore, ut infallibiliter interdum peccet; ergo. Respondeo : Deus est quidem causa causæ, seu potestatis peccandi quatenus hæc potestas includit vim positivam appeten-

di et agendi, sed non quatenus dicit connaturalem creaturæ defectum, id est negationem perfectionis ; quia negatio nullam habet causam efficientem, et ita est conjuncta cum creaturæ natura, ut non possit Deus creaturam facere sine defectu, et ex hoc defectu profluit peccatum ; atque ita Deus non est causa causæ peccati.

Obj. 7 : Unum peccatum est pœna alterius ; ergo ut sic Deus potest esse ejus causa ; juxta id , Rom. I, 24 : *Tradidit illos Deus in reprobum sensum.* Respondeo : Nego consequens. Deus non est causa, sed permittit sequens peccatum in pœnam præcedentis eo modo quo jam dictum est de induratione cordis.

DISPUTATIO SEPTIMA.

De pœna peccati actualis.

Sect. I. — *An pœna sit effectus peccati.*

Dico 1 : Cum omnis culpa sit digna pœna, sic pœna ac reatus pœnæ seu obligatio ad pœnam ob peccatum est culpæ effectus. Potest autem quis obligari ad pœnam, vel ob peccatum proprium, vel sponte sua ob peccatum alienum, ut Christus ; sed hæc ob alium obligatio dicitur satisfactio, non reatus. Reatus est quid medium inter culpam et pœnam ; ejus radix est culpa. Pœna satisfactoria licet semper supponat culpam, non tamen semper in eo, qui pœnam luit, ut patet in Christo. Sed pœna simpliciter, est semper effectus culpæ tanquam sui correlativi ; non autem pœnalitas quæ vel naturam ipsam consequitur necessario, vel ex originali trahit originem.

Dico 2 : Pœna medicinalis, v. gr. privatio bonorum corporis aut fortunæ, potest infligi sine culpa ; sed pœna spiritualis, v. gr. privatio bonorum spiritualium, et particularis auxilii divini, semper supponit in eo, cui infligitur, culpam. Cæterum :

Dico 3 : Etiam pœna corporis et quælibet alia non infligitur a Deo nisi sit in eo, cui infligitur, sufficiens culpa ; quamvis interdum simul infligatur per respectum ad peccata aliena, v. gr. patris, principis, etc., quæ si non adessent, Deus non infligeret seu dissimularet pœnam, quam v. gr. filius, subditus, etc., jam merebatur.

Sect. II. — *An peccatum possit esse pœna peccati.*

Nota : Certum est quod Dei permissio cadendi in posterius peccatum possit esse pœna prioris peccati : *Propter quod tradidit illos Deus in reprobum sensum* (*Rom.* I, 24). Et id quod sequitur peccatum, v. gr. mœror, defatigatio, etc., possit etiam esse pœna peccati : *Lassati sumus in via iniquitatis* (*Sap.* V, 7). Sed quoad ipsum peccatum :

Dico : Peccatum per se non potest ista esse pœna peccati, ut propter unius peccati demeritum, Deus statuat aliud fieri a peccatore, aut eum inclinet ad novum peccatum ceu pœnam prioris peccati, quod videtur esse de fide. Sed quamvis lato modo possit peccatum ipsum dici pœna peccati, quia Deus permittit unum peccatum, quod est maximum malum, in pœnam alterius, non tamen id proprie est dictum : quia pœna ordinatur ad restaurandum ordinem, quem peccatum destruxerat ; et hoc non obtinetur per novum peccatum.

Sect. III. — *An pœna peccato mortali debita sit infinita et æterna.*

Dico 1 : Unicuique peccato mortali respondet duplex pœna : damni, quatenus est aversio a Deo, et sensus quatenus est conversio ad creaturam ; et ex illis duabus pœnis conflatur una totalis correspondens toti peccato, quod est unum quid in genere moris.

Dico 2 : Utraque hæc pœna erit æterna. Est de fide : *In supplicium æternum* (*Matth.* XXV, 46). Concilia et Patres contra varios : 1° Qui non sat certo attribuitur Origeni, dicit pœnas non fore æternas, etiam in dæmonibus. 2° Dicit dæmonum pœnas fore æternas, non hominum. 3° Pœnas infidelium fore æternas, non Christianorum. 4° Hominum pœnas post Christi resurrectionem fore æternas, non eorum qui ante Christi mortem obierunt, quia omnes fuerunt liberati a Christo descendente ad inferos. 5° Regum et tyrannorum fore æternas, non privatorum hominum. 6° Omnium damnatorum fore æternas, sed nunc remissiores, nunc intensiores, et interdum omnino interruptas. Ratione probatur : 1° Quia Deus qui est ipsa justitia, peccatum mortale sub æterna pœna prohibuit tanquam tali peccato proportionata. 2° Quia peccatum est contra Deum infinitæ dignitatis. 3° Quia peccans censetur velle æternam peccati durationem, et nunquam plene pro illo satisfacit ; ergo dignus pœna æterna.

Dico 3 : Pœna sensus est finita intensive simpliciter, quia ex modo suo non potest habere infinitam vim, et respondet actui finito ; sed pœna damni, licet simpliciter sit etiam finita, est tamen infinita secundum quid : quia privat Deo qui est infinitum bonum, etiam si ejus participatio sit finita simpliciter. Deinde quia est dolor de summo et infinito bono amisso, atque ita ex ista parte est infinitus secundum quid, sed simpliciter finitus intensive.

Dico 4 : Quamvis peccati pœna, ut dixi, sit finita, aliqui tamen probabiliter dicunt peccatum de se dignum esse pœna infinita intensive ; sed cum D. Thoma verisimilius id negatur : quia peccati malitia est simpliciter finita, ergo et proportionata pœna. Alioqui quævis mortalia mererentur æqualem pœnam ; cum non sit majus neque minus in pœna intensive infinita, et damnati nunc paterentur pœnam infinite minorem, quam sit illis debita. Licet peccatum mortale sit majus malum omni pœnæ malo, non sequitur mereri pœnam infinitam : alioquin veniale etiam infinitam mereretur. Damnati quidem nunquam possunt pro injuria Deo illata satisfacere ob improportionem et vilitatem suarum personarum, sed possunt satis pati. Denique theologi pie credunt Deum lege lata pro singulis peccatis determinasse pœnam minorem, quam de se in toto

rigore mererentur, ad ostendendam etiam in vindicativa justitia suam misericordiam, ita ut damnati citra condignum puniantur.

SECT. IV. — *An peccatum veniale mereatur æternam pœnam.*

Nota : Certum est peccatum veniale impedire ad tempus consecutionem regni cœlestis tum in pœnam quam meretur, tum ob maculam, quam inurit : *Non intrabit in eam aliquid coinquinatum* (*Apoc.* XXI, 27). Nunc :

Dico 1 : Peccatum veniale de se non meretur pœnam æternam. Videtur esse de fide contra hæreticos non distinguentes peccatum mortale et veniale ex natura rei, et volentes utrumque inferre mortem ad pœnam æternam, cum sit malum majus omni malo pœnæ ; sed contra Deus non omni peccato minatur mortem aut gehennam. Attamen :

Dico 2 : Veniale conjunctum cum mortali per accidens verisimilius punitur pœna æterna. D. Thomas, Bonaventura, etc., contra Scotum, Gabrielem, etc., id negantes, quia, aiunt, puniretur gravius quam meretur, etc. At contra, probatur : Quia potuit Deus juste statuere, et probabilius statuit hanc legem, ut qui peccaret venialiter, subiret sponte pœnam temporalem, sin minus, illa in æternum duraret, utpote accommodata culpæ voluntariæ, ac ipsi rationi; cum enim culpa venialis juncta cum mortali sit irremissibilis adeoque æternum duret, æquum est ut etiam ejus pœna æternum duret.

DISPUTATIO OCTAVA.

SECT. UNIC. — *De peccato habituali.*

Nota : 1° Si homo in puris naturalibus constitutus peccaret mortaliter, nulla quidem re positiva privaretur utpote carens omni re supernaturali, sed peccatum mortale permaneret per modum habitus, donec ad Deum se converteret, aut Deus illi remitteret. 2° Homo, post commissum peccatum, vere dicitur peccator, et in eo manet peccati macula : *Macula hujus sceleris in nobis permanet* (*Josue* XXII,17).

Dico 1 : Commisso peccato, macula quæ manet in peccatore, non est denominatio extrinseca, seu relatio exsurgens ex actu Dei destinantis peccatorem ad condignam pœnam, ut vult Scotus ; vel, ut addit Gabriel et Ockam, exsurgens simul ex præterito peccati actu. Nec est qualitas prava, quæ ita est naturæ rationali contraria, ut eam reddat Deo exosam ; nec est præcise privatio nitoris et pulchritudinis animæ, ut sentit D. Thomas, quia hoc non explicat quid sit culpa habitualis ; neque est aliquod ens positivum physicum seu habitus peccati, quia potest deleri peccatum et manere habitus ; neque denique privatio alicujus realis ac physicæ formæ positivæ, quia nulla animæ potentia privatur aliqua forma ob peccatum ; sed :

Dico 2 : Peccatum, quod dicitur manere habitu in peccatore, intelligendum est moraliter secundum rectam ac prudentem existimationem , sive est quædam a Deo fine ultimo aversio, quæ censetur in peccatore manere, quia sponte se a Deo avertit, et ad eum non se convertit pœnitendo ; sicut qui offendit hominem, censetur manere ejus inimicus quandiu non mutat voluntatem aut injuriæ non satisfecit, quod totum fit per moralem existimationem. Et sic peccatum habituale non consistit in denominatione extrinseca habita ex actu Dei, aut peccati præteriti, sed in aversione a Deo, quæ reddit peccatorem dignum Dei odio ; et vocatur macula quia jacens in peccato fit moraliter turpis et vilis coram Deo, sicut qui inter homines vilissimum munus obiit, postea manet infamis. Insuper hæc macula sive peccatum habituale includit realem ac physicam privationem gratiæ ac charitatis ; causa igitur moralis hujus maculæ (physicam causam non habet) est ipsum actuale peccatum præcedens, ex quo habetur major vel minor macula ; formalis ejus effectus est reddere hominem a Deo aversum, Deique odio ac pœna dignum.

Quoad veniale peccatum, juxta D. Thomam post illud commissum, remanet etiam macula non absolute, sed secundum quid, repugnans fervori charitatis ; quatenus homo permanens in tali statu moraliter censetur indignus Dei familiaritate et extraordinariis auxiliis, etc.

DISPUTATIO NONA.

De peccato originali.

SECT. I. — *An detur peccatum originale.*

Respondeo et dico : homines seminali generatione ex stirpe Adæ descendentes contrahunt originale in sua conceptione, contra Pelagium, Armenos, Albanos et Albigenses illud negantes. Probatur : 1° *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors ; et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt . . . . unius delicto peccatores constituti sunt multi* (*Rom.* V, 12-17). Nec dicas cum Pelagianis Adæ peccatum transiisse ad omnes imitatione, non propagatione, non enim omnes imitantur Adamum, v. gr. parvuli ; et de propagatione id intelligunt Patres et concilia. Neve dicas tantum mortem, non ipsam culpam mansisse ; dicitur enim : *In quo omnes peccaverunt, et peccatores constituti sunt multi* (*Ibid.*). 2° Christus mortuus est pro omnibus, etiam pro parvulis, ut tolleret eorum peccatum, ideoque pro parvulis salvandis requiritur baptismus, et in lege Moysi circumcisio aut aliud remedium erat necessarium. 3° *Ecce in iniquitatibus conceptus sum*, dicebat David (*Psal.* L, 7). 4° Refertur (*Jerem.* I, 5 ; *Luc.* I, 15) tanquam singulare privilegium quod aliqui ante nativitatem fuerint sanctificati ; ergo illi et alii contrahebant peccatum antequam nascerentur. Sed nota, dum Scriptura et Patres agunt de peccatis, ordinarie loquuntur de peccatis adultorum.

SECT. II. — *Quid sit peccatum originale.*

Dico 1 : Peccatum originale non est ipsum actuale Adami peccatum a quo ejus posteri extrinsece tantum denominantur peccatores : est enim aliquid eis intrinsece inhærens, quod videtur de fide esse : *Si quis dixerit*, etc. (*Trid.*, sess. 5). Neque est forma

substantialis, utpote quæ non potest esse per se mala; neque ejus transmutatio aut privatio, ut volunt Lutherani : alioqui ista hominis forma substantialis seu anima esset corruptibilis, et Deus creando illam esset auctor peccati, nec per baptismum tolleretur originale, utpote nullam tollens formam substantialem; etc. Neque, ut iidem sentire videntur, est concupiscentiæ fomes, nec aliquis potentiarum animæ defectus quasi naturalis, v. gr. tenebræ in intellectu, duritia in corde, etc. Quia in renatis per baptismum remanent isti defectus, et concupiscentiæ fomes. Concupiscentia enim est quidem naturæ imperfectio, aut occasio peccati, sed non est peccatum. Denique neque est positiva qualitas addita animæ aut ejus potentiis : contra Gregorium, Henricum, Baium, etc., qui dicunt Adami voluntatem ob peccatum fuisse infectam qualitate ad creaturam inclinante, ex qua redundavit in ejus corpus morbida alia qualitas, quæ per semen posterorum ejus corporibus transfunditur; dumque anima infunditur, ista morbida naturæ corporeæ qualitas causat in anima pravam qualitatem, quæ eam inclinat ad creaturas et avertit a Deo. Hæcque, inquiunt, prava animæ qualitas, est essentialiter; morbida corporis qualitas, est causaliter peccatum originale; at contra : peccatum originale consistit non in positiva qualitate, sed in defectu, nec in pravo habitu, qui non est peccatum. Quare :

Dico 2 : Essentia peccati originalis nil reale positivum includit, non animam, non animæ potentiam, non qualitatem illis additam; ergo, etc. Sed consistit in pura privatione, quæ vere in homine exsistit, et illi suo modo inhæret : contra Cajetanum, Ferrarium, etc., dicentes utrumque includere; positivam nempe propensionem nimiam et conversionem voluntatis ad creaturas ab ea indistinctam, et privationem. At contra : Voluntas, istaque identifica propensio non est peccatum, et puerorum voluntas non est conversa ad creaturam ut ultimum finem; ergo non est peccatum. Dein baptismus nil tollit positivum ab homine, et tamen tollit totum peccatum originale. Peccatum igitur originale per se est habitualis a Deo fine supernaturali aversio, quæ privat hominem justitia, id est gratia et charitate. Illud est enim essentialiter peccatum originale, quod per baptismum primo et per se tollitur; atqui tollitur ista gratiæ privatio; ergo est peccatum originale; ideoque vocatur mors animæ ob gratiæ et charitatis privationem. Ab aliquibus dicitur privatio justitiæ *originalis;* quia primarius ac præcipuus justitiæ originalis effectus est gratia sanctificans. Dixi *fine supernaturali*, quia potest esse naturalis conversio ad Deum ut finem naturæ cum habituali aversione ab eo ut fine supernaturali seu gratiæ, ut patet in parvulis sine baptismo morientibus.

Dico 3 : Ista justitiæ privatio est vere ac proprie peccatum : quod videtur esse de fide, cum Scriptura eo nomine illud vocet sitque mors animæ, et Tridentinum dicat per baptismum vere ac proprie tolli peccatum; est enim voluntaria aversio a Deo fine supernaturali, non voluntate quidem propria, sed voluntate capitis totius naturæ humanæ, quatenus ob pactum Dei cum primo parente factum de conservando ipsi et ejus posteris si obediret : de amittenda autem sua amicitia seu gratia, si prævaricaretur, moraliter illius voluntas reputata est omnium posterorum voluntas; ideo dicitur : *In quo* (Adamo) *omnes peccaverunt* (*Rom.* v, 12), quia omnium voluntas censetur moraliter fuisse contenta in Adami voluntate; atque ita non repugnat peccatum, maxime originale, quod est quasi habituale, esse moraliter voluntarium voluntate alterius suppositi, et necessitate consequente contrahi cum ipsa natura in generatione : ac proinde Deus non imputat nobis alienum peccatum sed proprium, licet alterius voluntate contractum moraliter. Hinc collige . 1° Peccatum originale convenire univoce cum habituali, et habituale æquivoce seu anagogice cum actuali. 2° Infantem in conceptione non proprie dici *peccare*, sed *gigni in peccato.* 3° Originale est gravius et levius veniali, per diversum respectum : veniale, magis voluntarium, originale majus malum, privans gratia.

Sect. III. — *De causis peccati originalis.*

Non agitur de causa ejus finali, quia nulla, nisi per accidens, secuta est. Formalis est ipsius quidditas; materialis seu ejus subjectum, juxta D. Thomam, probabilius est ipsa animæ essentia primario, et consecutive voluntas. Nunc de efficiente.

Dico 1 : Peccatum actuale, quo Adam se et suos posteros a Deo avertit, est causa efficiens in singulis hominibus peccatum originale : non physica, quia in illud actu et realiter successive non influit; sed moralis, quia per modum naturæ istud communicatur tanquam radix, quæ applicata subjecto, moraliter ei derivat peccatum Adami : quamprimum enim per generationem ordinariam ab Adamo transfusam aliquis concipitur, mox morali vi Adæ peccati, fit aversus a Deo per voluntatem sui capitis; dumque Deus creando animam unit corpori ex Adamo descendenti, fitque homo filius Adæ, statim ejus voluntas censetur comprehensa in voluntate Adæ peccantis. Non obstante autem peccato isto originali Deus creat animam, quia melius est illi sic esse quam nunquam esse, et istud peccatum potest brevi et facile tolli; denique bonum universale prævalet privato, et licet parentes sint justi, gignunt tamen filios peccatores, quia sunt Adæ posteri.

Dico 2 : Peccatum Adæ, quod commisit in comedendo fructu vetito, fuit causa peccati originalis; imo sola interior istius præcepti divini transgressio probabilius illud causasset. Evæ autem peccatum, Adamo non peccante, non illud causasset, quia solus Adam fuit constitutus caput generis humani; simili modo peccatum, v. gr. Caini, Adamo non peccante, non causasset peccatum originale suis posteris; quia non fuit a Deo constitutus illorum caput

morale. Denique est unicum tantum peccatum originale in unoquoque homine, etiam si Scriptura illud significet in plurali interdum pro singulari, v. gr. : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum* (*Psal.* L, 7) ; quia unica tantum voluntate censetur unusquisque in Adamo peccasse.

Sect. IV. — *An peccatum originale in omnes Adæ posteros derivetur.*

Dico 1 : Soli homines et omnes naturali generatione ex Adamo descendentes contrahunt peccatum originale ; ita communis sensus et Ecclesiæ traditio. Unde Christus ex vi suæ conceptionis erat ab hoc immunis ; et idem dic de quovis homine qui a Deo crearetur, aut produceretur ex alia materia : ut Eva, quæ si non peccasset, quamvis Adam peccasset, non amisisset gratiam et justitiam originalem; et peccando eam amisit, non ob Adæ peccatum, sed ob suum proprium. Idem probabilius dic, si quem filium genuisset Adam ante peccatum, eum non contracturum fuisse peccatum originale ; quamvis ipsius posteri verisimilius fuissent contracturi, utpote descendentes jam ex Adamo peccatore.

Dico 2 : Omnes Adæ posteri necessitatem contrahendi peccatum originale ita incurrunt, ut illud revera contrahant, nisi singulari Dei privilegio præveniantur. Est de fide, contra Calvinum dicentem filios quidem infidelium illud contrahere, sed non fidelium, quia his non imputatur. At contra : Filii fidelium egent baptismo ; ergo, etc. Et Paulus dicit : *In quo omnes peccaverunt* (*Rom.* v, 12). Dumque ibidem ait : *Unius delicto peccatores constituti sunt multi* (*Ibid.*, 19), vox *multi*, idem ibi significat ac *omnes*. Non inde tamen per istam regulam generalem, excluduntur exceptiones aut singularia privilegia, uti non excluduntur dum dicitur : *Non est justus, qui non peccet. In dolore paries filios*, etc. Quare :

Dico 3 : Omnes homines (excepta B. Virgine, de qua jam) contraxerunt et contrahunt vere peccatum originale ; si autem alicui alteri diceretur datum fuisse ex meritis Christi privilegium non contrahendi illud, quamvis non videretur hoc damnandum tanquam omnino hæreticum, quia non est palam definitum oppositum, nec in Scriptura continetur, tamen non solum esset temerarium, sed etiam erroneum ; quia est fere contra communem Patrum sensum, et contra id quod generaliter sentit tota Ecclesia. Jam vero :

Dico 4 : B. Virgo singulariter præservata est a peccato originali, ut habet Tridentinum, non definiens, sed facultatem dans id sentiendi. Potuit autem duobus modis præservari : 1° Si dicatur B. Virgo non fuisse in pacto, quod Deus pepigit cum Adamo ante peccatum, comprehensa, ita ut licet omnium aliorum voluntates in Adami voluntate constituerit, exceperit tamen B. Virginis voluntatem, volendo illam independenter ab Adami voluntate ob Christi merita et Matris dignitatem ordinare ad perpetuo illibatam sanctitatem ; atque ita nullatenus esset peccato contrahendo obnoxia, in Adam non peccando. Et hic modus nec necessarius, nec sat firmus est, cum dicatur : *In quo* (Adamo) *omnes peccaverunt* (*Rom.* v, 12) ; et B. Virgo sic præservata a peccato per Christum, non diceretur redempta a Christo, et mors non esset in illa, pœna Adæ peccati. 2° Unde modus hic verior videtur sic : Postquam Deus omnium hominum, etiam B. Virginis, voluntates constituit in voluntate Adami, atque ita postquam omnes in ea seu in eo peccaverunt, ac necessitatem incurrendi peccatum originale in sua conceptione contraxerunt, tunc Deus ex singulari privilegio prævenit B. Virginem gratia, ne illa necessitas incurrendi peccatum, quam in Adamo contraxerat, haberet in ea effectum : id est, in primo suæ conceptionis instanti fuit de se obnoxia originali culpæ, sive debitum illam incurrendi contraxit, quia filia Adæ et in Adæ peccantis voluntate comprehensa fuit propter quod dicitur peccasse in Adam ; sed eo instanti prius natura quam contraheret illam culpam originalem, Deus infudit illi gratiam, qua præservata est ab ea incurrenda ex Christi mortis meritis, per modum veræ redemptionis, quia aliquo modo fuit translata ad gratiam a culpa, quæ in ea non præcessit, sed a culpa quæ in ea fuisset, si non fuisset gratia præventa per eminentiorem applicationem fructus passionis Christi ; atque ita fuit vere redempta, et eguit redemptione, quia fuit comprehensa in objecto redemptionis, quod fuit peccatum Adæ tanquam capitis, prout includit originale. Delictum enim quod fuit in Adam tanquam in causa agente et denominante, fuit in B. Virgine tanquam in passo aut subjecto denominato extrinseco, obnoxio illius infectioni, seu illius contrahendi debitum habenti : non autem cum tali debito implicat gratiam sanctificantem stare in eodem instanti, utpote illi non oppositam formaliter, istud autem debitum per gratiæ infusionem fuit statim exstinctum, nec amplius postea perseveravit ; et honorificentius fuit B. Virgini, debitum illud incurrisse ut sic per sanguinem Christi redimeretur, quam non incurrisse. Plura vide ibidem.

Sect. V. — *Effectus vel pœnæ peccati originalis in hac vita.*

Dico 1 : Primarius effectus peccati originalis est privatio gratiæ et omnium virtutum infusarum, quatenus hæc non habet rationem culpæ sed pœnæ : de fide contra Pelagianos ; secundarius autem effectus est vulnus seu naturæ infirmitas, quæ in naturalibus hominis potentiis ex Adæ peccato subsecuta est : et hunc quadruplicem enumerat Augustinus.

1. Est *ignorantia* in intellectu ; non, ut aiunt Lutherani, quasi intellectus ex illo peccato sit factus cæcus ad intelligendum verum maxime practicum ac morale, sed quia nunc homo ignorat multa, quæ tunc novisset ; caret fide, prudentia, etc., in multis decipitur, in quibus tunc ob justitiam origi-

nalem non potuisset decipi; decipitur autem tum ob ingenii naturalem imperfectionem, tum ob passionum tumultus.

2. *Malitia* seu *debilitas in voluntate*, non quia amisit suam libertatem ad honeste agendum, ut rursus volunt Lutherani, sed quia proclivior nunc est ad objecta sensibilia; unde occasio peccandi.

3 et 4. *Concupiscentiæ* corruptio, et *irascibilis* infirmitas : id est appetitus sensitivus non secundum se utpote bonus, sed prout est rebellis, et rationi contrarius, qui dicitur *fomes peccati*; et juxta Augustinum *vitium naturæ*. Hic ergo defectus consistit in pura privatione doni originalis et naturæ indebiti, quo appetitus erat perfecte subditus rationi; et quo sublato in pœnam peccati, remansit homo cum isto defectu naturalis concupiscentiæ; atque ita inclinatio concupiscentiæ, quæ est homini naturalis, facta est pœna ob privationem doni originalis. Ideo D. Thomas illam vocat quasi materiale peccati originalis, seu materiam præcipuam, in qua versatur voluntas per peccatum originale a Deo aversa.

Dico 2 : Mors cæteræque infirmitates quæ corpus corruptibile consequuntur, sunt etiam pœnæ peccati originalis; contra Pelagium : *Morte morieris* (*Gen.* II, 17). *Stipendium peccati, mors* (*Rom.* VI, 23). Et videtur definitum in conciliis Milevitano et Tridentino. Vide librum *De opere sex dierum*.

Sect. VI. — *De pœna originalis peccati in vita futura.*

Dico 1 : Anima decedentis cum solo originali, æterna damni pœna punitur. Est de fide. Quia carens gratia, non habet jus ad gloriam. Probabilius tamen ista parvulorum pœna erit immunis a tristitia, quia cum sint habituri cognitionem tantum naturalem, nil poterunt cognoscere de supernaturali illa felicitate qua privati sunt, adeoque illius privatio non eos affliget; et probabiliter non aderunt in judicio universali, et, licet adsint, forte non comprehendent omnia quæ ibi gerentur, aut intelligent tantum dari a Deo bonis præmia, malis supplicia, sed quæ et qualia, fortasse non scient; nec quidquam de suo præmio cœlesti aut pœna, cognoscent, sed manendo in donis naturalibus, sua vivent sorte contenti.

Dico 2 : Parvuli post resurrectionem (nam generalis articulus resurrectionis illos etiam comprehendit) non patientur nec nunc patiuntur pœnam sensus (ita communiter theologi contra Gregorium[1], quia pœna sensus respondet pravæ ad creaturam conversioni quam parvuli non habuerunt. Et quoad corpus, patientur solam illius gloriæ, quæ ad corpus pertinet, privationem. Tunc ergo habebunt veram Dei naturalem cognitionem, et naturalem ejus amorem, reliquasque virtutes naturales ac corpora impassibilia, non per intrinsecam dispositionem, sed per Dei providentiam, utpote æterna : adeoque nec cibo nec potu egebunt, quia tunc omnis alteratio, Deo ita providente, cessabit; neque carnis rebellionem patientur, quia jam non erunt in via, sed suo modo in termino, et hæc rebellio esset pœna sensibilis.

Jam vero quoad futuram eorum habitationem, probabiliter degent in hoc mundo, et non in tenebroso inferorum loco, ut volunt Scotus, Bonaventura, et alii multi. Esset enim non mediocris et sensibilis pœna detineri in tali loco, ac valde positiva, cum debeat tamen esse tantum privativa, sicut eorum culpa; denique videtur terræ superficies esse magis consentanea eorum naturæ ad habitandum, quam locus subterraneus.

TOMUS QUINTUS.

DE LEGIBUS AC DEO LEGISLATORE.

LIBER PRIMUS.

De lege in communi, eius natura, causis, effectis

CAPP. I, II.

Quid lex ac jus significent, et quomodo inter se differant.

Dico 1 : Lex vel a *ligando* vel a *legendo*, vel ab *eligendo* derivatur, et juxta D. Thomam 1-2, quæst. 90, sic late definitur : « Lex est quædam regula et mensura, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. » Hinc lex potest dici : 1° *Naturalis propensio* non tantum appetitus rationalis, sed etiam sensitivi, quam vocat

sanctus Paulus Rom. VII, 23, *legem membrorum*; imo et per metaphoram dicitur de rebus inanimatis, et præcepti recipiendi incapacibus, v. gr.: *Legem ponebat aquis*, etc. (*Prov.* VIII, 29). *Certa lege et gyro vallabat abyssos* (*Ibid.* 27). 2° *Artium licitarum regulæ*, v. gr. leges belli, mercaturæ, grammaticæ, etc.; artium iniquarum, v. gr. duelli, etc., regulæ, proprie non sunt leges, quia non sunt rectitudinis mensura. 3° Proprie lex dicitur illa, quæ est *regula morum*, et distinguitur a consilio, quod lex, sive quoad exercitium sive quoad speciem, imponat moralem operandi tali modo necessitatem; consilium autem non.

Dico 2: *Jus* si derivetur a *justitia*, idem est ac æquum seu justum: justum autem non est lex, sed id quod lege præscribitur. Cumque æquitas seu justitia sumatur dupliciter: 1° pro omni virtute, 2° pro speciali virtute tribuente alteri quod suum est; ita etiam dupliciter sumitur *jus*: 1° pro omni re, rationi consentanea seu æqua; 2° pro facultate morali, quam quisque habet vel circa rem suam, vel ad rem sibi debitam, diciturque jus in re, vel jus ad rem, v. gr. jus ad stipendium, jus sepulturæ, adoptionis, testamenti, etc. Si autem jus derivetur *a jubendo*, tunc idem videtur esse ac lex, v. gr. dum dicitur ignorantia juris, illo jure utimur, etc. Attamen jus est quid universalius quam lex: dicitur enim jus dicere, jus reddere, vocare in jus, ire in jus seu ad prætoris tribunal; in his enim non significat legem. Denique *jus* et *fas* distinguuntur; quia *fas* significat tantum id quod est licitum; *jus* vero est quid magis universale.

CAPUT III.

De necessitate et varietate legum.

Dico 1. Quamvis lex absolute non sit aliquid necessarium quatenus lex; solus enim Deus est ens necessarium; tamen supposita rationalium creaturarum creatione, fuit necessaria necessitate finis tam simpliciter quam ad melius esse, ut infra patebit ex legum varietate; et probatur: Quia creatura quatenus talis, habet superiorem cujus providentiæ ac regimini subjacet, et quatenus intellectualis, est capax regiminis moralis quod sit per jussum ac legem.

Dico 2: Lex dividitur in æternam et temporalem: æterna seu divina, ut eam vocat Plato, est ratio in mente Dei exsistens totius mundi gubernatrix; temporalis, seu quæ in tempore lata est, subdividitur in naturalem et positivam. Naturalis improprie dicta, juxta Platonem, est omnis inclinatio naturalis a Deo indita rebus singulis, qua ad suos actus ac fines tendunt, adeoque competit inanimatis, vegetativis, irrationalibus, propriæ legis incapacibus. Naturalis autem proprie dicta quæ ad moralem doctrinam ac theologiam pertinet, est illa quæ humanæ menti insidet ad discernendum honestum a turpi: *Quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (*Psal.* VI, 7). Hoc lumen dirigens hominis naturam duplex est: nempe rationis et fidei; atque ita duplex lex naturalis, alia absolute naturalis respectu solius naturæ rationalis, alia relative naturalis respectu gratiæ qua nulli homines ab initio mundi caruerunt juxta quasi connaturalem divinæ providentiæ exigentiam. Lex naturalis dicitur etiam jus naturale.

Dico 3: Lex positiva, quæ non est innata cum natura vel gratia, sed ab extrinseco superiore posita est, dividitur in divinam et humanam. Positiva divina est illa quæ vel immediate vel mediate a Deo lata est, et universæ legi naturali superaddita sive tempore Synagogæ, sive Ecclesiæ ad majorem hominum instructionem, frenationem, perfectionem, sanctitatem. Humana, est illa quæ ab hominibus inventa et proxime lata est ad consulendum reipublicæ bono, gubernationi, conservationi, estque duplex: alia civilis quæ ad politicum civitatis regimen statuendum, ad temporalia jura tuenda, ad pacem reipublicæ conservandam ordinatur; alia ecclesiastica, quæ in sacris canonibus et pontificum decretis maxime continetur. De variis aliis legibus infra agetur.

CAPP. IV, V.

De actibus in legislatore necessariis ad ferendam legem, et in quo illorum lex consistat.

Dico 1: Ad ferendam legem requiritur in legislatoris voluntate intentio boni communis seu bene subditos regendi, in intellectu consultatio et judicium quo decernat talem legem esse justam et convenientem reipublicæ; dein actus voluntatis illam acceptantis et volentis efficaciter subditos ea obligari ad servandam æquitatem aut mediocritatem in tali virtutis, v. gr. abstinentiæ, materia. Præter hos actus non videtur requiri alius actus intellectus qui immediate dirigatur ad potentiam exsequentem per modum imperii dicentis *fac hoc*; sed solum requiritur ut per locutionem, id est per quamcunque sui interni actus manifestationem, legislator suam legem subditis, pro quibus fertur, intimet: ad quam locutionem requiritur alius actus et intellectus et voluntatis.

Dico 2: Variis varie sentientibus, videtur lex consistere in actu intellectus et voluntatis simul, ex quo utroque tanquam unum quid morale componitur; quia requirit et judicium rectum de agendis, et voluntatem efficacem ad illa movendi, et sic quasi conciliantur duæ sententiæ contrariæ.

Prima est D. Thomæ, etc., dicentium legem esse actum intellectus. quia 1° Patres, philosophi, jurisconsulti ac Scriptura legem attribuunt rationi aut sapientiæ: *Legum conditores justa decernunt* (*Prov.* VIII, 15). Cicero lib. XXI *De legibus*: « Lex est recta ratio in jubendo et vetando. » 2° Legis est illuminare, decernere, ordinare. 3° Nullus est actus voluntatis qui sit lex. Iste autem actus intellectus, juxta quosdam, est judicium rationis quod voluntatem antecedit: juxta alios, est imperium quod voluntatem subsequitur supra a nobis rejectum.

Secunda est Henrici, Gabrielis, Bonaventuræ, etc., asserentium legem esse actum voluntatis

legislatoris. Quia primo dicitur : *Doce me facere voluntatem tuam* (*Psal.* CXLII, 10). Et : *Faciatis ejus voluntatem* (*II Mach.* I, 3), id est, servetis ejus legem. 2° Ea quæ tribuebantur actui intellectus, melius conveniunt voluntati, v gr. decernere, ordinare, illuminare, esse regulam. 3° Quia aliquæ legis conditiones necessariæ proprie conveniunt non intellectus sed voluntatis actui, v. gr. movere et applicare subditum ad actionis exercitium, inducere obligationem, exercere jurisdictionem et actum justitiæ legalis (justitia enim legalis est virtus voluntatis) ; pro his actibus necessaria est intentio et voluntas. Itaque sub diverso respectu posset dici lex esse tam actus intellectus quam voluntatis. Si enim in lege attendatur vis movendi et obligandi ad agendum aut non agendum, tunc lex est actus voluntatis legislatoris ; si autem in lege spectetur vis dirigendi ad id quod rectum est, tunc est actus intellectus nempe judicium. Denique si attendatur res ipsa, melius intelligitur et facilius defenditur dicendo legem mentalem in legislatore esse actum voluntatis justæ, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum, quam dicendo esse actum intellectus.

CAPP. VI, VII.

An sit de ratione legis ut feratur pro aliqua communitate, et ob commune bonum.

Dico 1 : De ratione legis est, ut sit præceptum commune, id est communitati multitudinique hominum impositum, contra quosdam. Probatur : Lex æterna, naturalis, et positiva divina, est communitati Synagogæ et Ecclesiæ imposita, et in I, *Jura* 2, ff. *De legib.*, dicitur : « Jura non in singulas personas, sed generaliter constituuntur ; » adeoque lex civilis uti et ecclesiastica fertur pro tota communitate. Deinde lex de se est perpetua ; ergo non potest pro una sola persona, aut paucis, v. gr. pro una familia, ferri. Insuper est regula generalis. Leges quæ dicuntur personales, respiciunt etiam communitatem. Quod uni tantum præcipitur, non est lex, sed præceptum ; omnis quidem lex est præceptum scilicet commune, sed non omne præceptum est lex. Lex potest ferri communitati vel collective vel distributive tantum : et respicit singulares personas ut sunt partes communitatis cui lex tanquam regula operandi imponitur. Quoad communitatem, cui lex imponi possit, debet esse communitas perfecta, nimirum : vel *naturalis*, v. gr. omnium hominum quatenus rationalium communitas, quam respicit lex naturalis ; vel *mystica*, v. gr. Synagoga ac Ecclesia, cui leges positivæ divinæ et canonicæ sunt impositæ ; vel *politica*, v. gr. civitas et regnum sub uno capite gubernata ; vel *personalis*, v. gr. ordo religiosus, confraternitas, etc. Imperfecta communitas, nempe domus privata cui præest paterfamilias, non sufficit ad propriam legem. Denique non est de ratione legis ut feratur pro tota communitate totaliter ; potest enim etiam ferri in aliquas tantum ejus partes, v. gr. in personas talis conditionis, in habentes tale munus, in habitantes in tali civitate, territorio, etc.

Dico 2 : De ratione et substantia legis est, ut pro communi bono feratur : non necessario ex intentione legislatoris, sed ex ipsius legis utilitate et commodo. Istud commune legis bonum patet in quavis lege divina et humana. Leges quæ in bonum privatarum personarum, v. gr. pupillorum, militum, etc., sanciuntur, etiam spectant bonum commune, quamvis pro materia proxima habeant bonum privatum. Idem dic de privilegio aliquibus concesso, quod etiam vere est lex, nisi forte sit tantum uni concessum. Leges vectigalium et præscriptionum, licet cedant in aliquorum damnum, referuntur tamen ad bonum commune, quod prævalet privato damno.

CAPP. VIII, IX.

An sit de ratione legis, ut publica potestate feratur, et justa sit, etc.

Dico 1 : Cum lex sit præceptum ab habente vim cogendi impositum, de ejus ratione est, ut feratur ab eo qui publicam potestatem habeat : potestatem, inquam, non dominativam tantum aut œconomicam, quæ reperitur in communitate imperfecta, v. gr. patris in filium, viri in uxorem, heri in servum ; sed politica seu jurisdictionis quæ habetur in communitate perfecta, et primariam quidem ac principalem seu supremam in suo ordine, v. gr. Papa in Ecclesia, rex in suo regno, etc. Non enim omnes, qui habent jurisdictionem, possunt ferre leges. Dominativa potestas per se est privata et potest in una persona esse respectu unius aut alterius ; potestas autem jurisdictionis est publica et ad communitatem ordinata, pro qua bene regenda leges feruntur. Illa primo reperitur in Deo : *Unus est legislator et judex qui potest perdere et liberare* (*Jac.* IV, 12) ; secundario in homine : *Audite, reges*, etc., *quoniam data est a Domino potestas vobis* (*Sap.* VI, 2, 4). *Non enim est potestas nisi a Deo* (*Rom.* XIII, 1). Nota cum sit legis præcipere, multum differunt *præcipere*, *promittere*, *postulare* ; omne tamen præceptum non est lex, sed contra omnis lex est præceptum.

Dico 2 : De ratione et essentia legis est, ut præcipiat justa, id est talis sit ut id quod præcepit possit a subdito juste et honeste fieri ; unde si lex non habeat justitiam aut honestatem, non est lex, nec servari potest. In dubio autem de ejus honestate, præsumenda est esse honesta ac proinde servanda. Lex humana permittens aliquod malum, non habet pro sua materia malum, sed mali permissionem quæ potest esse justa. Quocirca Isidorus dicit legem debere rationi, religioni, disciplinæ congruere. Hinc :

Dico 3 : De legis essentia est, ut juste feratur, non necessario ex parte operantis seu legislatoris, sed ex parte operis, in quo relucere debet justitia legalis, commutativa, distributiva ; sin minus, erit invalida, nec obligabit, ut habet D. Thomas, Soto, Medina, Castro, etc. Denique altera legis conditio necessaria

est, ut non sit impossibilis, nec simpliciter, nec moraliter; nec enim Deus, contra hæreticos id asserentes, præcipit impossibilia; nec homines: cum enim impossibile non cadat sub libertatem, nec etiam cadit sub legem. Dixi *moraliter*, id est, considerata naturæ fragilitate et conditione.

CAPUT X.

An perpetuitas sit de ratione legis.

Nota: Legis perpetuitas de qua hic agitur, est quædam fixa ac permanens obligandi efficacia, qua habet ut, quantum est ex vi suæ originis et constitutionis, duret semper, aut per indefinitum aut per diuturnum tempus.

Dico 1: Omnis lex divina, uti et naturalis, habet dictam proprietatem; quod clarum est de lege æterna et naturali. Divina autem positiva Veteris Testamenti habuit tantum negativam perpetuitatem, id est, indefinite, sine certi temporis limitatione, ita lata fuit, ut duraret per diuturnum tempus, post quod tandem revocata fuit. Sed positiva Novi, habet positivam, id est, ita lata fuit ut nunquam sit revocanda, et semper duratura usque ad finem mundi.

Dico 2: Lex humana non habet eam positivam perpetuitatem ut sit irrevocabilis; potest enim revocari ab ipso legislatore, utpote mutabili, vel ab ejus successore: aut ejus materia desinere per se, vel per consuetudinem contrariam; sed habet triplicem aliam proprie dictam moralem perpetuitatem seu stabilitatem. 1° Est ex parte ferentis, quia non amovetur illo amoto, nec moritur illo mortuo: in quo differt a puro præcepto quod exspirat per mortem præcipientis, sive sit uni tantum personæ, sive communitati datum; uti et mandatum, nisi res mandata jam fuerit inchoata: tunc enim durat commissio aut jurisdictio post mortem mandantis. Ideo delegatio ab homine, re integra, exspirat per mortem delegantis; non autem delegatio a jure seu per legem, quia lex non moritur, cujus immutabilitas est necessaria ad bonum rei publicæ, et consuetudine universali firmata est. 2° Est ex parte subditorum ad quos lex fertur; quia non obligat tantum præsentes, aut territorium actu incolentes, dum fertur, sed etiam futuros, statim atque fuerint partes illius communitatis, cui lex lata est: lex enim directe fertur in communitatem quæ est perpetua, adeoque in ejus membra. 3° Ex parte ipsius legis; quia semel lata semper durat, donec vel revocetur, vel ejus materia, causave ita mutetur ut justa esse desinat. Gubernatio enim humana, ut sit utilis, postulat stabilitatem et uniformitatem. Hinc quoties præceptum superioris fit ad limitatum tempus, jure ordinario et per se non habet rationem legis; secus autem, si legislator vellet et declararet, ut pro illo tempore habeat vim legis; illud tamen esset quædam juris ordinarii dispensatio, quæ soli supremo gubernatori, v. gr. papæ, regi, etc., competit.

CAPP. XI, XII.

An promulgatio et quænam sit de legis ratione, ac quænam aptior legis definitio.

Dico 1: Omissa lege æterna, promulgatio est de legis cujusvis essentia, ita ut non sit vera lex nec obliget donec promulgetur: est enim regula pro tota communitate; ergo debet modo publico proponi. Diversa tamen est hæc promulgatio: promulgatio legis naturalis fit a communi totius naturæ voce, seu potius auctoris tanquam personæ publicæ loquentis in cordibus hominum. Promulgatio legis positivæ fit per publicam legislatoris vocem vel per se vel per alium alloquentis communitatem. Sic divina vetus lex publice promulgata est Exodi XIX et XX, et nova post Pentecostem per apostolos; sic etiam humana debet ita externe ac publice et cum tanta temporis latitudine proponi, ut possit moraliter ad totius communitatis notitiam devenire. Sed de his postea sigillatim, uti et de acceptatione subditorum, quæ non est de essentia legis, ut infra dicetur. Similiter nec scriptura materialis et externa est de ejus essentia, quamvis lex humana ordinarie fiat per scripturam. Lex æterna tantum tropice dicitur scripta in mente Dei, et naturalis in cordibus hominum

Dico 2: Prætermissis variis legis definitionibus infertur ex iis quæ jam diximus, hanc D. Thomæ (quæst. 91, art. 4) esse universaliorem et aptiorem: Lex est « ordinatio rationis (nempe stabilis ac duratura) ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata. » Debet intelligi ordinatio a superiore aut legislatore activa, et efficax et habens vim obligandi, per quod lex distinguitur a consilio. Lex potest etiam sic brevius definiri: « Lex est commune præceptum, justum ac stabile sufficienter promulgatum. »

CAPP. XIII, XIV.

An effectus a lege intentus sit subditos bonos reddere, adæquatusque et proximus ejus effectus sit eos obligare.

Dico 1: Finis a lege intentus, est subditos reddere bonos, adeoque hic est quasi ultimus ejus effectus (D. Thomas et omnes theologi.), Quia bonum subditi est subjici per legem justam motioni superioris. Huc enim tendunt leges divinæ, ut faciant hominem justum: *Lex Domini immaculata, convertens animas* (*Psal.* XVIII, 8). Dum ergo sanctus Paulus ait Rom. III, 20, quod lex vetus mortem operetur, et Rom. V, 20: *Lex subintravit ut abundaret delictum:* ibi eam distinguit a lege gratiæ, in eo quod lex vetus licet juberet et ostenderet bonum faciendum, tamen per se non dabat vires ad exsequendum; atque ita ex ista lege difficili, homines infirmi sumebant occasionem prævaricandi; et illa particula *ut*, non significat causam legis finalem, sed prævisum effectum. Leges autem civiles non tantum faciunt civem bonum, sed etiam bonum absolute seu virum honestum ac rectum; multo magis talem virum efficiunt leges canonicæ. Qui peccando mortaliter adimplet legem, non peccat ob rem a lege præce-

ptam, sed quia bonitati rei præceptæ et a lege intentæ admiscet propriam suam malitiam.

Dico 2 : Si spectetur *proximus* legis effectus, nulla est propria lex, quæ non inducat obligationem, id est necessitatem operandi vel non operandi. Ita D. Thomas et theologi communiter. Est enim imperium ab efficaci superioris voluntate obligandi profectum. Leges permissivæ, seu permittentes, habent semper implicitum præceptum, quo obligantur judices ad tales permissiones admittendas, ideoque dicuntur leges ; leges pœnales obligant judicem ad imponendam pœnam, et reum ad eam perferendam aut solvendam. Privilegium ut sit lex, debet esse perpetuum ac concessum aut alicui communitati aut familiæ ut in ea semper duret : v. gr. privilegium fori respectu clerici cui non potest renuntiare, adeoque habens vim obligandi ob dignitatem clericalem ; item privilegium concessum in favorem privatarum personarum habet vim obligandi non istas personas, quæ possunt eo pro libitu uti, sed alios ut nil faciant contra illud. Consilia non sunt leges, quia non obligant nec necessario dantur a superiore. Consilia evangelica dicuntur pertinere ad legem gratiæ, non quia sunt leges obligantes, sed quia per illam sunt approbata et stabilita contra hæreticos id negantes.

Dico 3 : Si spectetur *adæquatus* legis effectus, omnis obligatio proprie dicta, quæcunque illa sit, semper oritur ex aliqua lege, aut jure, seu naturali seu positivo, etc., v. gr. ex voto, promissione, etc.

CAPP. XV, XVI, XVII.

De quatuor legis effectibus, qui sunt præcipere, prohibere, punire, permittere, et aliis.

Dico 1 : Quamvis obligatio sit effectus legis adæquatus, quia quidquid operatur lex, mediante obligatione operatur : non est tamen unicus ; aliusque quadruplex enumeratur : 1° est *præcipere* ; 2° *prohibere* : id est obligatio ad agendum, et obligatio ad non agendum. Quia lex affirmativa obligat agere et negativa obligat non agere ; illa statim ac lata est quandiu durat, semper obligat, sed non pro semper ; hæc obligat et semper et pro semper seu pro omni et quovis tempore. 3° Est *punire*, seu reatus pœnæ, et inflictio pœnæ ; transgressor enim legis incurrit reatum pœnæ seu meretur pœnam, et interdum infligitur ipso facto, v. gr. censura, irregularitas, etc. 4° Est *permittere*, id est permissio non facti, sed juris. Et hæc duplex : alia est mera negatio præcepti aut prohibitionis, sicque non est proprius legis effectus; alia per legem positivam decreta ac stabilita, quæ potest versari vel circa actus bonos et indifferentes, v. gr. dum lex permittit et dat jus ut vir fortis petat tale præmium : vel circa actus malos, v. gr. dum lex permittit, et dat jus ut meretricium non puniatur ab homine, ut talis malus contractus non habeat actionem in foro externo, etc. Hæc permissio est effectus legis obligantis judices vel alias personas ; nec lex est causa peccati, quia præcipit justa ad vitanda majora mala nec activam ejus occasionem dat, sed solum passivum scandalum permittit.

Dico 2 : Illi quatuor effectus non conveniunt singulis legibus ; singulæ enim leges non simul præcipiunt, vetant, permittunt, pœnam infligunt, sed conveniunt ipsi legum omnium collectioni, nempe legibus civilibus et canonicis multa permittentibus et punientibus, legi evangelicæ permittenti non peccata, sed privilegia, v. gr. conjugi fideli discedere a conjuge infideli, etc. ; legi veteri permittenti libellum repudii, legi naturali aut juri gentium permittenti divisionem ac dominia bonorum, opera indifferentia, etc. Idem cum proportione dic de lege æterna.

Dico 3 : Omnes alii legis effectus videntur in quatuor prædictis contineri, in quibus præcipue comprehenditur vis seu potestas directiva, id est vis obligandi in conscientia juxta morum honestatem ; et coactiva, id est vis obligandi ad obediendum per comminationem pœnæ. Effectus autem qui continentur in quatuor prædictis, sunt hi : 1° Taxare per legem pretia rerum : continetur in effectu præcipiendi, aut vetandi, aut permittendi, aut partim in singulis. 2° Constituere medium in materia virtutis, v. gr. jejunii : continetur ut ante. 3° Sancire formam contractuum, illos irritare, certas personas inhabilitare : comprehenditur vel sub effectu præcipiendi vel prohibendi. 4° Mutare rerum dominia pertinet ad effectum præcipiendi. 5° Legem revocare reducitur ad effectum vetandi, licet proprie non sit legis effectus. 6° Favores concedere, et præmia conferre, comprehenditur sub effectu permittendi, etc.

CAPP. XVIII, XIX.

An omnes homines viatores sint alicui legi subjecti.

Dico : Omnes homines viatores ita sunt legis jugo subjecti, ut fiant rei coram Deo, si illam violent. De fide contra hæreticos dicentes justos exemptos esse a jugo legis, et liberos ab ejus implendæ debito coram Deo, ita ut omnia opera sint illis indifferentia, id est nec prohibita nec præcepta ; quia dicunt homines justificari per solam acceptationem seu non imputationem Dei extrinsecam, hancque assequi non per bona opera, sed per fidem : sive firmiter credendo sibi esse remissa peccata, vel potius non imputata propter Christum, adeoque legis implendæ obligationem moraliter illis tolli aut impediri per istam suam fidem, efficientem, ut quæcunque faciant etiam mala opera et in se talia ac contra legem, illis non imputentur coram Deo, nec per illa fiant pœnæ rei. Sed contraria veritas definita est in concilio Tridentino, cap. 11, etc. Et probatur : Ab initio mundi hucusque omnes homines fuerunt semper subjecti legi naturali non tantum injusti, infideles, Judæi omnes qui insuper erant subjecti legi scriptæ, sed etiam justi ac fideles, v. gr. Adam, Moyses, prophetæ, apostoli ; nec Christus per legem gratiæ abstulit legem naturalem (de lege gratiæ et humanis legibus agetur postea), quinimo eam confirmavit ac stabilivit perfecitque : *Quæcunque vultis ut faciant vobis homines et vos facite illis* (*Matth.*

vii, 12). Et loquendo ad apostolos qui erant justi, commendat præceptum charitatis : *Si diligitis me, mandata mea servate* (*Joan.* xiv, 15) ; ergo servanda sunt mandata ad habendam charitatem, nec sola fides sufficit, maxime cum in ultimo judicio damnentur qui omiserint opera misericordiæ. Deinde si in veteri lege homines justificabantur per fidem in Christum etiam sine operibus, quid amplius habebit lex gratiæ nova, quam vetus ? Quædam Scripturæ loca quæ ab hæreticis objiciuntur, sic explicanda sunt : 1° *Justo non est lex posita* (*I Tim.* i, 9), id est juxta quosdam lex vetus non est imposita justo Christiano ; sed juxta alios melius sic : lex non est justo posita quoad vim coactivam, sed directivam : quia non coactione, sed sola directione justus indiget ut legi sponte pareat ; vel non est posita justo, quia non est justo nociva, nec eum facit reum pœnæ ; vel potius lex scripta est propter injustos et idololatras Judæos, seu illorum occasione posita est ad eos terrendos et a vitiis retrahendos, non propter justos in quorum cordibus lex jam erat scripta, adeoque non illorum occasione posita. 2° *Si spiritu ducimini, non estis sub lege* (*Galat.* v, 18) : id non significat spiritu ductos, lege non obligari, sed non esse sub lege terrente et minante, quia jam amore ducuntur, non timore ; vel juxta Ambrosium, non esse sub lege peccati seu fomitis, vel Christianos non subdi legi scriptæ quoad præcepta cæremonialia et moralia ; vel potius non indigere ista Moysis lege. Denique qui spiritu ducuntur, non damnantur a lege, utpote illius cultores nec transgressores. 3° *Non estis sub lege ; sed sub gratia* (*Rom.* vi, 14) : id est, vos jam non estis sub lege Moysis, sed sub lege gratiæ ; sive non estis sub imperfectione legis obligantis subditos, et non adjuvantis per gratiam : non igitur ibi dicuntur justi Christiani immunes ab omnis legis obligatione. Denique libertas legis gratiæ, non est libertas ab omni lege, sed libertas a servitute peccati, a servitute timoris, a reatu pœnæ, ab obligatione legis Mosaicæ, etc. : *Ubi spiritus Domini, ibi libertas* (*II Cor.* iii, 17), id est libertas jam dicta, vel libertas a velamine obcæcationis et a duritia cordis Judæorum.

CAPUT XX.

An et quotuplex possit in lege fieri mutatio.

Dico 1 : Lex indefinite et sine temporis limitatione lata, de se non mutatur, nec ejus obligatio propter solam temporis diuturnitatem cessat, si non alia mutationis causa interveniat ; quæ mutatio potest accidere : vel ex defectu materiæ circa quam lex versatur, v. gr. si materia, aut subditi omnino desinant esse ; vel ab extrinseco per actionem contrarii agentis, v. gr. legislatoris legem mutantis ; vel ex defectu causæ finalis : cessante enim causa cessat effectus. Insuper potest etiam lex mutari per introductionem alterius contrariæ.

Dico 2 : Duplex alia est mutatio legis : alia universalis, qua lex totaliter tollitur, et dicitur abrogatio aut irritatio ; alia particularis, qua lex relaxatur respectu unius aut alterius personæ : et dicitur dispensatio. Interdum non datur dispensatio, sed fit commutatio. Non tantum totaliter lex quandoque abrogatur, sed etiam prohibetur, v. gr. lex Mosaica ; et alia contraria statuitur. Legis interpretatio non tollit ejus obligationem, sed declarat quando et ubi obliget, vel non.

LIBER II.

De lege æterna, de lege naturali, de jure gentium.

CAPUT PRIMUM.

An detur in Deo lex æterna, et quæ ejus necessitas.

Dico dari in Deo legem quamdam æternam. (D. Thomas et alii communiter.) Debet enim esse in Deo æterna ratio practica totius dispositionis et gubernationis mundi. Duplex autem est hujus legis status : unus, quem in interna Dei legislatoris dispositione habet, quatenus in ejus mente jam stabilita est lex per absolutum decretum et firmam voluntatem, et in hoc statu lex est æterna, licet dicat respectum ad effectum temporalem. Alius status est, quem lex habet dum exterius stabilitur, et subditis promulgatur : et sic includit actum Dei transeuntem. Nec est æterna, uti nec dominium, nec jurisdictio, nec gubernatio ; quia hæc dicunt relationem ad rem actu exsistentem, etiam si voluntas Dei et imperium seu ratio ac judicium de agendis sit æternum. Quoad promulgationem hujus legis, sufficit illa quæ est ex parte Dei ab æterno facta pro tali tempore ; id est, æternum et immutabile Dei decretum, quod ubi innotescit subdito, sive per internam revelationem, sive per legem exteriorem, statim eum obligat sine alia promulgatione.

CAPP. II, III, IV.

Quæ legis æternæ materia ; in quo actu ista lex consistat ; quæ ejus obligatio.

Dico 1 : Materia proxima, circa quam versatur lex æterna, non sunt actus Dei ad intra, v. gr. generatio Filii, productio Spiritus sancti, etc. ; quia hi sunt naturales et necessarii, nec sub legem seu regulam cadunt. Imo nec actus liberi Dei ad extra, quatenus morales et honesti et exerciti sunt juxta propriam Dei rectam rationem, sunt materia seu objectum legis æternæ tanquam suæ regulæ : quia nec voluntas divina nec ejus actus possunt subjici alicujus superioris præcepto seu legi, per quam regantur ut honesti sint ; sed solæ res gubernatæ sunt ejus objectum : nam Deus ad mundum bene gubernandum statuit certas leges, v. gr. tale præmium pro tali bono opere, tale supplicium pro tali peccato. Ergo homo faciens tale vel peccatum vel

bonum opus, statim subjicitur sancitæ Dei legi. Hinc omnes mundi res, isti æternæ Dei legi subjiciuntur; sed diverso modo : vita et ratione expertes, quatenus a divina voluntate per media consentanea diriguntur ad suos fines, ei anagogice subjiciuntur, seu metaphorice obediunt; proprie autem subjiciuntur rationales cum omnibus suis actionibus bonis, malis, et indifferentibus : quia hæ omnes actiones aut propter ipsasmet, aut propter modum eas exercendi, cadunt sub legem prædictam.

Dico 2 : Lex æterna non sunt ideæ divinæ, per quas producuntur res ad extra, nec actus in Deo necessarius, sed liber jubens servari ordinem naturalem qui in rebus creatis subditus est, adeoque includens divinæ voluntatis actum. Unde convenienter dici potest legem æternam formaliter consistere in libero voluntatis Dei decreto, sancientis ordinem qui servandus est ab omnibus et in omnibus universi mundi partibus, maxime intellectualibus per respectum ad bonum commune; nisi aliquis velit illam formaliter consistere in actu intellectus, consecutive cognoscentis prædictum voluntatis decretum ac determinate judicantis gubernationis ordinem. Ex quibus patet hanc legem distingui ab ideis divinis : hæ enim versantur circa rerum productionem, illa circa earum gubernationem; a providentia autem vix videtur distingui, nisi forte tanquam principium generale ab actionibus particularibus : atque ita omnes effectus providentiæ possunt dici aliquo modo effectus legis æternæ, quia tota gubernatio divinæ providentiæ continetur in lege æterna tanquam in principio. Denique ista lex æterna melius dicitur una, quam plures particulares, sicut providentia.

Dico 3 : Lex æterna est quidem de se obligativa, sed actu non obligat, nisi innotescat per aliam legem : vel *divinam*, et tunc obligatio oritur immediate a Deo; vel *humanam*, et tunc obligatio oritur immediate ab homine legislatore, mediate et radicaliter a Deo seu a lege æterna, a qua omnis lex manat et habet vim obligandi tanquam ejus participatio.

CAPP. V, VI.

An lex naturalis sit ipsa naturalis ratio, et vere lex divina præceptiva.

Dico 1 : Lex naturalis est vis quædam naturæ rationalis, quam habet ad discernendum inter operationes sibi ipsi, quatenus tali, convenientes et disconvenientes; et præcipit vel vetat voluntati quid agendum vel omittendum est ex naturali jure. Hujus convenientiæ vel disconvenientiæ humanarum actionum velut fundamentum, est ipsa natura rationalis. Ita D. Thomas, etc., contra Vasquez, qui vult legem naturalem formaliter consistere in ipsa natura rationali, quatenus non implicat nec admittit contradictionem, estque fundamentum honestatis in actibus humanis. Sed probatur ex Scriptura : *Quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (*Psal.* IV, 6, 7). Nempe lumen rationis, quod est naturalis participatio legis æternæ, dictantis quid faciendum, quid vitandum. Item ex Patribus Basilio, Hieronymo, Damasceno, etc. Deinde ratione, quia fundamentum actus honesti aut turpis, non dicitur lex, v. gr. indigentia pauperis, quæ est fundamentum dandæ eleemosynæ, non dicitur lex eleemosynæ. Deinde legis naturalis effectus, v. gr. dirigere, obligare, conscientiam regere, immediate proveniunt a dictamine rationis, quæ est proxima regula intrinseca humanarum actionum. Jam vero an hæc lex consistat in actu, ut volunt Thomistæ; vel in habitu seu in lumine naturali, quod est instar actus primi, ut vult Alensis et alii. Sic mihi videtur dicendum : Sicut lex humana prout est extra legislatorem, non tantum significat actuale judicium seu cognitionem exsistentem in subdito, sed etiam signum in aliqua scriptura permanens, quod potest excitare hanc cognitionem; ita lex naturalis, prout est extra Deum legislatorem (in eo enim nil est aliud quam lex æterna), non tantum est in homine actuale judicium vel imperium, sed etiam ipsum lumen quod veluti permanenter continet ac conservat istam legem in ejus corde scriptam, et semper actu potest illam proponere.

Dico 2 : Lex naturalis non est tantum lex indicans quid agendum aut cavendum sit, quidve intrinsece bonum aut malum sit, ut volunt Gregorius, Gabriel, etc., sed etiam est præceptiva ac prohibitiva, continens præceptionem boni et prohibitionem mali. Probatur : Quia indicare aliquod objectum esse bonum vel malum, est dare meram notitiam : non legem seu imperium, alias Deus haberet etiam legem naturalem; habet enim judicium mentis sibi indicans bonum et malum, v. gr. mendacium esse malum, et sic haberet superiorem. Illud judicium ut habeat rationem legis, debet indicare imperium superioris a quo obligatio inducatur; lex ergo naturalis, prout in homine est, non solum indicat ipsam rem in se, sed ut præceptam aut prohibitam ab aliquo superiore, nempe a Deo ut naturæ rationalis auctore et gubernatore; atque ita lex naturalis includit Dei voluntatem præcipientem ac prohibentem. Attamen hæc Dei voluntas præcipiens ac prohibens non est tota ratio bonitatis et malitiæ, quæ est in legis naturalis observatione vel transgressione, sed prius supponit in istis actionibus necessariam ac essentialem honestatem vel turpitudinem ob convenientiam vel disconvenientiam cum natura rationali; ac deinde specialem sui imperii servandi seu legis obligationem isti naturali honestati vel turpitudini adjungit. Atque ita lex naturalis est vera et propria lex, cujus legislator est Deus. Itaque in actu humano est aliqua bonitas vel malitia ex vi objecti præcise spectati ut est conveniens vel disconveniens naturæ rationali, sicque potest dici bonus vel malus seu peccaminosus ac culpabilis ob istam bonitatem vel malitiam, secluso

respectu ad propriam legem. At præter hanc bonitatem vel malitiam, illi inest alia specialis in ordine ad Deum, qui sua lege addita præcipit vel prohibet eumdem actum intrinsece bonum vel malum (quod Deus non potest non præcipere vel prohibere, supposita ejus libera voluntate creandi naturam rationalem cum sufficienti cognitione ad operandum bonum et malum, et cum suo sufficienti concursu divino ad utrumque); et sic actus humanus speciali modo est bonus vel malus seu peccaminosus ac culpabilis respectu divinæ legis aut Dei legislatoris. Ipsum autem rectæ rationis judicium homini naturaliter inditum, de se est sufficiens intimatio divinæ legis naturalis, clarumque efficacis Dei voluntatis obligantis signum, nec alia opus est ejus promulgatione aut insinuatione.

CAPUT VII.

Quæ sit materia legis naturalis.

Certum est bonum per se honestum seu consonum rectæ rationi, et malum per se turpe seu rectæ rationi dissonum, esse materiam hujus legis naturalis; sed quæritur an omne tale bonum vel malum sit ejus materia. Idcirco :

Dico · Lex seu jus naturale pro sua materia complectitur omnia principia aut præcepta moralia, quæ evidentem habent honestatem rectitudini morum essentialem, ita ut opposita evidentem morum turpitudinem aut moralem inordinationem contineant (D. Thomas, etc.). Quæ enim naturali cognitione cognoscuntur sunt : 1° Prima principia generalia morum, v. gr. honestum est faciendum : *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris* (*Tob.* IV, 16; *Matth.* VII, 12; *Luc.* VI, 31), etc. 2° Sunt principia magis determinata et particularia, per se, etiam ex terminis nota, v. gr. justitia est servanda, temperate est vivendum, etc. De his duobus non dubitatur, quia ad legem naturalem pertinent. 3° Sunt conclusiones quæ evidenter ex principiis naturalibus deducuntur, sive facilius sive paulo difficilius, v. gr. adulterium, furtum, mendacium, etc. Hæc etiam omnia spectant ad legem naturalem. Probatur : Quia præcepta Decalogi juxta omnes sunt de jure naturæ; et tamen illorum quædam deducuntur ex principiis per se notis, v. gr. furtum, honorare parentes, fornicatio, etc. Deinde si prima generalia principia ad illam legem pertinent, ut nemo dubitat, ergo et conclusiones evidenter ex illis deductæ, utpote in illis contentæ. Omnes autem virtutum actus quoad modum, quo fieri debent, cadunt quidem sub legem; sed non simpliciter seu quoad exercitium non omnes præcipiuntur, nisi forte dici posset nullam esse virtutem, quæ aliquando non possit obligare ad suum usum sub veniali. Quoad Gratianum, ille non dicit jus naturale complecti omnia, quæ in lege veteri et in nova continentur, sed dicit jus naturale contineri in lege veteri, nempe quoad moralia præcepta et Decalogum; ac in nova, nempe quatenus in ea confirmantur ac explicantur ista præcepta, vel quatenus totum jus naturale continetur in hoc principio : *Quæcunque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis* (*Matth.* VII, 12).

CAPP. VIII, IX.

An lex naturalis sit una, et obliget in conscientia.

Dico 1 : In unoquoque homine plura quidem sunt naturalia præcepta, sed ex omnibus componitur unum jus naturale unitate finis, legislatoris Dei, modi vel bonum præcipiendi, vel malum vetandi. Alia enim sunt præcepta circa Deum, circa proximum, circa seipsum, alia circa tales et tales virtutes, alia immediate per se nota, alia mediate, etc.

Dico 2 : Lex naturalis est una et eadem in omnibus hominibus, et ubique gentium. Quia est veluti proprietas consequens non individualem, sed specificam naturæ humanæ rationem, quæ eadem est in omnibus individuis. Quoad substantiam ergo, seu intellectuale lumen in actu primo, est eadem lex in omnibus; quamvis quoad actuale exercitium, seu actualem cognitionem et judicium non sit integre eadem circa præcepta particularia. Unde præcepta particularia, quæ indigent majori discursu ut cognoscantur, possunt ignorari invincibiliter, maxime a plebe; non autem alia, quæ vel per se nota sunt, vel facillime ex per se notis deducuntur, v. g. præcepta Decalogi, etc., saltem per longum tempus; multo minus possunt ignorari invincibiliter prima principia generalia. Idem dic de quovis naturæ humanæ statu, nempe quod semper in omni tempore et in omni naturæ humanæ statu sit una et eadem lex naturalis.

Dico 3 : De fide certum est conscientiam naturalem obligare in conscientia seu ad culpam. Quia est lex Dei, et proxima honestatis moralis regula; ergo obligat, nec potest violari sine culpa vel mortali vel veniali : *Quicunque sine lege* (scilicet scripta) *peccaverunt* (violando legem naturalem) *sine lege peribunt* (*Rom.* II, 12). Et quamvis transgressor legis naturalis non cognosceret pœnam suæ transgressioni debitam, sufficeret tamen ad ejus reatum incurrendum, ut committeret actum tali pœna dignum. Obligatio orta ex virtute morali non est semper obligatio necessitatis seu in conscientia, adeoque non proprie legis naturalis, sed tantum ad melius esse per modum consilii. Quoad effectum legis naturalis, duplex est : 1° immediatus ac per se, est obligatio in conscientia, immediate profluens ex lumine naturali; 2° mediatus ac per accidens est obligatio in conscientia procedens immediate a lege divina positiva, vel humana, v. g. a lege jejunii, voti, confessionis, stipendii, etc. : et mediate ac remote a lege naturali aut lumine naturali

CAPP. X, XI.

An lex naturalis obliget tam ad modum quam ad actum virtutis, et ex motivo charitatis vel amoris Dei.

Nota agi de præcepto affirmativo, quia negativum non obligat ad actum ; aliudque esse non transgredi

præceptum, et aliud implere, quia v. g. dormiens non transgreditur, nec implet præceptum.

Dico 1 : Ad legem naturalem implendam, requiritur ut modus operandi sit voluntarius perfecte, ita ut non adsit voluntas præcepto contraria, v. gr. *Si non timerem pœnam, si non cogerer*, etc., *illud non exsequerer*; aut si ita displiceret illius exsecutio, ut in exsequendo haberet quis effectum contrarium, tunc non impleret præceptum : secus sic esset tantum displicentia de occasione talis præcepti, v. gr. de tempore, de loco, etc. Nec opus est ad implendum præceptum ut velit illud exsequi, quia res præcepta est; sed sufficit velle exsequi rem præceptam.

Dico 2 : Ad implendum præceptum naturale requiritur, ut homo aliquo modo operetur ex præcedente cognitione seu scientia : quia requiritur actus humanus. Non est autem actus humanus sine cognitione, sicut non fit transgressio sine cognitione præcepti, ita nec observatio. Ad formalem autem naturalis præcepti observationem requiritur duplex cognitio : 1° *Rei præceptæ secundum se*, alioqui non esset voluntaria observatio; unde si decimæ, aut restitutio extorqueretur ab invito et nolente debitore, aut eleemosyna detur ab ebrio, licet postea cesset obligatio, quia nempe sublata est materia, seu debitum ; non tamen implevit præceptum. 2° *Rei præceptæ ut præceptæ :* nam sine tali cognitione esset tantum materialis observatio præcepti, quæ quidem sufficeret ad non peccandum directe contra præceptum ob ignorantiam invincibilem, ut supponitur; sed non esset formalis cum cognitione requisita ad actum humanum quatenus præceptum. Et si postea duret materia aut occasio istius præcepti naturalis, v. gr. extrema pauperis necessitas, durabit ad hoc illius obligatio, quia non fuit impleta; secus vero, si illa necessitas cessasset, tunc cessaret obligatio : non quia impleta esset, sed quia materia aut occasio desiisset. Et præcepta affirmativa non obligant pro semper, sed tempore necessitatis.

Dico 3 : Modus virtutis etiam cadit sub legem naturalem; id est, quidquid requiritur ut actus sit simpliciter et moraliter bonus seu honestus, tam ex parte objecti materialis quam formalis aut motivi honesti, id ex jure naturali homo tenetur facere; unde qui dat eleemosynam, aut restituit debitum modo indebito, implet tantum partem juris naturalis, non totum.

Dico 4 : Lex naturalis collective sumpta obligat hominem in pura natura spectatum ad referendum se et omnia sua ad Deum ut finem ultimum. Qua in re includitur præceptum diligendi Deum, ut auctorem naturæ ; quia tamen hoc præceptum est affirmativum, non obligat pro semper; ideoque ista Dei dilectio non est necessaria ad implenda alia præcepta naturalia, v. gr. pietatis erga parentes. Omne tamen opus, quo impletur aliquod præceptum naturale, natura sua tendit ad Deum ut finem ultimum, et reipsa impletur Dei voluntas; sed non est necesse, ut operans id formaliter intendat, nec ut Dei dilectio naturalis in illud opus virtualiter influat : quia omne bonum est per se et propter se amabile, non tantum propter Deum.

Dico 5 : Ad legem pure naturalem implendam, supposita hominis elevatione ad finem supernaturalem, non est necesse ut homo operetur ex motivo charitatis infusæ : Non *habitualis*, alioquin omnia bona opera exsistentium in peccato mortali et infidelium essent legis naturalis transgressio et peccata; nec ulla lex hominem ad id obligat. Non *actualis* perfectæ seu dilectionis Dei super omnia, quia hæc non habetur sine habituali vel præcedente vel subsequente. Neque *alterius dilectionis* minus perfectæ, quia nullibi invenitur talis obligatio aut lex, qua operans teneatur opus suum, quo implet præceptum naturale , referre ad Deum per actum dilectionis supernaturalis vel comitantem opus; vel præcedentem et virtualiter in illud influentem : actus enim fidei et spei primus ante omnem talem dilectionem fit, et per eum impletur præceptum dum dicitur : *Omnia vestra in charitate fiant* (*I Cor.* XVI, 14), et alia ejusmodi : vel est consilium tantum, vel ista significant quod omnia nostra opera debeant esse talia, ut quantum est ex se, possint ad Deum ejusque gloriam et amorem referri, licet actu non referantur, debeantque esse Dei dilectioni consentanea, et ad eam referibilia. Præceptum enim charitatis est affirmativum, et quamvis semper, non tamen pro semper et ubique obligat.

CAPP. XII, XIII.

An lex naturalis non tantum vetet, sed etiam irritos faciat actus contrarios ; et an sit ab intrinseco immutabilis

Dico 1 : Certum est actus aliquos contra jus naturale factos non tantum esse malos, sed etiam irritos. Et hoc in hisce duobus casibus tantum videtur contingere : 1° Quando actus jure naturali prohibetur ob potestatis defectum, vel materiæ incapacitatem, v. gr. secundum matrimonium, vivente priori conjuge, donatio ejusdem rei facta post priorem validam et permanentem, etc., tunc actus est nullus, et sua natura irritus. 2° Quando actus prohibetur ob indecentiam, aut intrinsecam in ejus materia turpitudinem : si hæc duret in ipso effectu seu causam habeat perpetuam, v. gr. matrimonium inter patrem et filiam, usura, etc., tunc actus est etiam irritus. Extra hos casus etsi jus naturæ prohibeat actum, non tamen irritat ejus effectum, v. gr. matrimonium factum contra simplex castitatis votum.

Dico 2 : Lex naturalis, sive in universali sive in particulari, non potest per se mutari aut desinere, manente natura rationali cum libertatis et rationis usu. Est enim intrinseca proprietas necessario profluens ex natura rationali qua tali, vel juxta alios est ipsa rationalis natura ; ergo non potest manente tali natura apta ad ratiocinandum, auferri lex na-

turalis, tam in præceptis affirmativis, quæ non mutantur et semper obligant quamvis non pro semper, quam in negativis quæ semper et pro semper obligant; potest quidem mutari ejus materia, v. gr. depositum est reddendum suo domino, non tamen est reddendum ad damnificandum reipublicæ, nec tunc servandum secretum, quod quis tenetur servare jure naturali quando adest damnum aut injuria tertii, etc. Sed non ideo ipsa lex naturalis mutatur, quia illam materiæ mutabilitatem discernit, et juxta illam sua præcepta accommodat; nam aliquid præcipit in tali materia pro uno statu, aliud pro alio; atque ita ipsa semper manet in se immutata, nec ipsa immutatur, si quandoque quædam ejus præcepta minus clara ab aliquibus ignorentur.

CAPUT XIV.

An lex seu jus naturale ab humana potestate dispensari aut mutari possit.

Dico 1 : Nulla potestas humana, etiam pontificia, potest aliquod proprium legis naturalis præceptum abrogare, nec illud in se ac proprie minuere, neque in illo dispensare : quia jus naturale est in se immutabilis proprietas naturæ humanæ, et Deus est ejus legislator : ergo homo non potest illam mutare, adeoque nec in aliquo ejus præcepto dispensare, cum nec ipse Deus de jure ordinario id possit, nec talem ulli homini, etiam papæ, dederit potestatem. Possunt tamen aliquando homines dispensare in præceptis juris naturalis, quæ pendent in sua obligatione a priori humanæ voluntatis consensu, v. gr. in promissione, voto, juramento, etc. Non tamen tunc homo directe ac proprie naturalis legis obligationem aufert, sed mutata ac desinente ejus materia tanquam superior aut Dei vices gerens, eam remittit, sive remittit debitum ortum ex consensu humano.

Dico 2 : Per jus humanum tum civile tum gentium potest juris naturalis materia ita mutari, ut ob illud obligatio juris naturalis varietur : idem enim exsistens sine sui mutatione aliud in tali occasione, aliud in alia præcipit, vel nunc obligat, prius non obligabat ob materiæ variationem : v. gr. jure naturæ omnia erant communia, et postea rerum divisio ab omnibus introducta est, id est, jure naturæ *negative* omnia erant communia, seu jus naturæ non prohibebat, concedebat, admittebat; sed non *positive;* seu jus naturæ non præcipiebat esse communia. Et sic rerum divisio non est contra jus naturale positivum. Imo ante divisionem unusquisque habebat jus positivum dominativum, id est liberam potestatem utendi rebus communitatis, quia sicut naturalis libertas per servitutem potest auferri, ita et illud jus dominativum potuit mutari, consistit enim tantum in tali rerum conditione seu habitudine, vel in quodam facto mutabili; non sicut jus præceptivum quod continet principia bene operandi immutabilia, fundata in intrinseca objectorum rectitudine vel pravitate. Sic præscriptio mutat jus dominativum, quia mutatur juris materia. Deinde jus naturale non prohibet aliquid sibi addi per jus humanum, v. gr. in testamentis, matrimoniis, etc. Quin imo dictat id additum esse servandum. Dispensatio in residentia episcoporum datur vel quia non est obligatio residendi ex jure naturali sed divino positivo; vel quia, si sit obligatio ex jure naturali, mutatur ejus materia quæ est pactum voluntarium inter episcopum et Ecclesiam seu Ecclesiæ supremum pastorem. Impedimenta jure naturali matrimonium dirimentia nequeunt a Papa dispensari. Privilegia decimarum non derogant juri naturæ, sed hominum determinationi, qui determinarunt talem modum eas solvendi.

CAPUT XV.

An Deus possit etiam de absoluta potestate dispensare in lege naturali.

Nota : Legis naturalis præcepta, alia sunt universalissima principia, v. gr. bonum est faciendum, malum vitandum, et in his juxta omnes non potest Deus dispensare hominem rationis usum habentem et libere agentem. Alia sunt conclusiones immediate et intrinsece conjunctæ cum dictis principiis, v. gr. præcepta Decalogi. Alia sunt quæ sunt magis remota a primis principiis et ab ipsis Decalogi præceptis. Circa hæc varii varie sentiunt : 1° Ockam ait Deum posse dispensare in omnibus Decalogi præceptis : at contra, sequeretur Deum posse homini ipsiusmet Dei odium præcipere. 2° Scotus asserit Deum posse dispensare in omnibus præceptis Decalogi, excepto primo et secundo. 3° Durandus ait præcepta tria primæ tabulæ esse indispensabilia, non vero reliqua septem secundæ tabulæ, quæ versantur circa proximum. Sed :

Dico 1 : Præcepta Decalogi sunt absolute et simpliciter indispensabilia etiam per potentiam Dei absolutam (D. Thomas, Cajetanus, Soto, etc.), quia continent intrinsecam justitiæ et debiti rationem; si enim fieret dispensatio, jam non esset debitum, et tamen adhuc esset utpote intrinseca præcepti ratio, quod implicat; et Deus non potest agere contra suam justitiam, quod tamen ageret, si daret licentiam faciendi id quod per se, et intrinsece injustum est. Dum ergo Deus præcepit Abrahæ ut filium occideret, et Hebræis ut bona Ægyptiorum acciperent, non dispensavit in lege naturæ tanquam supremus legislator, sed tanquam supremus Dominus vitæ ac necis, usus est Abrahamo instar sui instrumenti, ad occidendum suum filium; et tanquam supremus Dominus bonorum temporalium ac Judex transtulit in Hebræos illorum dominium instar mercedis. Sic etiam ipsi homines in iis quæ sub humanum dominium cadunt, mutare possunt dominia, mutata legis materia. In iis autem in quibus est inseparabilis honestas vel turpitudo, v. gr. in præceptis negativis, nec Deus nec homo potest dispensare, nec mutare.

Dico 2 : Non tantum in præceptis Decalogi, sed etiam in nullo alio præcepto naturali, proprie loquendo, Deus dispensat; solummodo mutat ejus

materiam vel circumstantias, quibus mutatis ipsum præceptum naturale ex se jam non obligat, etiam seclusa dispensatione : v. gr. solvi a reddendo debito in casu necessario, non est dispensatio, sed est mutatio in materia per quam fit ut ista non sit materia talis præcepti. Sic in voto aufertur materia : Deus enim remittit debitum suum ob factam sibi promissionem tanquam proprius illius Dominus, atque ita irritat, non dispensat proprie; simili modo papa aut alius vices Dei gerens, Dei nomine remittit debitum, auferendo voti materiam. Idem dic in matrimoniorum materia, quæ omnino ab humano consensu et arbitrio pendet adeoque mutabilis est; in quibus autem illa a solo naturæ auctore pendet, solus Deus potest illam mutare sine præcepti dispensatione, sed faciendo tantum ut, mutata materia, desinat obligatio.

CAPUT XVI.

An lex naturalis admittat epiikiam (2) sive a Deo, sive ab homine factam; an vero solummodo interpretationem.

Nota : Epiikia est emendatio legis seu justi legalis, versans maxime circa legislatoris intentionem, dum judicatur legem non obligare in hoc casu particulari, et fore contra justitiam, si obligaretur homo tunc ad eam servandam. Interpretatio autem legis, est quid magis universale, nec semper est legis emendatio, sed maxime versatur circa ejus ambiguitatem, verborum sensum, et ejusmodi. Hinc :

Dico 1 : Multa præcepta naturalia egent interpretatione et declaratione ad statuendum verum uniuscujusque sensum, sive agatur de lege naturali secundum se per nullam legem positivam præscripta, sive de eadem per aliquam legem scriptam aut positivam declarata : v. gr. *Non occides* (*Deut.* v, 17), interpretandum est, *non occides auctoritate privata*, quia publica, aut ad justam sui defensionem licet : *solvendum est votum*, id est *juxta intentionem voventis.* Sed nullum præceptum naturale prout naturale est et secundum se spectatum, admittit proprie dictam epiikiam, adeoque nec ab homine nec a Deo fieri potest : quia lex naturalis consistit in recta ratione quæ nec deficere nec emendari potest, alioqui non esset recta ratio; nec fertur in universale prout potest deficere (a lege enim universali potest dari exemptio quæ est epiikia), sed fertur prout his particularibus circumstantiis est affectum, quibuscum nunquam deficit. Itaque in legibus reddendi depositum, non occidendi, voti aut juramenti servandi, etc., non datur epiikia, sed interpretatio veri sensus istorum præceptorum, sub quo in tali occasione, loco, tempore aut aliis circumstantiis ob materiæ seu objecti mutationem non obligant. Hinc differt lex naturalis a positiva : 1° quia in lege positiva tota actus materia cum iisdem intrinsecis circumstantiis manente, si extrinseca circumstantia æqua, aut necessitas occurrat, potest cessare obligatio per epiikiam, v. gr. in prohibitione ferendi arma noctu, si urgente ea ferendi necessitate occurrente non possit peti licentia a superiore, tunc cessat prohibitio per veram epiikiam. In lege autem naturali, v. gr. mendacium prohibente, fieri nequit, ut stante tota materia cum eisdem circumstantiis intrinsecis, ob aliquam aut aliquas extrinsecas circumstantias cesset obligatio. 2° Quia in lege positiva interpretatio per epiikiam fit circa intentionem legislatoris, judicando quod non fuerit ejus mens æqua comprehendere talem casum; et sic epiikia fit justificando seu emendando legem . Interpretatio autem in lege naturali non fit per emendationem legis, sed versatur circa talem actus materiam tali vel tali modo sub lege non cadentem, non circa mentem legislatoris : v. g. in occisione hominis, acceptione rei alienæ, retentione depositi, etc., est solum explicatio rei, et malitiæ quam secundum se habet ab intrinseco. Si in aliquo præcepto dari possit epiikia, non erit illud naturale præceptum, secundum se spectatum, sed per legem positivam constitutum. Ideo :

Dico 2 : Præcepta naturalia quatenus per legem positivam sunt constituta, possunt admittere epiikiam, et recipere legis universalis exceptionem maxime in ordine ad intentionem legislatoris; sed non quatenus sunt naturalia et secundum se spectata, v. gr. lex humana jubet reddere depositum, solvere promissum, etc., lata verbis generalibus : in his pro casu particulari poterit quis interpretari mentem legislatoris noluisse hunc casum comprehendere et sub isto respectu erit epiikia, seu ejus legis quasi emendatio : sed respectu legis naturalis secundum se et in se spectatæ, erit tantum explicatio mutationis in materia factæ, ob quam actus cum talibus circumstantiis non habet per se malitiam, nec comprehenditur sub lege naturali.

CAPP. XVII, XVIII.

An jus gentium distinguatur a naturali, et an sit præceptivum, an vero permissivum tantum.

Dico 1 : Si jus naturale sumatur pro naturali propensione, quæ est communis hominibus et brutis, v. gr. procreatio et educatio filiorum, tunc clare distinguitur a jure gentium, quod est commune solis hominibus; si autem sumatur pro regula honeste operandi, tunc vix aliter ab eo distinguitur, quam magis universale a minus universali : jus enim gentium non semper, uti jus naturale, præcipit aliquid, ut absolute necessarium ad honestatem, v. gr. vim vi repellere, manumissiones, servitutes, dominia, bella regnorum, etc. ; nec semper prohibet quod est intrinsece et per se malum, uti lex naturalis.

Dico 2 : Jus gentium non est tantum permissivum, ut vult Vasquez, sed etiam præceptivum et prohibitivum, loquendo nempe de jure gentium, quod est vera lex et regula recte operandi, non vero de morali facultate utendi vel non utendi. Pro-

(2) Græce ἐπιείκεια, *moderatio.*

batur : Quia sicut jus naturale dum aliquid uni concedit ac permittit, præcipit aliis ne illius usum impediant, vel aliud simul præcipit aut vetat, ita jus gentium, v. gr. dum concedit locum primo inventum occupare, ædificare, etc.; aliis præcipit ne impediant, dum permittit bellum, captivitates, etc.; aliis præcipit ut sua bona aut jura contra vim defendant, ut pareat captivus, etc.

CAPP. XIX, XX.

An jus gentium distinguatur a positivo humano, et an sit mutabile.

Dico 1 : Jus gentium in suis præceptis affirmativis non præcipit necessario aliquid per se et intrinsece honestum ex principiis naturalibus deductum, et in negativis non prohibet necessario aliquid per se et intrinsece turpe aut malum, sed prohibendo facit esse malum : quibus in rebus differt a jure naturali, et convenit cum jure positivo humano. Positivum humanum est duplex : aliud scriptum seu jus civile, quod pro aliqua, aut aliquibus civitatibus, provinciis, regnis scripto fertur; aliud non scriptum, quod non scripto, sed omnium fere gentium moribus introductum est, omnesque obligat, et hoc proprie est jus gentium; quia eo omnes fere gentes utuntur, sive communiter inter se, sive particulariter singulæ civitates aut regna intra se ipsa, ad similitudinem aliarum omnium nationum.

Dico 2 : Cum jus gentium sit vera lex ac morum regula, necesse est ut sit æquum et justum; non tamen intrinsece per se et ex natura rei, pendet enim ex communi hominum consensu; adeoque potest mutari vel omnium nationum consensu, si illas omnes respiciat, vel unius regni aut reipublicæ potestate seu consuetudine, si illud regnum spectet specialiter per similitudinem ad alia regna, vel etiam privata auctoritate, si sit jus permissivum seu concessivum, v. gr. religiosus cedit juri habendi dominium bonorum temporalium, et ineundi matrimonium, etc.

LIBER III.

De positiva humana lege civili.

CAPP. I, II.

An in hominibus, et in quibus sit immediate potestas condendi leges.

Dico 1 : Justum est et humanæ naturæ valde consentaneum haberi magistratum civilem cum potestate temporali ad regendos homines; de fide. Ipse enim Deus dedit populo Judaico, utique juxta naturalem hominis conditionem judices et reges tanto honore habitos ut vocarentur dii : *Deus stetit in synagoga deorum; in medio autem deos dijudicat* (*Psal.* LXXXI, 1); et ante hos jam fuerant Melchisedech, Job, Abraham, etc., principes sancti. Et ratio est, quia cum homo sit animal sociale, requiritur in communitate sive œconomica, sive politica, aliqua potestas, ad quam spectet illius regimen : *Ubi non est gubernator, corruet populus* (*Prov.* XI, 14); atque illud confirmat universalis hominum consuetudo.

Dico 2 : Magistratus humanus, si in suo ordine supremus sit, habet ex vi juris naturalis potestatem juste et valide condendi leges sibi proportionatas, id est civiles, servatis conditionibus ad legem necessariis (omnes theologi et doctores), quia civilis magistratus est omnino necessarius in republica ad eam regendam. Sed unus ex regiminis actibus maxime necessarius est legislatio; ergo, etc. Hinc ista duo convertuntur : suprema in republica jurisdictio et potestas condendi leges, contra quosdam jurisperitos qui volunt hoc limitare.

Objicies 1 : Homo natura sua liber est, et nemini subjectus nisi Creatori tantum; ergo principatus humanus est contra naturæ ordinem. Respondeo : Nego consequens. Licet enim homo non sit creatus vel natus principis humani potestati subjectus, est tamen natus subjicibilis, adeoque subjici non est contra jus naturæ seu contra ordinem naturæ; imo est illi consentaneum

Obj. 2 : Humana imperia et regna per vim aut tyrannidem introducta sunt : ut videtur dici de initio regni Babylonici (*Gen.* X). Respondeo : distinguo assumptum. Interdum per vim introducta sunt, juxta intrinsecam principatus humani rationem, nego assumptum; abusive contra illam, concedo. Ista enim tyrannica introductio non spectat ad principatus humani naturam, sed ad hominum abusum.

Obj. 3 : Videntur sentire sanctus Augustinus et sanctus Gregorius principatum humanum esse introductum occasione peccati. Respondeo : Nego assumptum. Volunt enim tantum principatum humanum non esse congenitum cum natura; non vero contra naturam. Hinc in statu innocentiæ probabilius fuisset gubernandi potestas directiva, etiamsi non fuisset coercitiva aut coactiva.

Obj. 4 : Solus Deus est hominum rex, legislator, Dominus juxta Scripturam. Respondeo : Distinguo assumptum. Est solus supremus rex, etc., concedo assumptum; homines non sunt illi subalterni, et participantes ab eo potestatem gubernandi, nego assumptum.

Dico 3 : Hæc potestas condendi leges, ex sola rei natura in nullo singulari homine exsistit, quia nullus nascendo habet ex sua natura jurisdictionem politicam in alium, imo nec ipse Adam, qui tantum habuit potestatem œconomicam in suos, non politicam; sed exsistit in *unaquaque* determinata hominum communitate, non ut est præcise aggregatum sine ordine et unione physica vel morali, sed prout est communi sensu congregata in unum corpus politicum, ut speciali societatis vinculo se mutuo ju-

vent in ordine ad unum finem civilem. (D. Thomas, Soto, Navarrus, etc.) Dixi in *unaquoque*, quia non videtur unquam fuisse unica et eadem talis potestas in tota hominum per universum mundum exsistentium collectione, sed unusquisque terræ tractus erexit suam communitatem : v. gr. Cain incepit primus suam constituere ; postea Nemrod, etc.

CAPP. III, IV.

An potestas ferendi leges humanas sit data hominibus immediate a Deo ut naturæ auctore.

Dico 1 : Hæc potestas datur immediate a Deo ut auctore naturæ : homines enim unanimiter convenientes in una communitate politica, disponunt quasi materiam, efficiendo subjectum hujus potestatis capax, et Deus hanc conferendo dat quasi formam. (Cajetanus, Soto, etc.) *Non est potestas nisi a Deo* (*Rom.* XIII, 1) : et ratio est, quia plures actus hujus potestatis, v. gr. morte plectere, obligare in conscientia, determinare medium virtutis ad ejus honestatem requisitum, retribuere vindictam, etc., videntur non ad homines, sed ad Deum ipsum spectare ; adeoque homines, qui accipiunt hanc potestatem, sunt tantum Dei ministri. Ista forma seu potestas, quam Deus confert, est quædam proprietas consequens naturam humanam cum ipsa simul a Deo data, medio dictamine rectæ rationis, quæ ostendit Deum ut justum provisorem, dedisse humano generi potestatem ad sui conservationem et gubernationem necessariam ; ideoque cum primum una communitas perfecta, est stabilita ac politice unita, mox in ea resultat ista potestas sine ulla alia hominum voluntate præter illam, qua voluerunt se conjungere et unire politice : sed solum ex natura rei et ex providentia auctoris naturæ consequitur. Non est tamen ita immutabilis proprietas, ut non possit illa utpote morali, privari communitas, prout infra patebit ; sicut libertas est hominis proprietas, et tamen potest se illa privare aut privari per servitutis jugum.

Dico 2 : Licet ista potestas legislativa sit ex jure naturæ, et a Deo, tamen modus ea utendi est penes arbitrium humanum. Hinc triplex gubernatio : monarchica per unum caput, aristocratica per optimates, democratica per populum ; atque ita ista potestas manans a communitate sive immediate, sive mediate per jus hæreditarium in uno principe vel rege reperta, est legitima ac justa. Si autem quis per vim injustam possideret regnum, in eo non esset vera potestas legislativa, nisi postea communitas consentiret et talem principem admitteret. Dum per justum bellum occupatur a rege aliquis alius principatus, tunc est solum juxta regni extensio vi potestatis præhabitæ. Deus quidem ipsemet elegit Saul et Davidem in regem, sed est quid extraordinarium ; et dum dicitur : *Per me reges regnant*, etc. (*Prov.* VIII, 15), id est generaliter quidem secundum se, regia potestas a Deo immediate derivatur, sed formaliter ut talis, et in tali homine residens datur immediate a republica, estque de jure humano. Datur, inquam, non ut delegata, sed ordinaria per donationem ac concessionem perfectam integræ ac totius suæ potestatis, ita ut rex possit illum aliquibus civitatibus vel dynastis inferioribus delegare ac concedere, prout voluerit.

Dico 3 : Hinc colligitur nullas leges civiles, juxta ordinarium rerum cursum, latas esse universaliter pro toto terrarum orbe, quæ cunctos homines obligent ; quia nulla est potestas legislativa, quæ habeat jurisdictionem in totum orbem seu in omnes homines.

CAPUT V.

An potestas ferendi leges civiles perseveret in Ecclesia, et possit per eas obligare Christianos.

Dico : Magistratus civilis in lege gratiæ permansit, et tenentur ejus legibus Christiani ; contra errorem cujusdam Judæ Galilæi, qui ante Christi tempora videtur dixisse Judæos nullum debere alium Dominum quam Deum agnoscere, nullisque dominorum ac principum sæcularium legibus teneri, et quem Christus virtualiter damnavit, dum dixit : *Reddite quæ sunt Cæsaris, Cæsari, et quæ sunt Dei, Deo* (*Luc.* XX, 24). Item contra Lutherum, Anabaptistas, Trinitarios, etc., dicentes nullam legem ab ulla creatura posse Christianis imponi, nisi quantum ipsi voluerint, neque principes in illos habere ullum jus et quidquid aliter fit spiritu tyrannico fieri, ob libertatem quam illis Christus redemptor acquisivit. Sed probatur : *Admone illos*, inquit Paulus, *principibus et potestatibus subditos esse* (*Tit.* III, 1). *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit* (*Rom.* XIII, 1). Et ratio est, quia finis legum civilium per se bonus est, et Christianis etiam necessarius ; ergo et leges quæ ad illum ordinantur, et magistratus qui illas condunt, in Ecclesia necessarii sunt. Deinde hic ordo naturalis est, et gratia non destruit sed perficit naturam ; nec Christus hunc regiminis modum prohibuit. Denique sine potestate temporali et civili non posset spiritualis ordo ac regimen protegi vel conservari. Nec contra hoc facit quod Christus ait : *Ergo liberi sunt filii* (*Matth.* XVII, 25), quia ibi loquitur de se ipso ; et dum ait : *Reges dominantur eorum ; vos autem non sic* (*Luc.* XXII, 25), non vetat dominatum, sed monet discipulos, ut eum non ambiant ; si autem præsidere cogantur, non sint ut dominantes, sed ut ministrantes. Dumque dicitur : *Pretio empti estis, nolite servi fieri hominum* (*I Cor.* VII, 23), ibi non agitur de corporali hominum servitute ; sed de spirituali servitute peccati, quando quis ad placendum hominibus, displicet Deo.

CAPP. VI, VII, VIII.

An potestas ferendi leges civiles totam Ecclesiam obligantes sit in summo pontifice et in imperatore.

Dico 1 : Summus pontifex non solum non habet directam potestatem temporalem in universum orbem, etiam infidelem, ad eum obligandum legibus civilibus, sed nec in totum orbem Christianum, so-

lumque eam habet in provincias, quarum est dominus temporalis: contra D. Antonium, Sylvestrem, Navarrum, etc., asserentes ei datam esse a Christo directam potestatem temporalem in totum orbem Christianum : ita communiter theologi. Quia nullibi reperitur data fuisse Petro talis potestas temporalis, nec unquam ejus successores illa usi sunt directa, sed interdum indirecta tantum, et in ordine ad spiritualia; imo agnoscunt suum dominium temporale in provinciis sibi subjectis habuisse ex imperatorum ac principum donatione. Habent ergo pro tota Ecclesia solam eminentem potestatem spiritualem, qua indirecte possunt interdum corrigere vel abrogare leges civiles, vergentes in animarum perniciem; non eas proprie ferre et statuere, id est leges civiles, præsertim mere positivas : quas enim statuit, sunt canonicæ, obligantes totam Ecclesiam vi supernaturalis potestatis.

Dico 2 : Imperator Romanus, nec ante Christum habuit jus et dominium jurisdictionis in universum orbem, sive a Deo, sive ab hominibus, sive jure belli aut hæreditatis; nec post Christum sive immediate a Christo, sive mediate per pontificem ejus vicarium, instituentem talem potestatem seu jurisdictionem electione juxta ritus sancitos, ut videtur sentire Bartolomæus, etc. : quia imperator non accipit suam jurisdictionem a pontifice, et per translationem imperii a Græcis ad Germanos auctoritate pontificia factam, accepit tantum specialem honoris gradum supra alios reges; nullam autem in illos jurisdictionem. Hinc sequitur imperatorem posse quidem leges civiles condere, sed non posse per illas obligare totam Ecclesiam seu omnia regna Christiana; potest tantum obligare provincias imperio Romano subjectas, id est illas, tum quæ soli imperatori tanquam immediato domino parent, tum quæ ei tanquam mediato supremoque principi jure feudatorio subjecta sunt, habentes immediatos ac proprios dominos seu principes cum potestate quasi regia. Atque ita civiles leges juris communis in aliis regnis non obligant, quamvis in variis academiis propter eorum eruditionem ac sapientiam publice explicentur, et interdum juxta illas ferantur judicia, non obligatione sed imitatione aut proprii regni ordinatione; quinimo alicubi dum propriæ leges desunt, jubetur servari jus civile commune.

CAPUT IX.

Penes quos sit inter Christianos potestas leges civiles condendi.

Dico 1 : Hæc potestas est in omnibus regibus ac principibus supremis (nempe in unoquoque pro suo regno aut principatu), utpote a perfecta communitate, in qua illa erat translata in eorum personam; adeoque in illis exsistit eo modo et sub ea conditione, sub qua translata ac data est a communitate : item in aliis tantum magistratibus subalternis, quibus supremi principes aut reges suam potestatem communicaverint, non autem in iis, quibus eam non communicaverint, licet fuerint comites, duces, etc. Eadem potestas condendi exsistit in rebus publicis, v. gr. Veneta, Helvetica, etc.; vel in tota sola communitate, vel in tota communitate juncta suo capiti, seu duci.

Dico 2 : Eamdem habet potestatem regina regni hæres, sive ante matrimonium, utpote suprema regni domina, sive in matrimonio, utpote remanente in illa sola supremo regni dominio, sive post matrimonium, id est vidua. Dum sanctus Paulus (*Ephes.* v, 22; *I Tim.* II, 12) non permittit mulierem dominari viro; sed ait, debere esse sub illius potestate, intelligit de gubernatione domestica quoad matrimonium, non de politica quoad jurisdictionem.

Dico 3 : Omnis civitas sive major sive maxima, ordinarie potest condere jus municipale, quod propriis legibus constet, modo non sint contra bonos mores, nec reservatæ principi, nec juri civili contrariæ, juxta mensuram jurisdictionis quam habet. Unde civitas subdita supremo principi, in quem communitatis potestas translata est, jam non potest per se sola, et ex vi solius propriæ potestatis leges condere; quia potestate ad eas requisita se abdicavit, nisi in principio talis principatus, sub tali limitatione, qua civitas posset per se statuere de rebus ad suam gubernationem spectantibus, collata fuerit principi potestas : vel nisi postea ex particulari principis concessione, talem receperit potestatem, alioquin civitatis subditæ statutum, ut habeat vim legis, debet expresse vel tacite a suo superiore confirmari.

CAPP. X, XI.

An potestas legislativa pendeat a fide aut moribus principis; et quem finem in lege civili spectet.

Dico 1 : Certum est de fide potestatem ferendi leges civiles non requirere in principe : 1° fidem aut aliud donum supernaturale sive jure naturali, quod clarum est, sive divino positivo, quod jubet fideles subditos esse principibus etiam infidelibus (*Rom.* XIII, 1, 2; *I Tim.* II, 2), sive ecclesiastico, quod nullibi habetur; 2° nec mores bonos; nam Saul, Salomon, aliique Judæorum reges iis caruerunt, et tamen sunt habiti veri reges, etc. Est contra hæreticos Valdenses, Wicleff, Joannem Hus, dicentes principes iniquos vel infideles carere potestate civili, adeoque non posse subditos suis legibus obligare.

Quoad autem tyrannum qui non est verus rex, sed inique per vim regnum occupat, in iis rebus, quæ nullibi tertio nocent, nec potestate publica egent, licet ejus jussis aut legibus parere : non autem in iis, quæ alteri nocent, v. gr. reum morte plectere, vitando tamen in utroque scandalum. Si vero respublica, quia non potest resistere, illum toleret ac tacite velit justitiam per ipsum administrari, tunc licebit ei ut regi in omnibus parere, quia reipublicæ consensus supplet defectum potestatis tyranni.

Dico 2 : Potestas civilis, utpote mere naturalis, ac jus civile, per se non respiciunt spiritualem ac supernaturalem felicitatem vitæ, sive futuræ sive præsentis, ut finem proprium, contra Fortunii contrariam novam opinionem : imo in suppositione naturæ puræ, nec naturalem felicitatem vitæ sive futuræ sive præsentis, quatenus sigillatim singulas personas spectantem, sed respiciunt naturalem perfectæ communitatis humanæ, ac singulorum hominum, quatenus sunt talis communitatis membra, felicitatem, ut in ea cum pace et justitia vivant, ac cum sufficienti bonorum, quæ ad corporalis vitæ conservationem commoditatemque spectant, copia; atque cum ea morum probitate, quæ ad externam reipublicæ pacem ac felicitatem, continentemque humanæ naturæ conservationem requiritur. Hæc ergo potestas aut lex non intendit bonum singulorum nisi in ordine ad bonum totius communitatis pro hac vita, in quo sistit tanquam in ultimo fine proprio; adeoque id quod pertinet ad privatam felicitatem, nisi redundet in bonum communitatis, non spectat ad hanc potestatem ac legem civilem, quæ per se nec ad œconomicum nec ad monasticum, sed ad politicum regimen ordinatur, et quæ plus sollicita est de actibus externis ac publicis, quam de internis. Dixi *per se;* quia per relationem aut imperium intrinsecum vel Dei vel alterius superioris, potest civilis potestas ordinari ad supernaturalem felicitatem ut finem ultimum.

Dico 3 : Civilis potestas, etiam ut nunc est in principibus Christianis, quoad legum suarum materiam et actus, non se extendit ad supernaturalem finem vitæ sive præsentis sive futuræ; non est enim major aut alterius naturæ quam potestas ethnicorum, dumque punit hæreticos, et vitia religioni Christianæ contraria, et alia misti fori, ac ea prohibet, vel id facit per tacitam ecclesiasticæ brachium sæculare invocantis potestatis concessionem, vel ea punit aut vetat, quatenus reipublicæ Christianæ pacem perturbant; attamen legislator civilis Christianus potest et partim tenetur in ferendis suis legibus, spectare finem supernaturalem, et earum actus ad eumdem finem referre : imo absolute tenetur nil statuere isti fini contrarium.

CAPUT XII.

An leges civiles in sola materia honesta versentur.

Dico 1 : Leges civiles solummodo possunt versari in materia honesta, vel præcipiendo honestum vel vetando malum, vel saltem hoc non præcipiendo; contra Machiavellum et politicos, asserentes posse eas versari in materia sive vere et realiter, sive simulate et apparenter honesta, dissimulando etiam illa quæ injusta sunt, si ad reipublicæ conservationem et augmentum conducant. Sed probatur : Quia lex civilis non potest tollere legem naturalem superiorem, quæ prohibet quidquid est turpe; nec homo potest simul obligari legibus contrariis, nempe lege prohibente et lege præcipiente id quod vere est turpe, et hæc non haberet legis rationem. Aliud est turpe aut iniquum præcipere, aliud permittere aut non punire vel non rescindere quod male factum est, v. gr. contractum, venditionem, etc. Hoc interdum leges civiles permittunt aut tolerant ad vitanda majora mala, sed nunquam præcipiunt iniqua aut turpia.

Dico 2 : Leges civiles non tantum præcipiunt honesta in materia justitiæ, sed etiam in materia aliarum virtutum moralium, nempe temperantiæ, fortitudinis. etc., et possunt vitia his contraria prohibere; contra quosdam dicentes, eas solummodo posse ferri in materia justitiæ, non aliarum virtutum. Sed contra probatur : Non tantum justitia facit ad pacem ac felicitatem temporalem reipublicæ, sed etiam omnes aliæ virtutes, quæ sunt vel ad Deum, v. gr. religionis observantia, vel ad proximum, v. gr. justitiæ, fidelitatis aut promissionis observatio, eleemosyna, etc., vel ad se, v. gr. temperantia in victu, vestitu, habitatione, fortitudo, etc. In his ergo omnibus possunt ferri leges, quia leges civiles spectant, ut sui cives fiant boni viri moraliter.

Dico 3 : Lex civilis non potest ferri de omnibus singularum et omnium virtutum actibus, v. gr. de virginitate, de frequenti jejunio, de actibus virtutum difficillimis qui ad commune reipublicæ bonum non sunt simpliciter necessarii; nec prohibere omnia vitia cuivis virtuti contraria. Unde materia, circa quam possit versari, videtur esse non solum omnis actus qui est materia legis naturalis aut divinæ, eam proponendo aut determinando ad aliquem particularem modum novum, novasve circumstantias prius non cadentes sub legem naturalem aut divinam, ut Gerson insinuat; sed esse omnis virtutis actus, qui ad bonum talis legis finem moraliter est necessarius, ad bonum commune valde utilis, ac hominum communitati, ordinariæque eorum facultati accommodatus. Idem cum proportione dic de vitiorum prohibitione.

Dico 4 : Quoad actum indifferentem, si consideretur secundum se prout propter se vel fieri vel caveri potest, sic non est materia legis civilis præcipientis aut vetantis, sed tantum permittentis, quia inutilis est ad bonum commune : si autem consideretur ut utilis ad commune reipublicæ bonum, vel ad vitandum grave ejus malum; tunc potest præcipi aut vetari per legem civilem, quia sub ea ratione est de se consentaneus rationi et honestus. Ex dictis patet quod si aliquis actus per se et intrinsece sit malus, nunquam possit per legem humanam præcipi, licet possit permitti : quia malitia est ab illo inseparabilis. At vero actus ex objecto bonus, qui seclusa lege prohibente potest per se et propter se honeste fieri, accedente lege humana prohibente potest fieri malus, v. gr. dicere missam, donatio liberalis, etc., est actus ex se bonus; sed si accedat legis prohibitio, v. gr. dicere missam feria sexta Parasceves, donatio liberalis in tali casu, etc., fiet

actus malus, quia lex humana potest mediocritatem, seu medium virtutis constituere in actionibus humanis.

CAPUT XIII.

An lex civilis possit tantum actus externos præcipere aut prohibere.

Dico 1 : Lex mere humana non potest præcipere actum pure internum directe et secundum se; quia cum sit coactiva, non potest illum punire, nisi se prodat aliquo modo exterius, v. gr. consilio, actione inefficaci, etc. In quo sensu interdum jus dicit : *vel qui cogitaverit.* Potestas enim civilis legislativa ordinatur solum ad exteriorem pacem et humanæ communitatis honestatem, ad quam non conducunt actus mere interni; et nemo alteri subditur naturaliter secundum animam, sed tantum secundum corpus. Actus autem externus, qui est omnino occultus, licet non possit puniri, quia probari non potest ob defectum testium, tamen potest præcipi, quia est tantum per accidens occultus, et de se sensu perceptibilis. Et si postea sufficienter cognoscatur, poterit puniri; sed actus mere internus de se et natura sua est occultus, et sensu exteriori imperceptibilis, ideo non cadit sub potestatem humanam.

Dico 2 : Lex pure humana seu civilis potest indirecte seu consecutive præcipere actum interiorem voluntatis et intellectus, quatenus connexi per se esse possunt cum actu exteriori præcepto vel prohibito; quia per legem præcipitur actus exterior ut humanus et liber, non potest autem esse humanus et liber sine interiori. Unde desiderium inefficax si versetur circa objectum ut prohibitum, erit malum et prohibitum; secus, si versando conditionate circa illud, removeat prohibitionem.

CAPUT XIV.

An actus præteritus possit esse materia legis humanæ.

Nota : Duplex est lex : alia declarativa, quæ ut est talis non condit jus novum, sed declarat quid juxta aliud jus antiquius fieri debeat aut non fieri, alia constitutiva quæ quantum in se est, novum jus condit. Nunc :

Dico 1 : Lex declarativa, quantum in se est, non tantum futuros, sed etiam præteritos actus comprehendit, v. gr. declarando tale matrimonium consummatum esse nullum : quia hæc lex non est actionis regula, sed illam supponit et interpretatur. Sed animadvertendum est quod interdum lex sit partim declarativa actus præteriti, et constitutiva futuri; idque tripliciter : vel declarando obligationem in conscientia haberi pro actu seu præterito seu futuro; vel pœnam incursam vel incurrendam, v. gr. irregularitatem, censuram, etc.; vel irritationem seu actus nullitatem, modo ex jure divino quæ suppleri nequit, v. gr. nullitatem baptismi, modo ex jure humano quæ per novum consensum suppleri potest, v. gr. nullitatem contractus; vel per auctoritatem legislatoris, v. gr. templi purificationem.

Dico 2 : Lex constitutiva novi juris per se et ex se non extenditur ac præterita, sed ad futura; quia fertur ut nova operandi regula, adeoque pro futuro; tamen quoad aliquos effectus, si interveniat expressa et sat declarata legislatoris voluntas, potest extendi ad præteritos, v. gr. imponendo pœnam quia actus factus est contra legem aut jus aliquod antiquum, sive naturale sive positivum; vel interdum sed raro, actum irritando seu in pœnam novi delicti; seu quia licet actus fuisset validus, factus tamen contra legem erat infirmus. Nota : Dum lex dicit : *qui facit vel fecit hoc*, intelligitur ordinarie de præterito et futuro.

CAPUT XV.

Quænam forma externa sit servanda in ferenda lege humana.

Dico 1 : Cum lex civilis quæ subditis datur, sit signum externum indicans principis voluntatem, patet illud debere esse sensibile et ita humanæ cognitioni accommodatum, ut manifeste indicet principis voluntatem ac imperium. Et quoad antecedentem ejus solemnitatem, licet ut lex prudenter feratur, naturaliter postulet multorum prudentium virorum consilium aut suffragium, id tamen non est de essentia legis; princeps enim solo suo arbitrio potest eam valide ferre, modo sit justa. Hoc intellige de regimine monarchico. Ubi vero regimen ad multos pertinet, constituentes unum tribunal, tunc absolute requiritur multorum suffragium ad ferendam legem; ideoque oportet ut omnes, qui decisivum suffragium habent, vel saltem ii, qui in urbe suo loco tunc adsunt, vocentur; et dummodo duæ totius corporis partes sunt præsentes, et major pars consentiat, tunc perinde habetur lex, ac si ab omnibus fuisset lata.

Dico 2 : Quoad concomitantem legis solemnitatem, non est de essentia legis ut scripto feratur, quamvis hic modus sit optimus, sed potest verbo ferri et publice proponi, ac per traditionem ab uno ad alium, conservari : porro verba, sive non scripta sive scripta, debent esse talia, ut sufficienter explicent principem per illa habere intentionem ferendi præceptum stabile et commune, seu veram legem, qualia sunt : *Præcipio, prohibeo, omnes teneantur, nemini liceat*, etc. Item *mando* dum significat præcipere. Verbum *oportet* non videtur ad hoc sufficere. De verbo *volumus*, videndum est imperiumne superioris significet, an tantum desiderium. Deinde sententia cum cognitione inter partes data in causa particulari, ab eo qui habet potestatem condendi leges, habet vim legis in omnibus similibus causis servandæ, maxime si suam propriam legem interpretetur, et si foret sententia tantum interlocutoria, non definitiva, sed debet ex verbis constare sententiam illam esse latam cum legitima potestate et voluntate dicendi ac stabiliendi certum jus; præterea oportet ut sit sufficienter proposita seu promulgata tanquam communis regula decidendi ejusmodi causas. Idem videtur dicendum de rescripto seu epistola principis. Dum dicitur ab eo qui habet

potestatem condendi leges, intelligitur vel imperator, vel rex, vel respublica, vel is qui nullum habet superiorem dominum.

CAPP. XVI, XVII, XVIII.

Quænam legis promulgatio requiratur ut obliget; et quomodo incipiat obligare.

Dico 1 : Quoad subsequentem legis solemnitatem, id est promulgationem quæ est de legis essentia ut possit actualiter obligare, ex natura rei nulla certa ac publica est positive determinata; sed in legibus civilibus vel ex ipsomet jure civili, vel ex recepta consuetudine, vel ex expressa legislatoris voluntate determinanda est. Unde leges inferiorum communitatum, v. gr. unius civitatis, provinciæ, parvi regni habentis unicam principalem civitatem, sufficienter promulgantur unica solemni publicatione facta in curia, vel præcipua civitate, vel in loco juxta morem patriæ consueto. Leges autem supremi principis habentis latissimam ditionem plurium provinciarum aut regnorum sive inter se moraliter unitorum, sive disjunctorum, requirunt plures promulgationes quæ fiant in metropolibus provinciarum aut regnorum, ut tenent Glossa, Bartholomæus, Novarius, Baldus, etc. Et juxta eos, facta promulgatio in unaquaque metropoli tantum, sufficit pro ejus provincia, vel facta in regis curia tantum, sufficit pro illa provincia in qua existit; idque maxime probat consuetudo. Cæterum ex vi juris imperialis seu civilis, promulgatio legis, ut in singulis provinciis obliget, debet fieri in civitatibus provinciarum aut regnorum. Nec sufficit una promulgatio facta in curia principis : ita enim statutum est jure imperiali in authentica, *Ut factæ novæ constitutiones*, ad quod facit etiam imperii consuetudo. Sed hæc non habent locum in iis regibus qui non subduntur imperii legibus. Pro illis consulenda sunt eorum statuta, aut voluntas ac consuetudo quæ est optima legum interpres, et habet vim legis.

Dico 2 : Lex sufficienter promulgata in loco uno competente absque ulla temporis limitatione facta a legislatore, aut a jure positivo, licet statim ex natura sua incipiat obligari, non tamen eodem momento simul obligat in toto territorio pro quo fertur, sed successive et intra tempus moraliter sufficiens, quo notitia legis ejusque promulgatio per totum territorium possit diffundi. Non potest enim legislator per suam legem obligare actualiter, nisi ejus notitia habeatur, etiamsi dicat *ex nunc*. Quando vero notitia hujus promulgationis potuit pervenire, et casu non pervenit, lex de se sufficienter obligat, quamvis reipsa non liget eos qui eam ignorant, et a culpa excusentur; si autem aliquis in India, v. gr., per angelum sciret legem esse latam, v. gr. Madriti, ante sufficiens tempus quo possit ejus notitia in Indiam pervenire, nondum illa obligaretur, quia pro illo nondum esset sufficienter promulgata, et ista ab angelo habita notitia non spectat ad promulgationem humano modo noscendam.

Dico 3 : Leges imperatorum non incipiunt obligare intra duos menses a publicatione facta in unaquaque provincia, quia ita statuitur in authentica *Ut novæ constitutiones*, collat. 15, generaliter pro omnibus imperatorum legibus; post autem istos duos menses statim obligant totam provinciam, tanquam sufficienter promulgatæ, ut possint in momento omnes provinciæ incolas obligare; nisi aliud in ipsa lege expressum sit, nempe ab eodem vel æquali legislatore. Si ante tempus bimestre elapsum, aliqui jam sciant legem in curia imperatoris vel in metropoli solemniter esse promulgatam, probabilius est eos (supposita constitutione authenticæ prædictæ et generali ejus interpretatione), nec dum illa obligari in foro conscientiæ; quoad externum, constat non obligari : ita Navarrus, Valentia, Turrecremata, etc., contra Bartolomæum, Baldum, Sotum, etc. Quia istud tempus bimestre non assignatur ab imperatore pro solo foro externo, sed ad suspendendam, antequam elapsum sit, legis obligationem tanquam necdum perfecte constitutæ : ab illius enim arbitrio pendet determinatio temporis quo vult ut illa obliget; alioqui ad quid prodesset istud tempus bimestre assignatum? Unde collige hæc non valere pro legibus regum, qui nec imperatorum legibus, nec juri civili communi subduntur : nam habent suum tempus et modum obligandi.

Dico 4 : Leges latæ ab inferioribus magistratibus statim obligant (nempe eos qui illas sciunt, aut scire potuerunt), si nullam assignent temporis determinationem. Illos autem, qui eas sufficienter evulgatas ac promulgatas ignorant ignorantia invincibili, obligant ex se in actu primo seu quoad sufficientiam, non in actu secundo seu quoad efficaciam; et hinc dicuntur excusari a culpa.

CAPUT XIX.

An populi acceptatio sit necessaria ut lex civilis obliget.

Dico : Post legem sufficienter promulgatam et propositam pro eo tempore quo debet obligare, populi acceptationem non esse necessariam ad ejus obligationem aut perfectam constitutionem. Ita communiter doctores Turrecremata, Præpositivus, Medina, etc., contra communem juristarum opinionem. Probatur : Quia supremus legislator habet et potestatem et voluntatem obligandi per suam legem; ergo absque populi acceptatione illa obligat. In omni enim regimine non democratico, populus transtulit supremam potestatem in principem, sive ille sit unica persona, ut in monarchia, sive sit concilium procerum, ut in aristocratico, sive sit aliquod mistum ex utroque, v. gr. dux cum senatu, vel rex cum regni comitiis. Ergo in his omnibus qui habet supremam potestatem ad ferendam legem, habet etiam ad obligandum omnem populum ut eam acceptet; nisi populus istam potestatem transtulerit cum limitatione suæ acceptationis, ut dicitur de regno Aragoniæ. Sed tunc lex non fertur a solo rege, fertur enim simul a rege et a populo consentiente, adeoque hoc non facit ad rem; quod

non debet præsumi de aliis regnis, nisi habeatur expressa limitatio aut usus. Subditi ergo, qui in principio nolentes legem acceptare, eam violant, peccant. Attamen si frequenter violaretur et a majori populi parte, et legislator sciens dissimularet, nec ad ejus observationem cogeret, tunc censeretur eam tacite revocasse, ac obligatio desineret; et pauci tantum eam observando, possent parere reipublicæ perturbationem aut scandalum, atque ita talis observatio esset bono communi noxia. Idcirco si lex esset injusta, non teneretur populus eam acceptare, quia injusta lex non est lex; et juxta quosdam si esset nimis dura, utpote excedens legislatoris potestatem, adeoque injusta; sed tunc si non sit injusta lex, ei parendum est, aut potius instandum ut legislator eam aut tollat aut mitiget.

CAPUT XX.

An legislatoris et intentio et ratio propter quam movetur, sit intrinseca legis forma.

Dico 1 : Intentio seu voluntas legislatoris qua vult legem ferre et per eam obligare subditos ad talem vel talem actum vel ejus modum, est intrinseca istius legis forma moralis et quasi anima, quamvis sub alio respectu sit etiam ejus causa physice efficiens. Omnis enim actus moralis pendet essentialiter ab intentione, sine qua non est verus actus in sua specie; sic votum sine intentione non est votum, nec censura est censura, nec sacramentum est sacramentum, nec lex est lex.

Dico 2 : Motivum seu ratio ob quam movetur legislator ad ferendam legem, v. gr. mortificatio, satisfactio, etc., non est ejus forma intrinseca; quia est quid antecedens ad legem, et movet non subditum sed legislatorem. Est tamen quasi forma extrinseca tenens se ex parte objecti, si agatur sive de ratione objectiva convenientiæ aut disconvenientiæ objecti respectu legis, sive de ratione intellectus ostensiva talis convenientiæ aut disconvenientiæ, qua voluntas legislatoris dirigitur : quia sic est velut regula aut mensura extrinseca quoad ejus honestatem et justitiam, non tamen ut forma intrinseca.

CAPUT XXI.

An lex civilis possit obligare subditos in foro conscientiæ.

Dico legem civilem habere vim obligandi in conscientia. Ita Catholici communiter, D. Thomas, Soto, Castro, Bellarminus, etc., contra Gersonem qui quasi videtur id negare, dum ait solum Deum posse dare præcepta affirmativa vel negativa obligantia sub pœna mortis æternæ; adeoque peccantem contra legem humanam non incurrere culpam ex transgressione legis humanæ quatenus humanæ, sed quatenus divinæ in humana contentæ. Sicut dum medicus vetat vinum ægro, alioquin morituro, obligatio non bibendi non oritur ex medici prohibitione, sed ex lege divina ei conjuncta. Unde si Gerson intelligat nil posse præcipi per legem humanam civilem, quod non sit præceptum per legem naturalem saltem necessaria illatione ex principiis naturalibus, ejus assertio est erronea aut bonis moribus prorsus contraria; si autem velit legem civilem non obligare in conscientia, nisi vera vi horum principiorum naturalium : *obediendum est principibus civilibus in licitis et honestis rebus,* tunc erit disputatio de nomine, non tamen sine scandali periculo. Itaque probatur assertio nostra : 1° *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt, sibi ipsis damnationem acquirunt... Dei enim minister est... Subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam* (*Rom.* XIII, 2-5). Legislator ergo civilis fert leges ut minister Dei, potestate ab illo accepta; ergo obligat in conscientia ad parendum. 2° Jus divinum ac naturale dictat servandas esse justas leges a legitimis principibus positas; ergo qui illam non servant, agunt contra divinam voluntatem, adeoque vere peccant in conscientia. 3° Hæc potestas est necessaria ad bonam reipublicæ humanæ gubernationem, uti filius tenetur obedire parenti, uxor subdi marito, servus domino; ita, etc. Lex civilis potest esse tantum declarativa juris naturalis, v. gr. prohibens furtum, vel non deducta ex juris naturalis principiis, v. gr. prohibens arma noctu deferri. Item potest esse deducta ; ut conclusio generalis, v. gr. tributa solvenda sunt principi ; vel ut vult conclusio particularis determinans quantitatem aut modum, v. gr. tantum pecuniæ solvendum : et hæc propriissime est lex humana immediate obligans in conscientia ex vi potestatis legislativæ humanæ.

Objicies 1 : Forum conscientiæ est forum Dei, atqui homo non potest obligare in foro Dei, utpote sui superioris ; ergo nec in foro conscientiæ. Respondeo : Nego minorem. Quia obligat ut Dei minister ; et in foro quidem sui superioris, sed per potestatem ab eo acceptam.

Obj. 2 : Non potest vinculum spirituale procedere ab habente solam potestatem temporalem; atqui obligare in conscientia est vinculum spirituale, et lex civilis est a potestate temporali, ut talis est. Respondeo : Distinguo majorem. Non potest directe ex parte materiæ concedo; indirecte, nego. Lex civilis ex parte materiæ temporalis non potest quidem directe ac per se ponere vinculum spirituale in ordine ad actum aut effectum spiritualem, sed potest ponere vinculum spirituale seu obligare ad servandam honestatem, vel ad vitandam turpitudinem in ista materia repertam.

Obj. 3 : Leges civiles solum ordinantur ad externam politiam ; ergo sufficit ut in exteriori foro obligent. Respondeo : Nego assumptum. Lex enim civilis intendendo politiam externam, intendit etiam simul morum honestatem in sua materia, et in ordine ad finem suum ob quem requiritur reipublicæ pax et justitia.

Obj. 4 : Homo non potest judicare de conscientia alterius, quia non potest illam cognoscere. Respondeo non oportere ut legislator per se ac directe cognoscat ac judicet de interna legis in foro conscien-

tiæ transgressione, sufficit ut cognoscat ac judicet de externa vel actione vel omissione.

Obj. 5 : Nemo potest obligare ad pœnam quam infligere non potest, ergo legislator humanus non potest obligare sub pœna inferni vel purgatorii. Respondeo : Distinguo antecedens. Nemo potest obligare directe, concedo ; consecutive, nego. Lex civilis non obligat directe ad pœnam inferni aut purgatorii, sed tantum consecutive per transgressionem, volente Deo supremo legislatore, ut leges sui ministri obligent sub tali pœna.

Obj. 6 : Nemo potest ligare in foro, in quo non potest solvere. Respondeo : Nego assumptum. Potest enim quis se voto obligare, et non potest sibi obligationem auferre. Quamvis ergo homo post transgressionem suæ legis non possit reatum pœnæ remittere, potuit tamen prius ad illum non obligare.

Obj. 7 : Augustinus definit peccatum esse contra legem Dei ; ergo factum contra legem hominis ut sic, non est peccatum. Respondeo : Transgressio legis civilis est virtualiter transgressio legis divinæ et æternæ, quia in ea fundatur vis obligandi legis humanæ ; atque ita hanc violando, peccatur simul contra Dei mandatum. Ergo convenit etiam illi definitio peccati data ab Augustino.

CAPP. XXII, XXIII.

An omnis lex civilis, etiam fundata tantum in præsumptione, obliget ad culpam.

Dico 1 : Possunt fieri ordinationes vel statuta, quæ immediate non obligent in conscientia ad actus quos præcipiunt vel vetant (D. Thomas, etc.) : ut patet in regulis multarum religionum quæ ad nullam omnino culpam obligant, licet ad pœnam obligent. Conditor enim ejusmodi ordinationum declaravit se per illas non habere intentionem obligandi subditos in conscientia seu ad culpam ; ergo hi conformando suum judicium illius intentioni prudenter agunt et non peccant. Sic potest dici de multis civitatum statutis, obligantibus tantum ad pœnam.

Dico 2 : Hujusmodi statuta ac leges pœnales, licet quoad actum proximum, de quo disponunt, non sint propriæ leges, quia non absolute præcipiunt sed sub conditione, sicut qui vovendo dicit : *Si lusero, dabo eleemosynam*, tamen respectu omnium quæ includunt, habent veram legis rationem ; quia quamvis non obligent ad hoc absolute faciendum vel omittendum, tamen sub conditione sive disjunctione obligant vel ad hoc faciendum omittendumve, vel ad pœnam sustinendam, aut ad alium legis effectum, si non servetur quod statuunt. Hinc sequitur omnem veram legem humanam habere semper aliquam conscientiæ obligationem, saltem quoad pœnam vel solvendam, sicut in voto pœnali, vel sustinendam; nisi enim transgressor teneretur in conscientia sustinere pœnam, non posset superior habere jus ad eum puniendum. Sic omnes leges pure pœnales facile explicantur. Quare non potest legislator ferre legem veram sine intentione obligandi in conscientia, vel quoad absolutam obligationem proximi actus, de quo per legem disponit, vel quoad obligationem quasi disjunctam seu conditionatam aut servandi præceptum, aut tolerandi pœnam, si non servatum fuerit : atque ita quævis lex est semper regula honestæ operationis. Et in hoc differt a consilio, quod consilium nullam per se obligationem aut coactionem afferat, licet non servetur.

Dico 3 : Lex in præsumptione fundata, quæ absque peccato servari non potest, non obligat, ut patet : non enim lex potest obligare ad peccatum. Si autem servari potest absque peccato distinguendum est : si fundatur in præsumptione moralis periculi juxta id quod frequentius contingit, obligat in conscientia, quamvis in particulari casu periculum quod timeri poterat, reipsa non interveniat, quia sic spectat ad bonum commune ; et utile est ac honestum servare legem si non occurrant gravia incommoda, v. gr. lex statuens, ut omne pactum a filio impubere factum ante duodecimum ætatis annum possit pater irritare, vim suam habet etiam in conscientia, quamvis certo constet filium tunc habuisse perfectum judicium : leges enim attendunt quæ frequentius accidunt, et hoc sufficit ut generaliter obligent. Si autem lex fundetur in præsumptione facti, tunc quando facti veritas seu præsumptio non subsistit, non obligat, quia tollitur omnino legis fundamentum, et cessat legis materia : v. gr. si lex præcipiat permanere virum cum muliere cognita post sponsalia in præsumptione quod fuerit cognita cum affectu maritali, cumque vero consensu matrimonium contrahendi, et tamen contigit nec talem affectum nec istum consensum intervenisse, tunc cessat talis legis obligatio in conscientia, quia cessat ejus materia ; legis enim intentio est præcipere accessum ad suam conjugem, et hæc non est. Ut autem discernas, fundeturne lex in præsumptione periculi, an facti, ex legis verbis ac usu, doctorumque interpretatione colligendum est.

CAPP. XXIV, XXV, XXVI.

An lex civilis possit obligare ad peccatum mortale ; quam materiam et quæ verba ad hoc requirat.

Dico 1 : Lex civilis ex genere suo potest obligare sub culpa mortali, licet in individuo seu in singulis legibus hoc non semper contingat (D. Thomas, Navarrus, Medina, etc.), quia ex se obligat in conscientia, adeoque inducit obligationem materiæ proportionatam. Est contra Imolam, et aliquo modo contra Gersonem, Almain. etc. ; de qua re supra, cap. 21. Hæc autem potestas obligandi sub mortali sive in civili sive in ecclesiastico legislatore, licet diversimode utrique data, non provenit ex speciali Dei aut Christi concessione, sed naturaliter profluit ex potestate, quam Deus utrique dedit ad rempublicam bene regendam in suo cuique ordine : nec in transgressore ad incurrendam culpam mortalem

requiritur formalis legis contemptus; sufficit enim virtualis.

Dico 2 : Ad gravem legis obligationem necessaria est gravitas materiæ, ita ut non possit legislator humanus obligare sub mortali in materia levi, quamvis maxime id velit et intendat (Driedo, Castro, etc.), quia non potest facere ut obligatio excedat materiæ capacitatem, et esset injustum ac inordinatum præceptum obligare ob rem levem ad pœnam; qua in re nec ipsa lex naturalis nec votum obligat ad mortale. Dein talis lex esset in destructionem et in ruinam, ac superiores pro suo libitu ob res minimas possent gravissimas imponere obligationes, imo et morte plectere. Dumque quidam auctores dicunt obligationem legis pendere ex legislatoris intentione, intelligunt de intentione justa et rationali. Sed notandum est materiam præcepti, quæ nude spectata apparet levis, sæpe posse gravem esse prout in tali occasione et ad talem finem præcipitur : v. gr. præceptum Adæ impositum, licet res nude spectata appareret levis, tamen erat de re gravi, quia ista abstinentia jussa fuit ad testandam obedientiam Deo debitam, in agnitionem supremi ejus dominii, ad reprimendam hominis elationem, etc. Unde ad discernendum sitne gravis, an levis materia, debes attendere maxime juxta prudens judicium, finem legis proximum, et æqualitatem seu proportionem jussi medii ad talem finem; ideoque, juxta D. Thomam, potest esse gravis in omnibus virtutibus, præsertim principalibus ac cardinalibus : in unaquaque autem virtute illa est gravis, cujus violatio vel omissio notabilem habet deformitatem seu turpitudinem in sua specie, tunc illa turpitudo virtualiter repugnat charitati Dei. Deinde circa proportionem medii justi ad finem intrinsecum intentum, oportet ut multum ad illum conferat : v. gr. quamvis ingredi domum aliquam videatur esse quid leve, si tamen præcipiatur in ordine ad vitandam mortalis peccati occasionem, erit quid grave; sic leve furtum respectu pauperis potest esse quid grave ob grande nocumentum, quod illi affertur. Denique præceptum sub mortali impositum in re levi obligat saltem sub veniali, quia respectu rei levis potest obligare sub veniali, quia est justum sub ista ratione : adeoque obligat quantum potest, quamvis sub ratione peccati mortalis, sub qua est injustum, non obliget.

Dico 3 : Adjectio seu interminatio pœnæ etiam temporalis vel corporalis, non est signum legem esse pure pœnalem, nisi in ipsa lege sufficienter explicetur aut aliunde satis constet : contra Navarrum sentientem pœnæ adjectionem esse signum, legem non obligare in foro conscientiæ, sed tantum in externo. Ideo gravitas pœnæ per se loquendo, est magnum signum gravitatis materiæ, de qua lex fertur, et gravis obligationis; quia gravis pœna non imponitur nisi pro re gravi. Sicut, juxta Scotum, quoties lex vetus imponebat transgressori pœnam mortis, erat materia gravis et de se sufficiens ad peccatum mortale, ita dum lex civilis imponit graviorem pœnam, est signum materiæ satis gravis et sufficientis ad culpam mortalem, si ex tenore legis constet non esse pure pœnalem : sic summistæ, Covarruvias, Medina, etc. Deinde verbum *præcipio*, *inhibeo*, aut his æquivalens est sufficiens ad indicandam obligationem esse sub mortali, si legis materia sit illius capax, quia lex non pure pœnalis obligat in conscientia quantum potest pro materiæ capacitate; ergo si materia est capax peccati mortalis, obligat sub mortali.

CAPUT XXVII.

An legislator humanus in materia capaci obligationis sub mortali, possit per suam intentionem obligare tantum sub veniali.

Dico : Quantumvis gravis sit legis materia, si legislator sufficienter declaret se nolle obligare sub mortali, talis lex non obligat sub mortali, quia legis obligatio provenit a voluntate legislatoris volentis sic vel sic obligare; quia licet obligatio legis humanæ radicaliter oriatur ex lege naturali, tamen immediate provenit ab humana legislatoris voluntate cui lex naturalis dictat esse parendum in quavis justa re, etiam gravi, prout determinarit sive sub veniali sive sub mortali. Dixi *justa;* quia si foret injusta, v. gr. si in materia levi vellet obligare sub mortali, dictat tunc non esse parendum. Dum autem in materia gravi obligat tantum sub veniali, non est res injusta : minuit enim onus, pro sua potestate quam habet. Posita quidem lege, naturaliter ex ea nascitur obligatio proportionata ipsi materiæ, nempe gravis gravi, levis levi materiæ; sed distinguendum est si ponatur lex adæquata materiæ gravi, tunc nascitur obligatio proportionata seu gravis; sed si inadæquata, ut in nostro casu, tunc non nascitur adæquata. Imo potest nulla nasci, si nolit ferre legem, sed tantum statutum : qualia sunt in variis religionibus multa, quæ in materia gravi ad nullum peccatum obligant, quamvis, ut dixi, posset in ea legislator obligare ad veniale; quia non tenetur abstinere ab imponendo leviori præcepto, quando non vult toto cum rigore præcipere, nec tenetur præcipere quantum potest.

CAPUT XXVIII.

Qualis legis humanæ contemptus in re parva requiratur ut transgressor committat peccatum mortale.

Dico 1 : Juxta omnes transgressio legis humanæ ex contemptu facta, est peccatum mortale, etiam in materia minima. Idemque sentiunt de transgressione regulæ ad nullam culpam obligantis, et de contemptu evangelicorum consiliorum. (D. Thomas, Bonaventura, etc.) Sed controvertitur in quo consistat iste contemptus, quid sit, quotuplex sit, qualis requiratur. Quare :

Dico 2 : Peccare ex contemptu, non est solummodo peccare ex certa scientia, sine passione, cum perfecta deliberatione, quia sic potest committi ve-

niale peccatum, v. gr. mendacium, furtum leve, etc.; neque ex consuetudine, quia potest peccari venialiter ex consuetudine, v. gr. mentiri, et quia contemptus est simplex actus, consuetudo multiplex, et contemptus potest aliunde oriri quam ex consuetudine, v. gr. ex superbia. Sed dico tunc peccari ex contemptu, quando ipsa legis exterior transgressio oritur ex imperio interioris contemptus, habentis malitiam mortalem a quo suam accipit, et fit quidam contemptus exterior. Iste autem contemptus interior consistit, partim in intellectus judicio, quo res vel persona plus justo parvi penditur; partim in voluntatis affectu, concipientis vilem de alio existimationem, aut volentis illam verbo factove offendere et in aliis generare; partim in externo opere vel omissione, illud faciendo cum intentione qua vult ipse alium despicere vel ab aliis despici. Atque hic contemptus est duplex : alius formalis, quando ex directa intentione aliquid fit ut alter despiciatur aut despici ostendatur; alius materialis, quando sine tali intentione aliquid fit quo alter contemnitur, sicut fit per quodvis peccatum mortale, quod est Dei contemptus. Hic de contemptu formali agimus. Itaque :

Dico 3 : Transgredi legem ex contemptu rei præceptæ, si hæc non sit materia gravis, nec error in doctrina supponatur (qualis v. gr. esset error, si quis censeret peccatum veniale, nulla esse dignum pœna, aut consilia evangelica esse inutilia), non est semper peccatum mortale ; sed transgredi legem ex formali Dei legislatoris contemptu in quacunque re etiam minima, est semper peccatum mortale : indicat enim quoddam Dei odium. Similiter transgredi legem humanam ex formali humani legislatoris quatenus est superior seu prælatus, vices Dei gerens, contemptus videtur etiam esse semper et in individuo peccatum mortale ; quia talis contemptus redundat in personam Dei et ejus contemptum. Si vero contemptus sit solummodo ipsius personæ quatenus est hic homo capax defectus, tunc non repugnat esse peccatum veniale violando ejus legem in materia levi. Nota malitiam contemptus formalis in legis transgressione distingui specie ab ea, quæ habetur sive ex objecto sive absque contemptu formali.

CAPUT XXIX.

An lex humana obliget tantum ad actum; an etiam ad modum virtutis.

Dico legem humanam obligare ad actum virtutis, non ad modum, eamque sufficienter impleri, si ponatur tantum actus præceptus quoad ipsius substantiam, quamvis ut ponitur, non sit simpliciter bonus bonitate morali, nec fiat honesta intentione : v. gr. si quis voluntarie audiat missam cum mala intentione, implet præceptum quia voluntarie et libere ponit ejus actum præceptum; finis enim præcepti extrinsecus, v. gr. satisfactio pro peccatis, corporis maceratio, etc., in lege jejunii, non cadit sub præceptum; nec lex humana potest præcipere directe actum internum, sed tantum indirecte, dum actus internus est actui externo intrinsece aut essentialiter conjunctus : v. g. dum præcipit actum externum, præcipit ut ponatur humano modo seu voluntarie; sed licet ex mala ista intentione non peccet contra legem humanam, peccat tamen contra Deum. Denique præcipit quidem lex humana actum qui de se est bonus, seu qui de se potest bene fieri, v. gr. istum actum talis virtutis specificæ; sed non præcipit omnes modos quibus bene fiat, adeoque aliquis non peccat contra illam, si non servet istos modos, dummodo ponat actum qui præceptus est.

CAPUT XXX.

An lex humana possit obligare cum cujusvis damni, etiam mortis periculo.

Dico 1 : Potest magistratus tam civilis quam ecclesiasticus per suas leges obligare etiam cum periculo vitæ, si necesse sit : v. gr. milites ad præliandum, ad persistendum in sua statione, etc. Ita communiter Cajetanus, Soto, Henricus, etc., contra Almainum, quia debet habere potestatem necessariam ad reipublicæ conservationem et bonum commune ; et licet in istis casibus interveniat obligatio legis naturalis, hæc tamen non obligat determinate istum, vel illum, sed lex humana id determinat, maxime dum ista obligatio est dubia. Hinc lex humana quasi per se obligat cum periculo vitæ, quando hoc periculum est ex se conjunctum cum actu præcepto; nisi constaret de legis injustitia, v. gr. in bello milites, tempore pestis pastores, etc. Sed :

Dico 2 : Lex humana per se non obligat ad sui observationem cum periculo vitæ, quando hoc periculum non est ex se annexum actui præcepto, imo nec cum periculo alterius gravissimi nocumenti, v. gr. gravis infamiæ aut magnæ bonorum jacturæ; quin nec tunc lex divina positiva solet obligare, ut patet in Davide comedente panes propositionis quos juxta legem non licebat laicis comedere, in Christi discipulis spicas die Sabbati colligentibus, in confessionis integritate : sic præceptum jejunii, missæ audiendæ, etc., non obligat cum salutis detrimento. Potestas enim humana non se extendit ad omnia sine mensura, nec est voluntas prudentis legislatoris tunc obligare. Attamen potest contingere, ut interdum lex humana in dicto casu obliget cum periculo vitæ aut alterius gravissimi damni, nempe si ejus violatio cederet in contemptum aut injuriam religionis, vel in grave pusillorum scandalum ; quia tunc bonum commune præferendum est privato, ac propriæ vitæ, v. gr. si tyrannus cogat Christianum ad edendum carnes die vetito in contemptum legis ecclesiasticæ, tunc non licet edere etiam cum vitæ periculo, quamvis simul ibi interveniat obligatio legis naturalis. Periculum autem vitæ quo stante tenemur servare legem, debet ordinarie imminere ab extrinseco ; deinde dare vitam pro republica, non est opus supererogationis, potest siquidem cadere sub præceptum et naturale et humanum ; sed se occidere non potest cadere sub præceptum, quia non

se occidere est præceptum negativum obligans semper pro semper. Facere autem aliquid ad vitandum mortem et vitam conservandam est affirmativum, non obligans pro semper, adeoque potest interdum ad legem servandam, aut ob aliam justam causam omitti vitæ custodia. De matrimonio invalido ficte contrahendo, non tamen consummando ob metum mortis; de communicatione cum excommunicato, etc., ob eumdem vel alium metum, dicetur postea in suis locis.

CAPUT XXXI.

Quosnam lex humana generaliter obliget.

Dico 1 : Lex humana obligat omnes subditos, ad quos loquitur ; de fide, contra hæreticos qui dicunt generaliter Christianos non obligari legibus humanis, quia per Christum liberi facti sunt : et contra hujus temporis hæreticos, qui dicunt saltem justos non obligari legibus humanis : item contra Begardos et Beghinos qui senserunt non quoscunque justos, sed eximie perfectos ab obligatione legis humanæ esse exemptos. Sed probatur : *Scimus quoniam quæcunque lex loquitur, iis qui in lege sunt, loquitur* (*Rom.* III, 19) : et ratio est, quia lumen naturale generatim omnes docet, uti et Scriptura, servandas esse leges justas, a suis superioribus sibi impositas.

Dico 2 : Quævis lex humana obligat tantum omnes personas quæ sunt partes illius communitatis, sive titulo originis, aut novi domicilii, sive specialis receptionis, pro qua lex fertur, si cætera concurrant ; adeoque non obligat alios, qui sunt extra illam communitatem : v. gr. leges Hispaniæ non obligant Gallos, quia potestas unius communitatis non se in aliam extendit.

CAPP. XXXII, XXXIII.

An leges unius regni aut territorii obligent suos incolas, dum extra illud versantur, et advenas, dum intra illud exsistunt.

Dico 1 : Lex non obligat extra territorium superioris seu principis particularis a quo fertur ; atque ita ejus incolæ, dum extra illud exsistunt, si contra dicti territorii legem tunc aliquid agant, per se loquendo, nil peccant contra illam, quia licet tunc adhuc retineant subjectionem radicalem, tamen actualem amittunt respectu legum territorii : jurisdictio enim unius particularis principis aut civitatis, quoad leges ferendas, non extenditur extra ejus territorium. Excipe si res, circa quam operatur iste incola, et actio quam facit, non sint extra territorium, v. gr. incola exsistens extra territorium jaculo vel sclopo occidit hominem intra territorium exsistentem, tunc peccat contra legem sui territorii. Deinde si lex imponat pœnam non ipso facto latam, sed ferendam, delinquens extra territorium, dum redierit in suum territorium, poterit in hoc puniri per pœnam a judice ferendam. Quoad loca exempta intra territorium, idem dic cum proportione ac de incolis exsistentibus extra territorium.

Dico 2 : Lex territorii quoad vim obligandi in conscientia seu *directivam*, obligat hospites et advenas quandiu ibi commorantur, eodem modo quo obligat incolas ; ita communiter contra varios varie sentientes. Quia talis obligatio necessaria est ad bonos mores et pacem territorii, ut evitentur dissidia, scandala, perturbatio ; cumque legislator habeat potestatem necessariam ad sui territorii pacem conservandam et bonos mores tuendos ; ergo omnes, qui in illo commorantur, sive incolæ sive advenæ, illi subjiciuntur non tantum quoad scandalum vitandum, sed etiam quoad directivas ejus leges servandas ; imo probabilius potest ferri lex, quæ solos advenas in isto territorio commorantes obliget, dum hoc ad bonum commune necesse est.

Dico 3 : Lex in territorio lata quoad vim *coactivam* seu punitivam, etiam comprehendit advenas ibi commorantes ; id est, puniri ibi possunt propter legis transgressionem, sive per judicem, sive per ipsam legem si hæc pœnam ferat ipso facto, v. gr. censuram : alioqui vis directiva esset inefficax et quasi inutilis. Non agitur hic de aliquo puro hominis præcepto, quod est transitorium, sed de lege quæ est fixa ac perpetua.

Dico 4 : Lex territorii *quoad formam contractuum* ac judiciorum, etiam comprehendit omnes advenas ac peregrinos : ita ut advena faciens ibi testamentum aut contractum, debeat servare formam, legibus territorii præscriptam, adeoque sit irritus contractus si illam non servet, dum lex loci cum irritat. Idem est de judiciis quæ agenda sunt pro advenis, juxta modum legibus loci præscriptum

CAPUT XXXIV.

An lex civilis justa obliget personas ecclesiasticas.

Suppono 1 : Personas ecclesiasticas esse exemptas a potestate civili quoad tribunalia et judicia causarum non tantum ecclesiasticarum, sed etiam temporalium tam civilium quam criminalium, atque etiam a solutione tributorum : sive hæc exemptio sit absolute de jure divino, sive ab illo trahat originem et per pontificem consummetur. De quo fundamento inter Catholicos non est controversia nec dubium, et alibi ex professo demonstratur, sufficiatque indicare, cap. 2 *Si diligenti*, cap. *Significasti*, De forma compet., concilium Tridentinum, sess. 25. Imo et bona eorum temporalia sunt exempta a temporalibus tributis et oneribus, ut constat ex cap. *Non minus*, cap. *Adversus*, De immun. ecclesiarum; cap. *Noverit*, De sent. excomm.; cap. *Quanquam*, De cens., in 6. Hinc :

2. Sequitur non hic agi de legibus civilibus quæ huic immunitati sunt contrariæ directe vel indirecte, utpote injustis et reprobatis tam in jure *canonico*, cap. *Ecclesia*, cap. *Quæ in ecclesiarum*, cap. *Noverit*, cap. ult. De immun. in 6, quam *civili*, in cod. *De sacrosancta Ecclesia*, per plures leges ; sed agitur de legibus justis, prout titulus indicat, quæ pro tota populi aut civitatis communitate ponuntur, quatenus earum materia communis est clericis æque ac civibus aliis seu laicis, et æque potest ab omni-

bus servari sine indecentia aut iniquo clericorum gravamine. Atque ita :

Dico 1 : Clerici tenentur in conscientia seu quoad *vim directivam*, servare hujusmodi leges civiles. Ita communi consensu theologi, contra Navarrum. Probatur : 1° Ex jure canonico, quod hujusmodi leges ab ecclesiasticis servandas statuit. 2° Quidam dicunt, quia ratio naturalis dictat partem non debere discordare a toto in iis in quibus non habetur exemptio ; alii dicunt, quia in his clerici subjacent jurisdictioni dominorum temporalium : sed prima ratio non sufficit ad strictam in conscientia obligationem, et secunda non videtur admittenda dicendo dominos temporales habere veram ac propriam in clericos jurisdictionem. Unde 3° hæc videtur verior ratio, quia jus canonicum ejusmodi leges civiles approbat, et dat illis eam vim obligandi in conscientia, quæ convenienti gubernationi politicæ sufficiat, præter eam quæ oritur ex naturalis rationis dictamine.

Dico 2 : Leges civiles quoad *vim coactivam* seu punitivam, non comprehendunt clericos, nec quoad hoc per canones approbantur, sive quoad hunc effectum non sunt acceptatæ per jus canonicum, quia id non decebat ob dignitatem status clericalis ; earum tamen transgressores clerici puniri possunt, non a judice laico utpote non habente in illos jurisdictionem, sed a suis prælatis vel pœna quæ per legem civilem imposita est, vel alia prout voluerint. Pœna enim per legem imposita, etiam ipso facto lata, non obligat clericum utpote spectans ad vim coactivam ; quia ob bonum commune potest esse vis directiva tantum in una persona, et coactiva in alia, v. gr. vis directiva ad taxandum rerum venalium pretium, ad vetandum arma noctu deferri, etc., in una persona, et vis punitiva in alia ; attamen quoad utramque istius modi legum civilium vim obligandi, excipiuntur seu non subduntur papa, communitates ecclesiasticæ, et pia loca quatenus gaudent aliquo speciali privilegio ; et idem dic de persona habente tale privilegium.

CAPUT XXXV

An legislator suis legibus obligetur.

Nota non hic agi de communitate legem ferente : certum est enim quod lex ab ea lata obliget omnes communitatis personas, v. gr. lata a capitulo generali, obligat ipsum generalem, sed agitur de uno principe aut prælato legislatore ferente leges, quæ habent rationem et materiam de se universalem et communem ipsi legislatori, ut sunt pretia rerum ; non vero de legibus, quæ non habent rationem et materiam legislatori communem, v. gr. lex vetans noctu ferre arma. Nunc ad quæstionem :

Dico 1 : Quoad *directivam vim* legis, legislator tam civilis quam ecclesiasticus tenetur servare suas leges, quando materia est ipsi communis, et est pro ipso, eadem legis ratio ac pro aliis : ita communiter doctores D. Thomas, Cajetanus, Soto, Navarrus, etc. Hanc legis obligationem aliqui deducunt ex principiis extrinsecis, v. gr. ex hoc : *Turpis est pars, quæ discordat a toto ;* aut ex scandalo. Sed si cesset scandalum, jam obligatio cessabit, aut erit tantum sub veniali, sicut dum pars discordat a toto ; deinde juris verba, quæ afferuntur, non urgent, si quidem possunt aliter exponi. Sic illi ; sed probabilius ista obligatio oritur ex principio intrinseco ipsius legis et ex immediata ejus virtute ac efficacia : ita D. Thomas, etc. Quia si rex, v. gr., statuit legem taxantem pretium rei, et ipse ut privatus dominus rem charius vendat, peccat contra justitiam et tenetur ad restitutionem, ut communiter dicunt. Ergo signum est, illam legem positivam, quæ constituit medium talis virtutis, habere etiam suum obligandi effectum respectu ipsius legislatoris ; et Deus, qui est principalis auctor potestatis legislativæ, videtur illam conferre sub tali conditione, atque ita ista in principe obligatio servandi suam legem radicaliter est naturalis, formaliter et immediate est positiva humana ; et ex hypothesi quod lex feratur, est divina. Non tenetur tamen servare leges municipales provinciarum sibi subjectarum, saltem quando in illis moratur aut peregrinatur ; quia latæ sunt ab inferiori potestate et jurisdictione, cui utpote in eodem loco superior, non est subjectus

Dico 2 : Lex quoad *vim coactivam* non obligat principem seu legislatorem, sive pœna sit ipso facto lata, sive inferenda. (D. Thomas.) Quia princeps non potest cogere se ipsum, nec cogi a subditis, et quia quævis coactio ex se postulat distinctionem inter eum qui infert coactionem, et eum qui illam patitur. Incurrit tamen reatum pœnæ a Deo statutæ ex obligatione vis directivæ, non vero statutæ a sua lege. Princeps potest quidem cogi civiliter, id est ex sua lege civili in conscientia cogi servare quod justum est, et admittere discussionem qua juridice constet de ipsius jure ; sed dari non potest actio in judicio tendens ad cogendum principem ut debitorem.

Dico 3 : Lex quoad *irritationem* aut formam contractuum, si pure ac proprie pœnalis sit, v. gr. dum beneficiatum, qui non recitavit horas, obligat non facere fructus suos, tunc non comprehendit principem ; si vero lex, ut sæpius fit, intendit hunc effectum ob morum honestatem, v. gr. testamenti solemnitatem, ut sit validum, tunc per se loquendo comprehendit principem nisi expresse derogetur aut dispensetur ; tamen quando princeps facit ipse scienter actum sine juris solemnitatibus, censetur secum dispensare et facere actum validum ; in 1 ex *imperfecto*, ff. *De legat.* 3. Non vero dum alius facit, licet in favorem principis. Atque hinc intelligitur id quod dicitur : *Princeps est solutus legibus.* Regina autem licet simpliciter non sit legibus soluta, utpote inferior, gaudet tamen illo privilegio, seu beneficio principis ob dignitatem suam, et cum principe conjunctionem.

LIBER IV.

De lege positiva canonica.

CAPUT PRIMUM.

An sit in Ecclesia potestas spiritualis ad ferendas leges canonicas.

Dico 1 : De fide est dari in Ecclesia peculiarem potestatem ad eam gubernandam : contra antiquos et recentes hæreticos, Waldenses, Wicleff, Hussitas, Calvinum, Lutherum, etc. Probatur : 1° *Tibi dabo claves..... et quodcunque ligaveris*, etc. (*Matth.* xvi, 19). *Pasce oves meas* (*Joan.* xxi, 17). *Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit* (*Luc.* x, 16), nempe Christum ut doctorem et rectorem. 2° Ex decreto apostolorum : *Visum est Spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere vobis oneris, quam hæc necessaria, ut abstineatis*, etc. (*Act.* x, 28). Item : *Quos* (episcopos) *Spiritus sanctus posuit regere Ecclesiam Dei* (*Act.* xx, 28). *Adversus presbyterum accusationem noli recipere nisi sub duobus aut tribus testibus* (*I Tim.* v, 19). Dein 3° ex traditione, praxi et ratione : Quia *quæ sunt a Deo, ordinata sunt* (*Rom.* xiii, 1). Ecclesia autem non esset bene ordinata, si foret corpus sine capite, multitudo sine ordine.

Dico 2 : Hæc potestas, est spiritualis, et supernaturalis, et a Christo data; tendit enim ad finem mere spiritualem ac supernaturalem, scilicet vitæ sanctitatem et gloriæ coronam, istique fini proportionata adhibet media spiritualia, v. gr. sacramenta, virtutis exercitationes, peccati fugam.

Dico 3 : Est potestas vere ac proprie legislativa. Habet enim vim directivam, coactivam, ordinariam, et ex se perpetuam in communitatem perfectam; ut patet ex legibus, quas apostoli tulerunt Act. xv, 6 seq., can. 62 apost., I Tim. iii, 10 seq., etc., in veteri lege non erant adeo necessariæ novæ leges humanæ; quia ipsemet Deus dederat innumera præcepta et cæremonialia et judicialia valde sigillatim, et quidem pro solo populo Judaico; Christus vero paucissima dedit præcepta, relinquens apostolis ac suis ministris potestatem dandi alia pro varietate omnium populorum totius mundi; et hæc quidem Ecclesiæ universalia præcepta sunt pauca, quamvis particularia sint plura ob particulares status et causas. Denique homines dirigunt alios ad finem supernaturalem non sua virtute, sed virtute a Christo accepta, et a Spiritu sancto adjuti.

CAPUT II.

An hæc potestas ecclesiastica exstiterit ab initio mundi in omni naturæ statu.

Dico 1 : In statu naturæ puræ tantum ordinatæ ad finem naturalem, debuisset esse aliqua hujus potestatis species; quia cum tunc fuisset naturalis Dei cognitio quæ exegisset aliquem illius cultum, debuisset ab ipsa communitate perfecta immediate conferri alicui personæ potestas administrandi res cultus divini. In statu autem naturæ, fidei lumine illustratæ et elevatæ ad finem supernaturalem, cum quo statu cœpit Ecclesia jam ab initio mundi, videtur fuisse semper aliqua potestas ecclesiastica seu sacerdotalis, mediante sola supernaturalis luminis infusione, constituta in unaquaque perfecta communitate aut republica per hominum determinationem ad statuendas et regendas res, quæ pertinebant ad Dei cultum et animæ sanctificationem.

Dico 2 : Tempore legis scriptæ, certum est fuisse a Deo institutam peculiarem sacerdotii potestatem ac dignitatem, a regali distinctam, et a sacerdotio, quod erat in lege naturæ, ut patet ex lib. Levit. et Epist. ad Hebr. Et licet iste summus sacerdos haberet potestatem regendi ac dirigendi ea, quæ ad res sacras, et ad dubiorum occurrentium circa legem aut causarum judicia declarationem pertinebant, non tamen constat eum ex vi sui pontificatus et solius juris divini habuisse potestatem condendi ac imponendi novas leges, seu potestatem legislativam super universum populum; sed ante et post tempora regum ista legislativa potestas residebat in totius populi Hebræi communitate; tempore regum videtur in ipsis regibus exstitisse.

Dico 3 : Hæc spiritualis ac perfecta potestas est propria legis gratia, et singulari beneficio a Christo collata. Hanc Christus promiserat dicendo : *Tibi dabo claves regni cœlorum* (*Matth.* xvi, 19). Et eam dedit dicendo : *Pasce oves meas* (*Joan.* xxi, 17). Est universalissima et perpetua ob Ecclesiæ perpetuitatem : *Portæ inferi non prævalebunt*, etc. (*Matth.* xvi, 18). *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi*, etc. (*Matth.* xxviii, 20). Estque supernaturalis sive quoad corporis Christi consecrationem et peccatorum remissionem, sive quoad alios effectus, v. gr. in votis dispensationem, etc.

CAPUT III.

Quibusnam data sit et detur immediate a Christo hæc potestas.

Dico 1 : Singulari ac speciali modo immediate a Christo promissa est Petro, dum dixit : *Tibi dabo claves*, etc.; et : *Tu es Petrus, et super hanc petram*, etc. Ac postea data fuit hæc potestas dum dixit : *Pasce oves meas. Pasce*, id est regendo et leges ferendo. Sicut dum dicitur : *Tu pasces populum meum Israel, et eris princeps super eum* (*II Reg.* v, 2). *Oves*, id est etiam ipsos alios apostolos, adeoque potestas suprema legislativa ac monarchica; et idcirco dicitur cap. *Ita Dominus*, dist. 19, et cap. *Loquitur*, atque alibi, data esse Petro ut capiti, cæteris, ut membris.

Dico 2 : Hæc potestas gubernativa ac legislativa aliis etiam apostolis et singulis quidem immediate a Christo data est, dicendo iis : *Quæcunque alliga-*

veritis super terram (*Matth.* XVIII, 18). *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos* (*Joan.* XX, 21), nempe in totum mundum. Unde Paulus ait : *Pro Christo legatione fungimur* (*II Cor.* V, 20), a quo se suam potestatem accepisse asserit. Dein : *Scitis quæ præcepta dederimus vobis* (*I Thess.* IV, 2). Erat enim necessarium, ut in quamvis mundi partem singuli irent cum potestate plantandi ecclesias, creandi episcopos, disponendi et præcipiendi omnia quæ ad religionem spectabant. Minus tamen perfecto modo data est eis quam Petro ; data enim est Petro ut capiti, illis, ut membris; deinde data est Petro cum jure perpetuæ successionis, illis, per modum legationis et muneris personalis, finiendi cum eorum vita : uti habetur ex Patribus, etc. Insuper Petrus poterat suis præceptis aut legibus totam Ecclesiam, atque ipsos etiam apostolos obligare, et nemo poterat ejus leges revocare; alii vero apostoli nec Petrum, nec forsan se invicem obligare poterant ; et Petrus in rigore poterat eorum leges non admittere seu revocare. Imo verisimile est, licet apostoli singuli haberent potestatem ferendi leges obligantes universalem Ecclesiam, tamen ordinarie illas non tulisse nisi ex Petri consensu aut acceptatione, vel certe illas tulisse in provinciis in quibus prædicabant, et postea nonnisi sciente et consentiente Petro ad totam Ecclesiam dimanasse.

Dico 3: Summus pontifex immediate et ex vi institutionis accipit a Christo potestatem legislativam in universam Ecclesiam. Licet enim eligatur ab hominibus, non tamen ab eis confertur potestas, quia nemo dat quod non habet; Christus enim non eam contulit Ecclesiæ aut Christianis, ut possent illam in alium transferre. Ergo ipsemet immediate eam dat tanquam suo vicario et Petri successori. Unde ejus potestas est eadem ac Petri. Nec ejus leges pendent a conciliis, sed conciliorum ab illo. Quare absolute potest leges validas et graves et universales ipse solus ferre sine consilio ac consensu cardinalium, licet ordinarie ex honestate ac decentia id non faciat : ejus enim potestas suprema ab illis non dependet uti nec Petri ab ipsis apostolis, nec cardinalium potestas est adeo antiqua nec immutabilis. Christus immediate per se ipsum nulli alteri nisi apostolis hanc potestatem legislativam contulit, neque ipsis septuaginta discipulis, quos elegit.

CAPUT IV.

An possit et quo jure possit unusquisque episcopus leges ferre in sua diœcesi.

Dico 1 : Episcopi habent potestatem legislativam in suis diœcesibus jure ordinario, quia sunt pastores ordinarii et principes Ecclesiæ post summum pontificem ; ideoque ex vi muneris sui sive jure ordinario egent potestate ferendi statuta, suis subditis convenientia : *Posuit vos Spiritus sanctus episcopos regere Ecclesiam Dei* (*Act.* XX, 28). Sed :

Dico 2 : Hæc potestas legislativa non datur immediate a Christo, sed a summo pontifice; neque est de jure divino, sed humano, contra Castrum et Vasquez dicentes dari immediate a Christo, at cum subordinatione et dependentia a summo pontifice : quia, dicunt, episcopi ex vi suæ consecrationis accipiunt non solam potestatem ordinis, quod omnes asserunt, sed etiam jurisdictionis in habitu seu in actu primo; id est, possunt jus dicere si eis materia applicetur, nempe subditi quatenus subditi : sicut juxta Navarrum et alios, recipiunt omnes sacerdotes ex vi suæ ordinationis jurisdictionem in habitu, licet ea uti valide non possint, nisi eis materia applicetur. Vel, ut alii explicant, quia cum Ecclesia tota non possit immediate regi per solum summum pontificem, Christus ipsemet instituit episcopatus dignitatem, ut essent intermedii gubernatores verique pastores ordinarii sub summo pontifice. At contra hæc, probatur conclusio : Quamvis episcopatus quoad episcopi consecrationem et ordinis potestatem, quæ vi consecrationis confertur, imo et quoad munus pastorale regendi Ecclesiam Dei juxta id : *In quo Spiritus sanctus vos posuit episcopos regere Ecclesiam Dei* (*Act.* XX, 28), sit ex Christi institutione ac juris divini ; non tamen inde sequitur collationem istius muneris cum tali jurisdictione esse etiam immediate a Christo : potuit enim Christus præcipere Petro modum regendi Ecclesiam mediis episcopis tanquam pastoribus ordinariis subalternis, et simul illi committere collationem ipsius et muneris et jurisdictionis. Atque ita immediata hujus potestatis legislativæ seu jurisdictionis institutio ac collatio habetur a Petro, ejusve successore, et remote tantum a Christi præcepto, adeoque est juris humani : cum enim a summo pontifice dentur subditi, ergo et superioritas ; superior et subditus sunt correlativa, unum sine altero fieri nequit. Et certe hic institutionis modus magis convenit monarchico Ecclesiæ regimini ad majorem cum suo supremo capite unionem. Deinde papa potest episcopatus erigere, dividere, limitare, personas ab episcopi subjectione eximere, etc. Ergo immediate confert jurisdictionem.

Objicies 1 : Apostoli hanc potestatem habuerunt immediate a Christo, sed episcopi sunt apostolorum successores ; ergo succedunt in hac potestate ex vi donationis Christi, adeoque hanc ab illo immediate habent, non a papa. Respondeo : Distinguo minorem. Sunt apostolorum successores quatenus apostoli sunt episcopi, concedo ; quatenus sunt apostoli, nego. Succedunt quidem apostolis quoad eorum consecrationem in quantum fuerunt immediate a Christo facti episcopi, sed non in quantum fuerunt missi in omnem mundum cum potestate ferendi leges universales, plantandi ecclesias, creandi episcopos, etc.

Obj. 2 : Munus episcopale est de jure divino, adeoque quidquid est intrinsece annexum isti muneri, est etiam de jure divino ; sed jurisdictio ad ferendas leges est necessario conjuncta cum episcopali munere ; ergo. Respondeo : Nego minorem. Quia potestas ferendi leges non est de intrinseca ratione mu-

neris episcopalis secundum generalem rationem suam, juxta quam habet aliquam originem a jure divino, sed illa fuit de essentia apostolatus ob universalem jurisdictionem in totam Ecclesiam.

Obj. 3 : Post apostolos episcopi fiebant per cleri, aut populi electionem, et statim censebantur esse episcopi sine recursu speciali ad summum pontificem; ergo signum est potestatem illam datam esse immediate a Christo, facta personæ designatione per electionem, sicut de summo pontifice dicitur. Respondeo : Post apostolos nulli episcopi fuerunt immediate a Christo creati, sed acceperunt immediate vel mediate a Petro et ejus successoribus suam potestatem, licet non semper fuerit idem modus eam accipiendi. Credendum enim est quod episcopi ab apostolis creati, habuerint suos successores media Petri auctoritate, sive immediate sive mediate; hierarchicus quippe episcoporum, archiepiscoporum, patriarcharum ordo ab Ecclesiæ initio incepit : et quia erat perpetuo duraturus, non sine Petri auctoritate institutus est, illique semper vel mediate vel immediate per summum pontificem creati sunt : et quamvis per electionem aut postulationem populi fierent, ipsa tamen potestas dabatur semper auctoritate capitis, vel per se, vel per alios operantes; quod hodieque in Ecclesia servatur, semperque servatum fuisse credendum est, ut colligitur ex Iræneo, Gregorio, et Glossa, cap. *Antiquis*, cap. *Quanquam*, cap. *Verum*.

CAPUT V.

Deciduntur quædam circa doctrinam præcedentis capitis.

Dico 1 : Episcopus non potest aliquid statuere contra jus commune, nec circa ea quæ papa specialiter sibi reservavit, quales sunt causæ graviores, nimirum quæ ad novam fidei declarationem aut promulgationem spectant, vel universalem Ecclesiæ statum concernunt, v. gr. sacerdotum cælibatus; vel quæ repugnant privilegiis ac universalibus consuetudinibus. (Glossa, in cap. 2, § *Porro abbas*, c. *Præceptis*, c. *Multis*, c. *Majores*.) Item non potest Ecclesiam alteri subjicere, aut unum episcopatum in duos dividere; quadragesimale jejunium mutare, etc. (*Ibid.*, cap. *Cum dilectus*, cap. *Quod translationem*.)

Dico 2 : Episcopus regulariter non pendet a capitulo aut clero in ferendis legibus, quia ab illo non habet potestatem, sed a papa ; requiritur tamen concilium aut consensus cleri, vel etiam populi in casibus a jure expressis, vel in rebus specialem rationem aut necessitatem præ se ferentibus : si v. gr. leges episcopi statuunt aliquid de rebus, quæ possunt cedere in præjudicium capituli aut cleri.

Dico 3 : Archiepiscopi, primates, patriarchæ idem tantum, quod episcopi, possunt in suis diœcesibus aut extra illas, nisi aliud speciali jure aut consuetudine seu privilegio eis sit concessum ; leges provinciales possunt tantum ferre cum concilio provinciali. Quoad cardinales, possunt tantum ferre leges in Ecclesiis suorum titulorum ; inferiores autem prælati habentes jurisdictionem episcopalem, possunt etiam in suis etiam quasi diœcesibus ferre leges, nisi sit eis vetitum. Item legati pontificii habent potestatem condendi leges in sua provincia, quæ durent etiam finito ejus munere, donec revocentur vel a papa, vel ab alio æqualem potestatem habente. Nulli vero alii, præter hos, possunt ferre leges.

Dico 4 : Sententiæ aut dicta sanctorum Patrum, prout sola eorum auctoritate nituntur, per se non habent vim legis, quia lex non est actus doctrinæ tantum, sed potestatis, quam illi non habebant : nec tali intentione ea scripserunt; interdum tamen referunt Christi aut apostolorum leges.

CAPUT VI.

Quæ communitates ecclesiasticæ habeant potestatem condendi leges.

Dico 1 : Hanc habet concilium generale, assistente pontifice per se vel per suos legatos : dum autem papa assistit per suos legatos, concilii leges priusquam a papa confirmentur, probabilius non obligant : quia concilium congregatum sub obedientia papæ non habet immediate jure divino jurisdictionem in totam Ecclesiam. Nullibi enim illi data legitur, sed tantum Petro. Tantum ergo jurisdictionis habet quantum illi a papa conceditur. Sed papa non dat auctoritatem concilio ad ferendas leges obligantes, priusquam ab ipso confirmentur. Ergo, etc. Nisi forte papa circa rem particularem legatis committeret quid statuendum, et prius ratum haberet, tunc enim censerentur confirmatæ.

Dico 2 : Concilium sine papa, quando certus et verus habetur, aut sine ejus legatis, non est verum nec generale concilium ; nec ejus decreta possunt obligare totam Ecclesiam ante papæ confirmationem. Quando autem est schisma, nec habetur certus papa, tunc potest tantum statuere ea quæ requiruntur ad tuendam et pacandam Ecclesiam, eligendo certum papam ; non vero leges pro universa Ecclesia. Similiter nec collegium cardinalium, sede vacante, potest leges condere, quæ obligent totam Ecclesiam ; nec creare cardinalem, etc. (contra Archidiaconum, Laurentium, Albanum, Manfredum). Et in illo potestas eligendi papam non est ab Ecclesia, sed a Christo mediantibus præcedentibus pontificibus : repræsentatque solummodo secundum quid Ecclesiam ad dandum pro papa eligendo suum consensum, tanquam procurator destinatus ad unum tantum actum. Similiter concilium Acephalum, sede vacante, dicitur repræsentare totam Ecclesiam, non perfectam, sed carentem capite, et tantum in ordine ad illud caput creandum, et tollenda impedimenta et incommoda quæ tunc Ecclesiæ accidunt.

Dico 3 : Concilia nationalia, provincialia, synodalia seu potius synodi, vel ex natura rei vel ex institutione papali possunt ferre leges proportionatas suæ jurisdictioni, tam quoad territorium, quam quoad legum materiam ; et ad majus robur solent

confirmationem suarum legum a pontifice postulare: hæc tamen confirmatio non sufficit ut illæ ultra territorium suum obligent, nisi a papa hac intentione confirmentur, vel traditione aliove modo ad totam Ecclesiam extendantur. Sic enim multa conciliorum provincialium decreta generaliter recepta sunt, et canonibus ascripta.

Dico 4 : Capitulum ecclesiæ cathedralis, vivente episcopo, potest minora quædam quæ ad capituli bonum ordinem ac regimen solum spectant, statuere cum suo decano proximo capite, sine episcopi confirmatione (cap. *Cum omnes*). In gravioribus autem, quæ ad suæ Ecclesiæ commoda, et ad antiquarum consuetudinum observantiam pertinent, requiritur consensus episcopi (cap. *Cum accessissent*). Ubi in re gravi confirmatio papæ postulatur. Illa autem statuta, si capitulum habeat jurisdictionem a papa manantem, possunt habere vim legis; si non habeat, non obligabunt nisi ex fidelitate, aut vi pacti ac juramenti quod solet fieri. Idem dic de universitatibus litterariis. Sede autem vacante, juxta communiorem sententiam, contra quosdam non improbabiliter ei repugnantes, potest capitulum quatenus tunc episcopalem jurisdictionem administrans, ferre leges episcopales quæ semper obligent, donec ab episcopo successore revocentur, sive statuta præcedentis episcopi mutando aut revocando si sit necesse; sive nova condendo, quia ex jure positivo humano tunc episcopalis jurisdictio devolvitur ad capitulum (cap. *Cum omnes*), etc.

Dico 5 : Communitates inferiores ecclesiasticæ, v. gr. Ecclesiæ collegiatæ, non possunt ordinarie proprias leges ferre, nisi constiterit eas habere ex speciali institutione, consuetudine, aut privilegio propriam jurisdictionem, quod raro contingit, sed tantum possunt statuere aliquid per modum conventionis et pacti. Denique ex dictis patet religiosas communitates habere etiam potestatem condendi propria statuta et leges; nam in illis est obligatio ex vi voti obedientiæ, et est jurisdictio ecclesiastica a summis pontificibus juxta uniuscujusque privilegia singulis concessa. Potestas definiendi, in papa residens, non potest delegari.

CAPP. VII, VIII, IX.

An potestas condendi leges ecclesiasticas pendeat a moribus aut fide. Item de ejus præstantia supra civilem.

Dico 1 : Hæc potestas ecclesiastica exsistere potest et permanet in homine Christiano, licet sit iniquissimus. De fide. Et oppositum damnatum in concilio Constantiensi : *Super cathedram Moysi sederunt Scribæ*, etc. (*Matth.* xxiii, 2). Nullam enim habet connexionem cum sanctitate; et si amitteretur cum amissione gratiæ, amitteretur etiam per mortale cordis seu mentale peccatum, adeoque omnia evaderent incerta.

Dico 2 : Hæc potestas non pendet essentialiter a fide hominis baptizati, sed amissa fide eam retinet, donec per Ecclesiæ declarationem illa privetur. Unde : 1° Per pure mentalem et internam hæresin non amittitur; 2° nec per externam, quæ ita est occulta ut non possit in judicio probari, seclusis tamen censuris ecclesiasticis. Nam per hanc externam innodati censuris ecclesiasticis et per quamcunque aliam externam seu publicam, omnes prælati papa inferiores, saltem ob excommunicationem, quam ipso facto incurrunt, omnis jurisdictionis ecclesiasticæ usum, quantum est ex se, amittunt. De papa autem dicetur in suo loco. Interim si papa fiat externe ac publice hæreticus (quod impossibile ex ordinata Dei providentia quidam judicant), cum sit, quatenus papa, censuræ incapax, debet in concilio generali juridice declarari hæreticus; tunc eo ipso excidit a sua dignitate, non tam potestate humana, quam divina. Sicut enim quando eligitur, non accipit suam potestatem ab electoribus, sed a Christo, ita tunc a Christo deponitur per juridicam declarationem.

Dico 3 : Potestas ecclesiastica longe excellentior est civili : « Majorem illo (nempe rege) potestatem habes. » (Chrysostomus, hom. 83). 1° Quia ex se est supernaturalis; 2° ejus finis est supernaturalis, seu in omni re semper tendit ad finem supernaturalem; 3° ejus origo et causa efficiens est Christus auctor gratiæ et gubernator supernaturalis; 4° principale ejus subjectum, in quo residet, est ipse Christus; 5° non potest esse in feminis nec in laicis; quæ omnia non reperiuntur in civili potestate.

Dico 4 : Potestas ecclesiastica non solum est nobilior civili, sed etiam superior, eamque habet sibi subordinatam ac subjectam. (D. Thomas, Bonaventura, Soto, Bellarminus, etc.) Ecclesia enim est unum corpus, in quo debet esse subordinatio; nempe temporalis potestas spirituali subordinari. An autem summus pontifex veteris testamenti haberet regem sibi subjectum, dicetur in tractatu *De Romano pontifice.*

CAPP. X, XI.

An potestas ecclesiastica et civilis possit simul jungi in eadem persona; et quæ utriusque diversitas quoad legum materiam.

Dico 1 : Veritas catholica est, potestatem ecclesiasticam et civilem nec necessario esse conjunctas, ut patet in multis episcopis, qui nullum habent dominium temporale, et in ipsis primis pontificibus Romanis; nec necessario separatas, ut patet in summo pontifice, et multis episcopis qui sunt simul domini temporales et spirituales : neutrum enim divino jure fuit aut præceptum aut vetitum. Cum autem in lege nova potestas ecclesiastica sit supernaturalis et specialiter a Christo data, illam reges non habent.

Dico 2 : Lex canonica et civilis in hoc conveniunt, quod ambæ præcipiant honesta, prohibeant prava : non præcipiant omnes actus omnium virtutum, v. gr. virginitatis perpetuæ, licet præcipiant semper actus virtutis, nec vi coactiva ac punitiva prohibeant absolute omnia vitia ac peccata; sed in

hoc differunt quod legis civilis materia sit temporalis, canonicæ autem spiritualis; præcipit enim actus supernaturales, v. gr. actus fidei, actiones sacramentorum et similia ad finem supernaturalem spectantia, uti sunt vitiorum prohibitiones; adeoque legis canonicæ materia est excellentior et universalior quam civilis; et præcipue spectat justitiam supernaturalem ac Dei religionem, civilis autem justitiam humanam naturalem. Interdum tamen leges civiles versantur circa materiam misti fori, imo et ipsius fori ecclesiastici, adjuvando hujus leges modo ab eis permisso, v. gr. circa usuram, matrimonia illicita, etc. Dum eas non adjuvant, sed eis repugnant, præferendæ sunt canonicæ. Hinc canones statuunt, ut leges civiles observentur in foro ecclesiastico, ubi canones nil disponunt, si illæ sint Ecclesiæ usui accommodatæ juxta rationis similitudinem; item ut lex illa civilis servetur, quæ ex acceptatione Ecclesiæ, canonica effecta est, id est pontificia auctoritate approbata et inter canones recepta : secus, non obligant in foro ecclesiastico.

CAPP. XII, XIII.

An potestas ecclesiastica possit præcipere aut prohibere actus mere internos; an saltem concomitanter internos simul cum externis.

Dico 1 : Potestas ecclesiastica non videtur posse directe præcipere aut prohibere actus mere internos (D. Thomas, Cajetanus, Navarrus et alii communiter contra Glossam, Medinam, etc.). Non quia non potuisset Christus talem dare potestatem hominibus, sed quia de facto nullibi reperitur eam dedisse. Et sic fieri conveniebat : quia potestas legislativa per se primo ordinatur ad externum Ecclesiæ regimen, ad quod actus mere interni non pertinent; et quia, juxta D. Thomam, homo non potest ferre leges de iis, de quibus non potest judicium ferre, adeoque nec pœnam sumere, nempe nec per sententiam hominis, nec per sententiam legis. Potest enim legislator per legis sententiam punire delictum occultum quod non cognoscit, v. gr. ferendo excommunicationem ipso facto incurrendam propter hæresin; non pure mentalem, sed quæ aliquo modo prodit in actum externum. Remissio peccatorum, dispensatio, mutatio, irritatio votorum, indulgentiæ et similia pertinent ad jurisdictionem fori interni inter Deum et hominem, aut ad potestatem dominativam; non ad potestatem legislativam seu fori externi inter hominem et hominem.

Dico 2 : Quando actus internus ita conjunctus est cum externo, ut per hunc manifestetur tanquam causa per effectum, v. gr. voluntas audiendi missam per auditionem externam, clarum est quod lex ecclesiastica possit indirecte et concomitanter istum internum præcipere utpote causam externi; præcipit enim externum, prout est humanus et libere exercendus. Unde etiam peccat contra legem, si habeat voluntatem non audiendi.

Dico 3 : Actus internus licet infallibiliter non manifestetur per externum, nec requiratur ad ponendum materialiter actum externum, si tamen requiratur ad eum ponendum formaliter sive ad morale ejus esse, interdum potest cadere sub præceptum, v. gr. internus consensus ad contractum, per verba externa non infallibiliter apparens, similiter intentio obligatoria servandi castitatem ad sacrum ordinem suscipiendum, intentio aliquoties celebrandi in sacerdotio suscipiendo. Quia isti actus formaliter sic sumpti, v. gr. quatenus contractus, sacramentum, sacrificium, etc., necessario requiruntur ad humanum convictum vel ad religionis cultum. Unde peccari potest contra legem ecclesiasticam ex defectu actus interni, licet hic in exteriori actione non appareat, v. gr. contra legem annuæ confessionis per defectum integritatis, aut doloris. Sic beneficiatus voluntarie recitans sine attentione officium, non implet Ecclesiæ præceptum, quamvis non appareat distractio; et sicut in his casibus potest peccari contra legem, ita etiam potest incurri censura aut pœna ipso jure imposita.

Dico 4 : Quando actus internus non est necessarius ad physicum aut morale externi actus esse, sed ex operantis libertate potest tantum illi conjungi, tunc non cadit sub legem ecclesiasticam, et probabiliter non potest cadere; quia sic actus internus directe præciperetur, quod nequit præcipere lex humana. Hinc propter solum defectum actus interni, v. gr. malæ intentionis, non potest ab Ecclesia prohiberi aut puniri actus internus qui ex objecto ac circumstantiis est bonus : v. gr. datio eleemosynæ ob vanam gloriam. Si autem iste actus externus sit malus et dignus pœna sine tali intentione aut affectu interno, v. gr. sacrilegium, tunc potest prohiberi et puniri dependenter ab illa accidentali intentione aut affectu interno, v. gr. excommunicari is qui sacrilegium commiserit scienter, seu sciens et volens. Dum statuitur ut is, qui sine mere interna intentione suscipiendi ordinem intra annum, accipit beneficium, nempe curatum (ut multi interpretantur), non faciat fructus suos, probabilius non est pœna ob culpam mere internam, actui externo adjunctam, sed est constitutio Ecclesiæ nolentis dare tale homini beneficium nisi sub tali conditione et onere; vel est pœna imposita pro externa omissione ordinis sacerdotalis, jussu Ecclesiæ intra tale tempus suscipiendi.

CAPP. XIV, XV.

Quæ forma et quæ promulgatio, ut leges canonicæ obligent, requiratur.

Dico 1 : Quoad formam legis canonicæ convenit cum ea quam supra attulimus pro lege civili, nec opus est ut sit scripta. Epistolæ pontificiæ, quibus pontifex respondet ad speciales interrogationes, aut consultationes, etiam privatas, licet non sint in jure canonico insertæ, habent tamen vim legis declarativæ antiqui juris et obligativæ ad tenendum illius interpretationem ; si non sint responsoriæ ad consultationes, sed directe scriptæ pro Ecclesiæ gubernatione, tunc facilius possunt habere vim novæ

legis, sive constitutivæ novi juris, quod colligendum est ex verborum tenore. Idem dic de pontificum sententiis, etiam interlocutoriis juxta quosdam. Possunt tamen interdum pontifices in istis responsis non ferre sententiam definitivam, sed tantum proferre suam privatam opinionem, quæ potest esse falsa, ut dicitur de Cœlestino tertio, qui respondit in cap. *Laudabilem*, matrimonium contractum inter Catholicos dissolvi per alterius conjugis hæresim aut apostasiam.

Dico 2 : Juxta communiorem doctorum sententiam pro lege canonica sufficit promulgatio Romæ facta ut vim obligandi habeat. Glossa, Sylvester, Soto, Bartholomæus, Baldus, etc., contra Medin m, etc., dicentes non obligare nisi post promulgationem in episcopatibus ac provinciis factam sicut lex civilis. Probatur : Quia ex natura rei promulgatio illa facta in totius reipublicæ Christianæ metropoli sufficit, nisi aliud Ecclesia in casu particulari statuat. Deinde multa sunt decreta in jure canonico, quæ fuerunt tantum Romæ promulgata. Item dic de legibus concilii generalis, etc.

Dico 3 : Ut lex pontificia incipiat obligare, probabiliter non requiritur tempus duorum mensium ab ipsius promulgatione, sicut requirit lex civilis ex authentica, *Ut novæ factæ constitutiones;* contra Panormitanum, Sylvestrem, Navarrum, Sotum, Medinam, etc. Probatur : Quia ista authentica pro lege civili non videtur acceptata a pontificibus pro legibus canonicis. Dein licet duorum mensium spatium sufficiat ut lex civilis obliget, non tamen illud esset proportionatum pontificiæ, obligaturæ totum mundum Christianum, quare probabilius lex pontificia, uti et reliquorum prælatorum, statim a sua publicatione incipit obligare, et successive suam obligationem diffundit juxta locorum distantiam.

CAPP. XVI, XVII.

An lex canonica obliget fideles priusquam ab eis acceptetur; et an eos obliget in conscientia.

Dico 1 : Pontifex potest Ecclesiam obligare ad acceptandas leges canonicas a se latas et sufficienter promulgatas; Christus enim dixit Petro, non populo : *Quodcunque ligaveris* (*Matth.* XVI, 19); et : *Pasce oves meas* (*Joan.* XXI, 17); nec dixit : *Si populus acceptet.* Supposito igitur quod lex sit justa, oritur obligatio eam acceptandi, ita ut peccent qui post sufficientem promulgationem incipiunt eam non servare. Si autem lex videatur esse durior ac difficilior, potest fieri papæ supplicatio pro exsecutione. Tempore tamen supplicationis, nil faciendum contra legem. Quod si fieri non potest sine magna rerum mutatione, vel scandali periculo, tunc ex benigna pontificis interpretatione censetur non obligare. Deinde si per consuetudinem toleratam non acceptetur, tunc non obligat, quamvis fortasse in principio culpabiliter non fuerit servata. Si ergo major pars resistat, inducetur consuetudo contra legis obligationem. Quoad autem tempus ad hoc requisitum, sive sciat sive nesciat legislator, licet securius sit decennium, uti multi volunt; probabiliter tamen non requiritur certum tempus, sed solum repugnantia per actus contrarios in sufficienti numero juxta prudentum arbitrium. Cæterum quando legislator a principio scit repugnantiam et dissimulat, statim post nonnullos actus contrarios toleratos, censetur prudenter lex revocata. Quando vere eam ignorat, oportet ut sit consuetudo diuturnior, ita ut prudenter judicetur non esse tali populo utilem; ideoque juste præsumatur a legislatore revocatam vel saltem suspensam. Lex quæ ob ignorantiam non servatur, non ideo revocatur, sed tantum pro tunc non obligat.

Dico 2 : Lex ecclesiastica obligare potest et ex se obligat in conscientia, imo ex genere suo sub mortali, si absolute feratur : *Qui vos audit, me audit; qui vos spernit, me spernit* (*Luc.* X, 16). Item I Thess. IV, 1 seq.; Act. XV, 28 seq., etc. Ipsi etiam religionum prælati possunt condere leges obligantes in conscientia. Quod autem lex ecclesiastica obliget sub mortali, patet ex præceptis annuæ confessionis, communionis, jejunii, auditionis missæ, etc., et ex eo quod interdum aliquid prohibeat sub excommunicatione ipso facto incurrenda. Quid Gerson intelligat dum videtur totam vim legis ecclesiastice reducere in legem naturalem vel divinam, non satis constat. Alii dixerunt legis ecclesiasticæ transgressionem per se non esse peccatum mortale, nisi quando fit ex contemptu; alii addiderunt : nisi quando fit ex consuetudine; sed ista omnia sine fundamento. Constat enim per unicum actum et absque contemptu formali, posse committi peccatum mortale transgrediendo legem ecclesiasticam, v. gr. jejunii, missæ, etc., et interdum excommunicationem incurri. Sanctus Bernardus loquitur de levioribus rebus, non de gravioribus statutis.

CAPP. XVIII, XIX.

Quando lex ecclesiastica obligat sub mortali; et quas personas.

Dico 1 : Ut lex ecclesiastica, etiam absolute lata, obliget sub mortali, requirit tres conditiones non aliter ac civilis supra, nempe materiæ gravitatem, intentionem legislatoris, et verba seu signa indicantia gravem obligationem, v. gr. *in virtute obedientiæ, sub interminatione mortis æternæ*, etc. Quare excommunicatio minor legi apposita non est signum sufficiens gravis obligationis : secus si apponatur major ipso jure inflicta, vel statim infligenda sine alia monitione; contra vero, quando requiritur monitio. Idem cum proportione dic de suspensione majori et minori; item de interdicto majori et minori. Irregularitas pœnalis apposita est signum gravis obligationis.

Dico 2 : Quoad personas quas obligant leges ecclesiasticæ (præter illa quæ habent communia cum civilibus legibus supra), obligant omnes et solos baptizatos, etiam hæreticos utpote qui habent subjectionis fundamentum, baptismalem characterem;

non tamen infideles, licet inter Christianos habitent, aut Christianis principibus sint subditi: non enim sunt Ecclesiæ membra, nec in ejus communitate.

Dico 3: Leges pontificiæ omnes Christianos adultos, ubique terrarum degentes, cujuscunque conditionis sint, de se obligant; sicut et canones conciliorum, si a pontifice sint approbati. Episcopales autem et synodales leges tantum obligant omnes (nisi qui per superiorem eximantur), intra territorium, uti et leges conciliorum provincialium; extra vero, minime.

CAPUT XX.

An leges synodales obligent personas religiosas exemptas.

Nota: Aliqui dicunt religiosos non obligari istis legibus, quia, inquiunt, religiosi habent sua propria status onera, v. gr. jejunia, etc., adeoque non debent gravari communibus legibus synodalibus. Alii dicunt eos obligari legibus jurisdictionis, quæ spectant episcopum quatenus pascit ac regit gregem: non vero diœcesanis, quæ spectant episcopum quatenus pascitur a grege. Alii dicunt eos solummodo eximi in iis, in quibus a jure communi excipiuntur. Unde:

Dico 1: Si leges episcopales et synodales non repugnent statui religiosæ regulæ, licet sint diversæ et aliquid ei addant, religiosi non exempti tenentur ex vi religiosi status ei parere, exceptis iis, in quibus eos jus eximit.

Dico 2: Religiosi exempti probabilius solum tenentur servare istas leges ad vitandum scandalum, quo secluso non peccant si illas non servent, nisi ubi usu et consuetudine illas acceptaverint, et juri suo cesserint; quia simpliciter sunt exempti a jurisdictione tam episcoporum quam synodorum episcopalium. Et exsistentes in loco exempto censentur extra territorium quoad effectum jurisdictionis, nec tenentur parere episcopis, nisi in casibus a jure expressis cap. 1 *De priv.* in 6: *Salvis casibus*, etc. Dumque Tridentinum, sess. 25, cap. 12, jubet ut obediant episcopis in censurarum ac festivitatum observatione, videtur supponere antea ad hæc non fuisse obligatos; unde colligitur non teneri eos in aliis legibus episcopalibus, v. gr. jejuniorum, obedire; nec obstat quod pars non debeat discordare a toto, quia hoc totum constat ex laicis, clericis et religiosis tanquam partibus heterogeneis, in quo non requiritur uniformitas. Attamen ex decentia recte facient eas servando, ubi poterunt sine magno onere; imo tenebuntur ex vi consuetudinis, si sit consuetudo servandi eas tanquam necessarias: non vero, ex aliis causis.

LIBER V.

De legum humanarum varietate.

CAPP. I, II.

De legum distinctionibus; de lege odiosa, et favorabili.

Dico 1: Leges, aliæ scriptæ, aliæ non scriptæ; aliæ denominantur a suis auctoribus, v. gr. leges Lycurgi; sic leges a populo, senatu, tribunis latæ, dicuntur plebiscitæ, senatusconsulta, tribunitia; sic etiam vocantur imperatoriæ, clementinæ, etc. Aliæ denominantur a regnis, v. gr. leges Græcorum, Ægyptiorum, etc. Aliæ dicuntur constitutiones, canones, decreta, etc. Aliæ dicuntur statuta, id est leges municipales, etc.

Dico 2: Lex dividitur in odiosam et favorabilem. An autem sit odiosa vel favorabilis, juxta quosdam ex fine discernitur: ita ut si lex intendat favorem aut bonum conferre, sit favorabilis, quidquid ex ea sequatur; si malum inferre aut onus imponere, sit odiosa, quamvis favor aliquis sequatur. Finis enim dat speciem, et consequenter proprietates actibus humanis. Sed melius ex intrinseca ipsius legis materia discernitur, ita ut sit favorabilis, quæ favorem, odiosa quæ pœnam aut gravamen directe vel indirecte affert. Non repugnat tamen eamdem legem diversis respectibus esse simul favorabilem et odiosam; et tunc favorne an odium sit præferendum, ex perpensis materiæ legis, intentionis legislatoris, ac maxime boni communis circumstantiis prudenter judicandum: v. gr. lex excludens feminas ab hæreditate, habenda est odiosa, quia favor ille respectu masculorum est privatus nec multum utilis. In dubio autem favor præferendus est, et lex amplianda, quia lex per se intendit favorem et reipublicæ commoditatem.

Dico 3: Hæ sunt quatuor præcipuæ species legis odiosæ: lex pœnalis, lex imponens tributum aut onus, lex irritans factum, lex abrogans priorem, aut derogans juri communi aut illud corrigens limitansve.

CAPP. III, IV.

An leges pœnales obligent in conscientia ad actus quos proxime intendunt.

Dico 1: Lex humana potest simul et obligare in conscientia et imponere pœnam transgressori, ut constat de pœna spirituali, v. gr. censura; quia lex tunc est efficacior, et reipublicæ utilior. Sic Deus suo mandato obligavit Adamum in conscientia ad culpam et ad mortem corporalem, peccatum enim meretur et temporalem et æternam pœnam

Dico 2: Juxta tutiorem ac probabiliorem sententiam, lex quæ in verbis suis et modo præceptum continet, quamvis pœnam adjiciat, obligat in conscientia vel sub mortali vel sub veniali culpa juxta qualitatem materiæ, et alia signa superius data; nisi aliunde constet de expressa legislatoris mente. (D. Thomas, Castro, Medina, Sylvester. etc.) Præceptum enim in conscientia obligat, et objectio pœnæ non tollit illius vim obligandi, ut patet in

beneficiariis qui tenentur in conscientia recitare horas canonicas sub pœna non faciendi fructus suos : sic etiam lex taxans pretium tritici, seu medium justitiæ sub comminatione pœnæ, obligat in conscientia. Ubi autem res et legis sensus est moraliter dubius, benignior interpretatio habet locum. Sed non est opus ut lex in actu signato explicet obligationem in conscientia, dum pœnam adjicit · sufficit præceptum. Attamen :

Dico 3 : Possunt dari leges obligantes sub comminatione pœnæ, licet non obligent in conscientia ad actum, propter cujus transgressionem obligant ad pœnam : potest enim legislator obligare in conscientia et sine adjectione pœnæ et cum adjectione pœnæ ; ergo potest etiam obligare tantum ad pœnam sine obligatione conscientiæ, quia obligatio pendet ab ejus intentione ; et nil ibi est contra rationem legis aut justitiæ. Id patet in multarum religionum regulis quæ veræ sunt leges, et obligant tantum ad pœnam, non ad culpam. Deinde irregularitas et interdictum incurri possunt sine culpa. Et sic interdum expedit fieri ad vitanda animarum pericula. Unde :

Dico 4 : Aliquæ sunt leges pure pœnales et in conscientia non obligantes nisi ad pœnam, quæ ex verbis, materia aliisque circumstantiis discernendæ sunt. Sic censetur pure pœnalis quæ imponit pœnam fugienti ex carcere, scindenti ligna in silva communi, etc. Quando autem censenda sit pure pœnalis, an non, id pendet ex legislatoris intentione, quæ cognoscitur vel per ejus declarationem, vel per traditionem, aut consuetudinem. Ultra hos casus sic cognosci potest : si lex non satis explicet duplicem obligationem, nempe conscientiæ per proprium præceptum, et pœnæ; præsumi potest pure pœnalis ; aut juxta Castrum, dum lex non fertur per verbum imperandi vel prohibendi, sed per verba conditionem tantum significantia, v. gr. : *Si quis inveniatur extrahens triticum ex regno, perdat illud, vel duplum : Qui deprehensus fuerit venando in tali loco, solvat tale quid*, etc., tunc est lex pure pœnalis. Non erit tamen pure pœnalis, si pœna apposita intrinsece supponat culpam : v. gr. *Si quis hoc fecerit, sit excommunicatus : Si quis hoc dixerit, sit anathema.* Idemque censeo quando pœna est gravissima, etiam corporalis, v. gr. mortis, mutilationis, aut alia æquivalens ; esset enim intolerabilis, si propter rem quæ culpa caret pœnam talem imponeret. Denique si nec verba nec pœnæ gravitas satis indicent obligationem conscientiæ, spectandum est an legis materia sit moralis, id est pertinens directe ad reipublicæ pacem aut incommoda, seu ad bonos ejus mores formandos et vitia cohibenda necessaria ; tunc enim potest præsumi legem esse positam cum intentione obligandi in conscientia. Si autem materia sit politica, levis, nec ad bonos mores necessaria, ac forma præcipiendi sit tantum conditionale nec pœna sit multum gravis, signum sufficiens est talem legem non obligare in conscientia.

Solvuntur objectiones. 1° Lex pure pœnalis, ut sit vera lex, sufficit eam inducere in conscientia obligationem solvendi aut sustinendi pœnam impositam. 2° Nec est lex injusta, quia licet inferat pœnam sine culpa morali, non tamen sine civili seu politica, nec sine causa : et hinc potest imponi major vel minor pœna.

CAPUT V.

An lex pœnalis possit obligare in conscientia ad pœnam exsequendam ante judicis sententiam.

Circa hoc varii varie sentiunt : 1° Aliqui dicunt legem humanam posse obligare in conscientia transgressorem ad exsequendam quantum libet gravem pœnam ante sententiam judicis, excepta sola pœna includente intrinsecam malitiam, v. gr. se ipsum occidere aut mutilare. At contra : Sunt aliæ pœnæ acerbæ, non includentes intrinsecam malitiam, quarum exsecutio per se ipsum ante judicis sententiam videtur repugnare naturæ humanæ et usui, v. gr. spoliare se propriis bonis ob confiscationem. 2° Alii simpliciter negant legem humanam posse obligare in conscientia transgressorem ad exsecutionem pœnæ, ante sententiam ; at patet contrarium in excommunicatione ipso facto imposita. Ideo Soto idem sentiens excipit solas censuras. At contra multæ aliæ sunt pœnæ quæ per ipsam legem imponuntur exsequendæ ante judicis sententiam, v. gr. irregularitas pœnalis, amissio beneficii parochialis, dum quis intra annum non suscipit sacrum ordinem ; et amissio episcopatus, dum quis intra sex menses non consecratur ; dilapidatio bonorum fisco addictorum in fisci damnum, privatio fructuum beneficii, irritatio contractuum, v. gr. matrimonii inhabilitates, etc. 3° Alii dicunt legem humanam posse obligare in conscientia ad subeundam ante judicis sententiam, pœnam quæ in sola passione consistit, non vero eam, quæ hominis actionem requirit : ita Cajetanus, etc. At contra : Damnatus ad fame pereundum, non potest obligari ad non comedendum, aut non fugiendum e carcere ; nec lex humana potest obligare ad aliquid nimis acerbum aut inhumanum ; potest tamen obligare sontem ad actionem moderatæ pœnæ. Quare

Dico legem humanam posse obligare in conscientia ad pœnam tam activam quam passivam ante sententiam, si aliunde servetur æquitas ; huncque obligationis modum habere locum in pœnis moderatis, non in quibusvis gravissimis, maxime quando requirit sontis exsecutionem ; et facilius posse imponi in pœnis privativis, maxime in censuris et irregularitatibus, quam in iis quæ sontis actionem requirunt.

CAPUT VI.

Quandonam leges pœnales non obligant in conscientia ad pœnam ante judicis sententiam

Circa hoc variæ afferuntur regulæ.

1. Quando lex utitur tantum verbis simplicibus

comminantibus pœnam, v. gr. *sub pœna quadruplici*, *sub pœna inhabilitationis*, etc., communiter non obligat in conscientia ad talem pœnam subeundam, cujuscunque generis illa sit. Excipe 1° quando pœna est conventionalis, quæ in contractibus apponi solet, quia ista pœna ex vi pacti debetur in conscientia ante judicis sententiam, et antequam petatur coram judice; contra Navarrum et Vasquez. Attamen quoad obligationem solvendi hanc pœnam, judicandum est juxta contrahentium intentionem et verba: si enim contineant promissionem, omnino obligatio in conscientia habetur solvendi eam, ante sententiam judicis; nisi constet de consuetudine contraria. 2° Quando testator dicit, *sub tali pœna*, si quis non implet testatoris voluntatem, tenetur in conscientia ante sententiam solvere pœnam impositam; est enim conditio *sine qua non*.

2. Quando lex fertur simpliciter per verbum futuri temporis tantum, v. gr. *deponetur, irritetur*, etc., non obligat in conscientia ante sententiam. Ita communiter, quia verbum futuri temporis virtualiter includit negationem sententiæ. Nec etiam obligat, quamvis verbum de futuro geminetur, v. gr. *cessetur et irritetur*, aut pœna per verbum de futuro imponatur a duabus legibus priore et posteriore; contra Tiraquellum, etc. Sed excipe, quando talis est pœna, ut nisi ipso facto incurratur, illusoria reddatur lex: lex enim non debet esse vana, v. gr. dum lex prohibet sub pœna infamiæ usuram, dum prohibet aliquid sub pœna irregularitatis, vel dicendo *irregularis fiet*, dum irritat vinculum indissolubile dicendo, v. gr. *Si quis tale matrimonium inierit, irritetur, aut sit nullum:* tunc pœna ipso facto incurritur.

3. Quando lex loquitur per modum imperandi, anceps est locutio, ideoque spectanda materia circa quam imperium versatur: si enim fuerit actio hominis, v. gr. *expellatur, privetur*, solvat centum, etc., tunc continebit sententiam ferendam, nec statim obligabit in conscientia, nisi forte pœna sit fori interni per modum præcepti, non consilii: v. gr. *jejunet*. Si vero fuerit effectus, quem legislator per suam legem potest operari, v. gr. dum dicit, *amittat, privetur, incurrat, fiat*, etc., tunc non potest dari regula generalis. Si enim ista verba in vi futuri temporis accipiantur, tunc servanda est. Secunda regula data: v. gr. *excommunicetur*, sine controversia intelligitur de sententia ferenda; item *annulletur, irritetur, spolietur*, etc. Major vero dubitatio est de verbo *fiat;* dum enim dicitur: *Fiat nullus, fiat excommunicatus, fiat inhabilis*, etc., videtur intelligi de sententia lata ipso facto; nisi aliud appareat, etc.

4. Quando lex fert pœnam per verbum præsentis indicativi modi, v. gr. *excommunicamus, privamus, inhabilitamus*, etc. (non vero dum dicit, *mandamus restituere, solvere*, etc.), tunc continet sententiam latam. Alias contineret mendacium.

5. Si participium fuerit futurum, v. gr. *excommunicandus*, etc., indicat ferendam sententiam; participium autem de præsenti cum verbo substantivo *est* vel *sit*, v. gr. *excommunicatus sit, privatus est*, etc., indicat latam sententiam, alioqui non esset vera locutio.

CAPUT VII.

Quandonam leges pœnales latæ sententiæ obligent in conscientia ad pœnam quæ in actione consistit, exsequendam ante judicis sententiam.

Nota: Præter illa quæ jam diximus, indicatur lex aut canon esse latæ sententiæ, dum dicit: *Ipso facto, ipso jure, ex nunc, ex tunc, ante omnem monitionem, non faciat fructus suos*, etc.

Dico: Ut lex sit latæ sententiæ statim obligans in conscientia exsequi pœnam per ipsammet sontis actionem, debet continere verba tam clara, ut vitari non possit sine horum corruptione aut magna contentione, supponendo, quod nil crudelitatis aut apertæ injustitiæ includat, nec sit per consuetudinem derogata: v. gr. flagellatio propria ac secreta, jejunium, taxa pecuniaria, restitutio fructuum beneficii imposita non recitantibus horas canonicas, etc. Si lex latæ sententiæ clara sit, statim obligat reum in conscientia ad hujusmodi pœnæ exsecutionem; idque extenditur etiam ad pœnam proxime privantem hominem aliqua actione, ex cujus privatione sequitur corporis afflictatio, v. gr. abstinentia.

CAPUT VIII.

Quandonam lex, quæ pœnam privativam imponit, ipso facto obligat in conscientia ad ejus exsecutionem ante sententiam.

Dico 1: Omissis censuris et irregularitate, quando lex imponit pœnam dicendo ipso jure, eo ipso, et similia circa privationes et inhabilitates, habet vim obligandi in conscientia ad eam ante sententiam.

Dico 2: Quando lex fert ipso facto pœnam privationis rei propriæ et jam obtentæ, quæ non potest exsecutioni mandari sine sontis actione, v. gr. privationis bonorum temporalium, juris patronatus, etc., quamvis effectum aliquem pœnalem per se operetur, nempe sententiam condemnatoriam valituram post juridicam delicti declarationem, probabilius tamen non inducit statim absolutam privationem, nec ad illam obligat sontem in conscientia sua actione exsequendam ante declaratoriam delicti sententiam, nisi ex aliis legis verbis aut materia, aut consuetudine aliud colligatur; contra Tiraquellum, Navarrum, etc.; alias esset lex rigorosior et fere inhumana. Et ipsum jus cap. *Cum secundum leges*, circa bonorum confiscationem, quæ propter hæresim imponitur, requirit ad actualem eorum privationem, sententiam criminis declaratoriam. Attamen:

Dico 3: Quando lex pœnalis imponens privationem ipso facto, continet verba, quæ satis explicant actualem ipso facto privationem a legislatore intendi, aut quando lex futura esset inutilis et inefficax, nisi hanc obligationem induceret, tunc absolutam

et actualem inducit bonorum privationem, et obligat sontem in conscientia ad exsequendam per se seu sua actione impositam pœnam, etiam ante sententiam declaratoriam : qualis est obligatio beneficiarii recipientis beneficium parochiale ad suscipiendum ordinem sacerdotalem intra annum, et episcopi confirmati ad recipiendam intra sex menses consecrationem ; alioquin ipso facto privantur suis beneficiis. Idem dic de iis qui suorum beneficiorum bona alienant. De aliis vero, v. gr. de beneficiariis sicariorum, de committentibus Simoniam confidentialem, de examinatoribus beneficiorum in horum examine Simoniacis, de cardinalibus in electione papæ Simoniacis, controvertitur an tantum post sententiam declaratoriam priventur suis beneficiis, et eorum fructibus. Vide ibi varia.

CAPUT IX.

Quando lex imponit ipso facto pœnam privativam, non requirentem sontis actionem, quænam obligatio in conscientia oriatur ad ejus executionem.

Dico : Quoties lex pœnalis dicens *ipso facto*, vel quid simile, imponit inhabilitatem : sive *passivam*, quæ tollit passivam bonorum capacitatem, et reddit aliquem ineligibilem : sive *activam*, quæ privat voce activa et reddit aliquem inhabilem ad ferendum suffragium, ad eligendum, etc., quamvis non addat, *absque alia declaratione*, vel aliud æquivalens, statim inducit illam inhabilitatem ante omnem etiam declaratoriam criminis sententiam. (Cajetanus, Sylvester, Navarrus, contra Sotum et Ledesmam) Alioquin esset inutilis talis lex quoad particulam *ipso facto* imposita. De scholari autem interrogato a superiore, an hoc vel illud fecerit contra statuta inhabilitantia, utrum teneatur veritatem dicere, et (si occulte fecerit, nec laboret infamia, nec habeatur semiplena probatio) an possit negare se fecisse sine perjurio, respondent Sotus et Ledesma non teneri veritatem dicere, quando nec infamia præcessit nec semiplena probatio, quia non interrogatur juridice : supponunt enim eum non incurrisse inhabilitatem ipso facto, sed spectato statutorum ac legum tenore sentio scholares offerentes se, ad ferenda suffragia coram Academiæ rectore, teneri veritatem fateri sive præcedat infamia, sive non.

CAPUT X.

An lex pœnalis obliget reum ad pœnæ exsecutionem, saltem post judicis sententiam.

Dico 1 : Lex etiam post latam sententiam non obligat per se et immediate reum ad ipsam passionem, sed ad solam pœnæ passionem sustinendam sine resistentia positiva (potest tamen eam impedire, v. gr. fugiendo e carcere), vel ad ea sustinenda quæ secum affert privatio pœnalis semel illata, v. gr. in excommunicatione.

Dico 2 : Lex post judicis sententiam obligare potest reum ad exsequendam per se pœnam impositam, si actio qua reus debeat eam exsequi, non includat intrinsecam malitiam ; vel si pœna sic executioni mandata non reddatur injusta et nimis acerba. Unde : 1° Reus damnatus ad mortem, mutilationem, publicam et acerbam flagellationem, regulariter non tenetur in conscientia ad propriam earum exsecutionem, sed hanc debet judex exsequi per suos ministros, quia hoc esset nimis violentum : potest tamen, imo et jussus debet ascendere scalas, extendere manum, aptare collum morti recipiendæ, etc., quia istæ actiones de se sunt indifferentes, nec intrinsece mortem afferentes, possuntque a judice præcipi. 2° Reus damnatus per judicis sententiam ad leviores pœnas corporales, v. gr. ad exsilium, detentionem in carcere, qui non nimis sit acerbus, flagellationem honestam et moderatam, eo ipso tenetur illas exsequi seu servare. 3° Damnatus ad pœnam pecuniariam, tenetur eam solvere juxta sententiæ verba, id est vel antequam postuletur, vel postquam postulata fuerit.

CAPUT XI

An lex pœnalis obliget judicem ad imponendam pœnam in ea præscriptam.

Dico : Generaliter loquendo, lex obligat judicem, ut juxta eam judicet ac puniat reum, sufficienter de crimine convictum ; tenetur enim æquitatem servare in imponenda pœna ex lege resultantem. Unde nec augere pœnam, nisi delictum habeat extraordinarias circumstantias ; nec minuere potest, non tantum pecuniariam in damnum tertii, sed nec vindicativam in damnum communitatis et justitiæ legalis. Quoad vero supremum principem aut regem, licet non possit in conscientia pro suo mero libitu et sine ulla prorsus causa relinquere delicta impunita, aut iis indulgere, facilius tamen id potest facere quam judex inferior : quia hic id solum potest, vel in casibus jure expressis, v. gr. ob senectutem, pueritiam, paupertatem, vel in casibus consuetudine receptis, vel per modum epiikiæ, dum non est facilis ad superiorem recursus; at vero princeps habet supremam potestatem et ad interpretandam legem, et ad dispensandum in lege ob causam rationabilem, v. gr. in gratiam alterius principis id petentis, ob obsequia præterita, vel futura personæ reæ, ad ostendendam suam benignitatem erga subditos, etc. Nota : Si leges ipso facto imponant diversas pœnas, omnes incurruntur per idem delictum vel ante vel post declarationem juxta legis verba.

CAPUT XII.

An ignorantia excuset a pœna legis.

Dico 1 : Omnis ignorantia, quæ excusat factum a peccato, excusat etiam a debito pœnæ in utroque foro per se, nisi aliud in lege exprimatur, licet ignorantia sit juris sive humani, sive divini, modo sit invincibilis. Pœna legis pure pœnalis, quæ interdum sine culpa incurritur, non est proprie pœna, vel est pœna quæ solam culpam civilem requirit ; idem dic de irregularitate, et inhabilitate, quæ non ob culpam, sed ob facti indecentiam imponitur. Deinde propter culpam alienam potest per accidens redundare pœna in innocentem, non ut pœna, sed

ut incommodum propter bonum commune, v. gr. in Simonia.

Dico 2 : Quando ignorantia non excusat a culpa gravi, ob quam legis pœna lata est, non excusat a pœna simpliciter, nisi lex requirat scientiam aut dolum; unde regulariter ignorantia solius pœnæ non excusat a reatu pœnæ, v. gr. furem a patibulo, qui ignorabat istam furti pœnam, excipe pœnam censuræ, maxime excommunicationis, cujus ignorantia probabilius excusat ab illius incursione. Quare ignorantia crassa exsistente, illatum alicui damnum omnino et integre resarciendum est; quoad pœnam vindicativam, licet non possit minui ea quæ per legem jam posita est, potest tamen minui ea quæ per judicem imponenda est. Dixi *a culpa gravi, ob quam legis pœna lata est :* quia qui peccat cum muliere invincibiliter ignorans esse nuptam, quamvis non excusetur a culpa mortali, excusatur tamen a pœna adulterii, uti et qui occidit hominem nesciens esse clericum, excusatur a pœna canonis. Si autem lex addat hæc verba : *scienter, qui præsumpserit, temere fecerit*, etc., tunc ignorantia vincibilis, etiam crassa excusat a pœna, ut jam dixi de occisione ejus, qui ignorabatur esse clericus : lex enim moderans sic pœnam, non vult eam incurri, si assignata circumstantia non comitetur peccatum.

Dico 3 : Ignorantia quæ excusat a culpa mortali, quamvis non excuset a veniali, excusat a gravi legis pœna : ita Soto, Medina. Non enim leges humanæ solent imponere pœnam gravem, nisi ob culpam mortalem.

CAPUT XIII.

An leges quæ tributa imponunt sint mere pœnales.

Nota : Non agi hic de tributis realibus, quæ pro rebus immobilibus earumque fructibus quotannis solvuntur, v. gr. decimæ, pensiones annuæ, feuda, etc., sed de iis quæ solent statui sub conditione pœnali. Et quoad hæc :

Dico : Leges tributorum 1° ex genere suo et ex vi suæ materiæ per se non sunt pœnales; princeps enim potest imponere tributum sine pœnæ adjectione, uti multæ aliæ leges imponunt graviora onera : licet etiam imponere possit ad puniendam culpam præteritam. Atque ita leges tributorum ex se sunt morales obligantes in conscientia. 2° Neque etiam sunt mere pœnales solum ex eo quod in illis pœna adjiciatur, adjectio enim pœnæ non tollit obligationem, quam eadem lex præcise lata ut moralis est, sine pœna induceret : nam ut moralis est, sine pœna adjecta, induxit obligationem in conscientia. Ergo etiam cum pœna adjecta obligat per se ad solvendum tributum aut restituendum absque ulla condemnatione seu sententia. 3° Si ex verbis et forma legis constet legislatorem non velle absolute tributum imponere, sed tantum conditionate seu sub disjunctione vel illud solvendi vel pœnam sustinendi, si deprehendetur et judicabitur non solvisse, tunc lex non obligat in conscientia determinate ad tributi solutionem, sed tantum per modum pœnæ, sive ad solutionem tributi una cum pœna, quando exigetur. Ordinarie tamen leges tributorum pœnam adjicientes, non intelliguntur juxta hunc ultimum numerum, sed juxta secundum; nec videntur similes illis, quæ sub pœna prohibent venari, ligna cædere, aliquid e regno extrahere, et ejusmodi levioris momenti prohibitiones, ad quas sufficit coactio illa vel compensatio quasi contingens per pœnam; quia tributorum impositio ac solutio est per legem intenta tanquam per se debita et necessaria reipublicæ et principi.

CAPP. XIV, XV.

De potestate ac causa finali necessaria ad imponendum justum tributum.

Dico 1 : Solus princeps supremus in suo ordine potest tributum imponere; papa autem præter illud quod in terris sibi temporaliter subjectis potest imponere, dum aliqua magna spiritualis Ecclesiæ necessitas occurrit, v. gr. eam tuendi contra infideles, potest etiam aliud imponere super Ecclesiæ bona, v. gr. decimas, reservando sibi aliquam earum partem. Deinde quamvis antiqua consuetudo, de cujus initio non exstat memoria, valeat ad juste exigendum tributa quæ ab illo tempore antiquo et immemorabili sunt introducta, ignorando a quo sint imposita, tamen immemorialis consuetudo probabilius non valet ad imponenda nova tributa; quia nulla potestas per consuetudinem seu per præscriptionem, potest acquiri, nisi ex vi alicujus legis civilis aut canonicæ. Sed nulla invenitur talis lex, quæ det auctoritatem ex consuetudine immemoriali præscribendi potestatem imponendi tributa; ergo, etc. Juxta autem juristas, qui communiter dicunt hanc supremam potestatem imponendi tributa posse a principe inferiore contra suum superiorem per præscriptionem acquiri, tunc aliter est respondendum.

Dico 2 : Finalis causa imponendi tributa est bonum commune, sive immediate spectet sumptus communitatis, sive principis quatenus tale munus gerentis. Utque sit justum, ejus quantitas non debet causæ indigentiam excedere, adeoque nec diutius durare quam causa, nisi alia æquivalens priori succedat. An autem ratione antiquæ consuetudinis possit juste exigi tributum, cujus causa cessavit, videtur sic respondendum : Si prima causa cessante, alia et alia semper successerit, atque ita bona fide tributum continuatum fuerit, posset post tempus præscriptum censeri legitima præscriptio, et tributum continuari; secus autem ante tempus præscriptionis consummatum, si nec prima causa subsistat, nec alia justa succedens exsistat.

CAPP. XVI, XVII.

De materia et forma in his tributorum legibus ferendis; et an populorum consensus requiratur.

Dico 1 : Quoad materiam legis, non est injustum tributum quod imponitur pro rebus quæ ad proprium usum feruntur, venduntur, emuntur, suppositis aliis justi tributi conditionibus : Gabriel, Sylvester, Navarrus, Molina, etc.; contra Cajetanum,

Hostiensem, etc., dicentes vectigalia, pro rebus ad proprium usum deportatis, injusta esse, solumque imponi posse pro rebus, quæ negotiationis causa deferuntur, sicut statutum est in l. *Universi*, et l. *Omnium*, c. *De vectig.*, et in 5, tit. 7, p. v. Sed leges illæ codicis seu imperiales obligant tantum in terris imperii, si non sint ibi per contrariam consuetudinem abrogatæ; ac proinde tale tributum nil injustitiæ, et nihil legibus contrarium importat. Quoad vero tributi formam, quæ est proportio in distribuenda oneris quantitate juxta uniuscujusque vires, ita ut plus exigatur a divite quam a paupere, cæteris paribus hæc moraliter accipienda est, diligentiam adhibendo ut non nimium pauperes graventur ac vexentur; aliqua enim improportio est inevitabilis. Hæc tributa si sint generalia, non tantum ab incolis, sed etiam ab advenis exigi juste possunt, uti mercium tributa.

Dico 2 : Non requiritur ex vi alicujus juris, consensus regni, ad imponendum novum tributum, neque in ipsa Hispania ex antiquo ejus jure : lex enim illa aut consuetudo, qua nunc rex in Hispania non potest novum tributum imponere, nisi prius convocato regno per procuratores, illisque consentientibus et tributum acceptantibus, fuit specialis institutio ex regum benignitate, non ex justitiæ necessitate paucis ab hinc sæculis concessa.

CAPUT XVIII.

An leges tributorum in conscientia obligent ad eorum solutionem, si non petantur.

Circa hoc varii varie respondent, et singuli suum responsum limitant. Quare :

Dico 1 : Leges justæ imponentes simpliciter tributa, quamvis non declarent quomodo solvenda sint, ex natura sua obligant ad solvendum tributum etiam non petitum, dum de legis justitia constat morali modo. (Cajetanus, Sylvester, Soto, etc.) Nec in hoc est differentia inter tributa antiqua et nova, dum utraque sunt justa. Si autem constat leges esse injustas, non obligant ad solvenda tributa non solum antequam petantur, sed etiam cum petuntur; imo legislatores et exactores incurrunt censuram bullæ cœnæ, et tenentur restituere sic accepta. Ideo ii, a quibus talia tributa exiguntur, possunt ad ea non solvenda se occulere aut etiam resistere, quantum sine gravi rixa et scandalo fieri potest; item possunt veritatem non revelare, utpote injuste interrogati, sine mendacio tamen, et uti compensatione occulta vel ex bonis principis, non solvendo alia justa tributa, vel ministri injusti exactoris, si coacti fuerint illa injusta solvere. Si vero legis injustitia sita sit tantum in excessu, vel potestatis, v. gr. volendo obligare clericos ad solvendum non aliter ac laicos, vel quantitatis, v. gr. imponendo gravius onus quam causa exigit : tunc solus excessus non obligabit, poteritque sine peccato subtrahi vel compensari, solvendo tantum quod justum est. Idem dic, si injustitia sit in distributione proportionali; tunc enim qui plus justo gravatur, potest minuere tributum in ea parte in qua gravatur injuste.

Dico 2 : Quando tributum est novum, et dubitatur an princeps habeat potestatem imponendi tributum, tunc subditi non obligantur illa lege ad solvendum tributum, quia in dubiis melior est conditio possidentis; tunc enim possident sua bona et suam libertatem, nec sunt certi in hac parte de subjectione debita principi. Si vero constet principem habere potestatem imponendi generatim tributa, licet non constet in hoc tributo particulari servari omnes conditiones ad ejus justitiam requisitas, tunc lex obligat subditos ad tributi solutionem, secus, si constet de injustitia ob aliquem defectum, et juxta Navarrum et alios, si habeatur tantum de ea judicium practice probabile. Sed quoad hoc, rationes probabiles debent esse valde urgentes contra tributi justitiam, aut adjutæ rumore publico, judicio sapientum, etc. Præsumptio tamen stat pro facultate principis et justitia tributi nisi oppositum efficaciter probetur.

Dico 3 : Per se loquendo quando lex tributi obligat in conscientia, etiam obligat ad illius solutionem antequam petatur; et contra, quando subditus juste excusatur ab illo solvendo, tunc potest se occultare, ne petatur, vel non fateri veritatem, si petatur : si autem mentiatur, peccabit; sed non contra tributi justitiam. Porro potest accidere, ut lex quamvis simpliciter tributi solutionem imperet, non obliget tamen nisi dum petetur, vel ob consuetudinem vel ob nimiam oneris gravitatem; et tunc obligat in conscientia ad solvendum sine resistentia, vel etiam ad veritatem prodendam, si quis de illa interrogetur a tributi exactore. Denique quoad praxim, oportet conferre facultatem et conditionem personæ cum tributi aut tributorum onere, et expendere an excedat ejus facultatem et lucra aut redditus quibus eget ad moderatam suam aut suæ familiæ sustentationem, et hinc poterit formari judicium circa excusationem aut obligationem solvendi tributa integre vel ex parte, et sub conditione si petantur, vel sine illa, sequendo maxime viri docti et prudentis consilium. Neque huic prudenti judicio obstabit quod tributa solvantur publicano qui ea conduxit seu emit : non enim subditorum debitum augetur ob publicani cum rege contractum, et publicanus loco regis subrogatur; adeoque eodem modo, quo regi debebantur, ad illum transeunt, nempe cum iisdem limitationibus ac moderationibus.

CAPP. XIX, XX.

De legibus contractum irritantibus.

Dico 1 : Non est quid intrinsecum legi irritanti ut sit pœnalis : modo enim est, modo non est pœnalis. Unde : 1° Lex dans formam actui, et factum sine tali forma irritans, v. gr. testamentum factum sine tot testibus, non est pœnalis, sed directiva. 2° Item irritans actum intuitu boni communis aut privatarum personarum, v. gr. matrimonium inter consanguineos, matrimonium clandestinum, religio-

sam junioris professionem, non est pœnalis; hæc enim irritatio non fit in pœnam, sed ob honestatem et utilitatem.

3° Lex irritans actum in odium alterius culpæ, v. gr. matrimonium ob uxoricidium aut adulterium cum promissione matrimonii futuri, electionem religiosi ad prælationem, cui ipse sine superioris licentia consentit, in pœnam præsumptionis, etc., tunc est pœnalis; aliud est dum actus irritus, v. gr. matrimonium clandestinum, consecutive aliqua pœna punitur: tunc enim lex est tantum pœnalis quoad istam novæ pœnæ impositionem. Denique non repugnat per eamdem legem statui actus irritationem, et per se ob bonum commune et simul in pœnam, ut patet in variis impedimentis matrimonium irritantibus.

Dico 2 : Lex dans formam actui, v. gr. matrimonio, testamento, etc., licet non obliget ad actus exercitium, tamen ex se potest obligare in conscientia ad servandam præscriptam formam in tali actu, si fiat; et ita revera obligat quando vel materia legis id ex natura sua postulat, v. gr. matrimonii seu sacramenti irritus contractus, pronuntiatio sententiæ irritæ, etc., vel id in ipsa lege satis exprimitur, v. gr. religiosa professio ante expletum decimum sextum ætatis annum; alias non obligat, v. gr. solemnitas præscripta testamenti. Sic etiam lex directe prohibens et irritans actum, v. gr. matrimonium cum adultera machinatrice, obligat in conscientia ad vitandum talem actum. Interdum tamen quamvis lex absolute irritet actum si fiat, v. gr. renuntiationem hæreditatis paternæ, quam filia nubens facit, non ligat in conscientia, nec prohibet fieri actum, utpote pure irritans; ista ergo filia renuntiando hæreditati non peccat, quia potest cedere juri suo.

Dico 3 : Quando lex non irritat actum ipso facto, sed ejus irritationem tantum præcipit, tunc ad irritationem non obligat, nisi forte judicem; sed si sit lex irritans ipso facto, et ex ea sequatur effectus irritus, v. gr. matrimonium irritum, acquisitio fundi irrita, etc., tunc obligat in conscientia ad omnia quæ ex illa irritatione intrinsece profluunt: v. gr. ut transgressor non utatur tali matrimonio, talis fundi fructibus, etc.

CAPP. XXI, XXII.

Quomodo possit actus vetiti irritatio impediri.

Dico 1 : Quando lex irritat actum dependenter a sententia judicis, licet actus a principio sit irritabilis seu invalidandus ratione legis, v. gr. contractus validus et justus sed rescindendus, tamen ejus irritatio variis modis impediri potest; et quandiu actus non irritatur, validus permanet, sive juste sive injuste irritatio impediatur : 1° Si actus sit occultus et justus, potest sine injustitia impediri irritatio, nil dicendo. 2° Si sit publicus, potest utraque pars consentiendo, nolle actus rescissionem, vel per legitimam præscriptionem impediri irritatio; et si ad judicem actus deferatur, quandiu judex eum non irritat sive juste sive injuste, semper remanet validus cum suis effectibus. Si autem ipsa pars, quæ rem alterius habet per contractum rescindendum, impediat injuste irritationem, v. gr. dolo, vi, metu, etc., probabilius videtur illa teneri in conscientia ad eum rescindendum altero volente, contra Vasquez et Navarrum; non enim illa irritatio censetur pœna, uti hi volunt, quia actor petit quod sibi debitum est, sive suum jus.

Dico 2 : Quando irritatio in pœnam tantum imposita est, per ignorantiam aut similem causam, quæ a culpa excusat, impeditur, v. gr. qui ex oblivione naturali sine culpa omittit officium divinum, facit fructus suos. Secus, in Simoniaca beneficii collatione quæ excipitur, et in qua semper aliqua invenitur culpa vel collatoris, vel alterius. Qui autem scit prohibitionem, licet ignoret pœnam seu irritationem, tunc transgrediendo legem, incurrit pœnam; v. gr. beneficiatus culpabiliter omittens officium divinum, incurrit pœnam non faciendi fructus suos, licet hanc ignorarit : sic etiam incurritur irregularitas pœnalis.

Dico 3 : Quando lex dans formam substantialem actui irritat eum qui sine tali forma fit, factus sine ea, est invalidus; et dum absolute prohibet et irritat actum, tunc seclusa principis dispensatione formali vel præsumpta, non potest ista irritatio impediri per causam inferiorem; vel ob particularem occasionem, v. gr. ignorantiam, metum, sui particularis juris cessionem, bonum enim commune istis prævalet, ob quod fit talis prohibitio et irritatio : ut patet in irritatione et prohibitione matrimonii clandestini. Aliter tamen dicendum esset, si esset lex tantum pure irritans, et non absolute actum prohibens.

CAPP. XXIII, XXIV.

An lex irritans possit privari suo effectu vel per epiikiam vel per carentiam rei præsumptæ.

Dico 1 : In legibus irritantibus quæ vel formam substantialem humanis actibus præscribunt, vel absolute prohibent actus quos irritant, videtur probabilius non esse admittenda, quoad actus irritationem, exceptio per epiikiam, moraliter loquendo; quia ista lex irritans inhabilitat personam vel simpliciter, vel ad contrahendum nisi sub tali forma : epiikia autem non potest restituere inhabilitatem. Molina sentit hunc legis rigorem interdum posse temperari, si tantum aliqua parva formæ præscriptæ pars omittatur.

Dico 2 : Actus facti contra leges præscribentes substantialem solemnitatem tanquam simpliciter necessariam ad eorum validitatem, probabilius sunt nulli si careant tali solemnitate, quamvis facti cum vero consensu et sine ullo contra legem naturalem defectu : quia istæ leges non fundantur in præsumptione facti particularis, in quo aliquis, v. gr. vel minor ætate præscripta, vel metui expositus, habere potuisset verum consensum ad profitendum, aut ad contrahendum, sed in scientia certa ordinarii periculi, ob quod leges irritant actum sine præscripta solemnitate factum. Si autem generaliter cessarent

pericula et rationes timendi fraudes in tota communitate, tunc cessaret lex absolute, utpote quæ esset inutilis et irrationabilis.

CAPP. XXV, XXVI, XXVII.

An lex simpliciter actum prohibens eo ipso illum faciat irritum seu nullum, et quando.

Dico 1 : Lex pure prohibens actum ex sola rei natura non illum irritat, nisi alio modo talis effectus sufficienter declaretur, quia prohibere et irritare sunt effectus valde diversi ; ergo ut per legem habeantur, debent per ejus verba sufficienter explicari. Sed per verbum *prohibere* non explicatur effectus irritandi : *prohibere* enim est, ut non fiat actus ; *irritare*, est facere irritum consensum, aut personam inhabilem ; ergo, etc. Et isti duo effectus sunt a se invicem separabiles, ut patet in his exemplis : lex prohibet fieri matrimonium certis diebus, factum non irritat ; idemque dic de aliis quinque matrimonii impedimentis non dirimentibus. Item lex prohibet ludum alearum, nec ideo eum irritat ; ante concilium Tridentinum matrimonium clandestinum erat prohibitum, non tamen nullum. Idcirco in jure dicitur : *Multa fieri prohibentur, quæ tamen facta tenent* (cap. *Ad apostolicam*, De regul.). Denique in odiosis adeoque in irritationibus verba sunt restringenda quoad fieri potest, intra eorum proprietates.

Dico 2 : Quando modus irritandi est pœnalis, et dicitur tantum *ipso facto, vel non valeat, careat robore*, etc., fit quidem ipso facto irritatio, sed non obligat ante judicis sententiam ; et ita non annullat actum quoad effectum suum donec retrotrahatur. Ut autem obliget ante judicis sententiam, debent esse verba magis expressiva : v. gr. *non faciat suum, teneatur statim restituere*, etc. Quando modus irritandi ipso facto non est pœnalis, sed ad bonum commune, tunc ante omnem sententiam valet et obligat irritatio.

Dico 3 : Lex pure prohibens nunquam irritat actum, nisi ex eo constet non solum prohibere actum, sed etiam irritum facere ; id est, impedire effectum seu obligationem, quæ per talem actum induci poterat ; vel nisi aliquo modo constituat aut supponat substantialem actus formam et ob ejus defectum prohibeat actum. Unde ubi constiterit legem positivam prohibere non tantum actum, sed etiam obligationem ex illo resultantem ; tunc habet vim actus irritandi ; v. gr. lex prohibendi promissionem, revocandi testamentum suum : sed hoc debet certo sciri vel ex verbis legis, vel ex eo quod lex prohibens, potius effectum seu obligationem, quam actum respiciat. Deinde quamvis actus prohibitus sit injustus, non continuo est irritus seu nullus : v. gr. injusta venditio rei contra legis prohibitionem taxandi pretium, non est irrita aut nulla, quamvis sit obligatio restituendi pretii excessum ; sic matrimonium initum cum una muliere contra sponsionem alteri factam, est validum, licet injustum et prohibitum, etc.

CAPP. XXVIII, XXIX, XXX.

An actus factus contra legem pure prohibentem, sit ex vi juris civilis communis, aut canonici, aut alterius legis, irritus et invalidus ipso facto seu ipso jure.

Dico 1 : Lex civilis prohibens actum simpliciter et quoad ejus substantiam, licet pure prohibeat, nec aliam clausulam irritantem addat, ex vi juris communis civilis seu imperatorii, illum irritat seu facit irritum. Habetur manifeste in 1 : *Non dubium*. Mendoza hanc legem conatur limitare, at frustra. Verum quamvis ex vi illius legis actus sit irritus ipso jure, tamen talis irritatio non obligat in conscientia nec sortitur effectum, donec per judicem declaretur ; est enim pœnalis, et pœna etiam ipso facto imposita, non incurritur ante sententiam. Itaque talis actus dicitur esse nullus seu irritus ipso facto, quia eo ipso quod fit contra legem prohibentem, subjacet retractationi ac nullitati ab illo temporis momento in quo fit : ita ut quamvis multo post tempore feratur sententia contra ejus validitatem, tamen ipsa sententia retrotrahatur ad id tempus in quo actus factus est, adeoque revocet et annullet omnes ejus effectus, auferatque omnes utilitates quas contrahens toto eo tempore ex illo percepit, et quas posset in conscientia retinere, si nihil in judicio humano seu foro externo contra talem actum ageretur. Sic enim videtur explicanda lex prædicta : sed hæc intellige de locis in quibus lex viget. Si enim ibi per consuetudinem abrogata sit, nullum habet effectum ; item de lege prohibente simpliciter quoad ejus substantiam, non vero quoad ejus circumstantiam tantum, maxime temporis aut loci, quæ valde actui extrinseca est ; uti et de lege pure prohibente, nec adjiciente aliam pœnam : si enim legislator ei pœnam aliam addidit, videtur fuisse illa contentus, etc.

Dico 2 : Lex canonica prohibens actum, non eum irritat ipso facto, nisi ex aliis verbis aut signis constet ; ideoque pontifices et concilia quando volunt aliquem actum irritare, addunt in suis decretis clausulam irritantem, per quam etiam modum et tempus irritationis declarant. Nec legem civilem supra dictam, *Non dubium*, Gregorius papa unquam acceptavit, ut in jure canonico haberet effectum, sed usus est illa, ut alia lex imperialis, quæ prohibet monachos testari, suum effectum haberet.

Dico 3 : In regnis, quæ non sunt imperio subjecta, et ubi non obligat jus civile commune seu imperatorium, leges civiles prohibentes actus simpliciter per se non irritant ipso facto actus qui contra ipsa fiunt. Unde quando volunt irritare, addunt speciales clausulas quibus id declarant.

CAPP. XXXI, XXXII, XXXIII.

An lex dans formam actui, irritet eum qui fit sine tali forma ; quomodo, et quando.

Dico 1 : Omissio formæ accidentalis non tollit substantiam actus, ideoque eum non annullat seu irritat, sed omissio formæ substantialis eum annullat : est enim forma, etiam in moralibus, quæ dat esse rei. Sitne autem substantialis, an tantum ac-

cidentalis forma in lege præscripta, ex sequentibus regulis utcunque dignoscitur.

1. Quando forma per legem præscripta continet æquitatem naturalem, seu necessaria est ad servandam æquitatem, tunc ejus omissio reddit actum invalidum ; secus, non, nisi lex habeat clausulam irritantem. Sed hæc regula non est infallibilis, nec sufficiens ; uti nec sequens, quæ sic est :

2. Quando forma talis est, ut renuntiari seu relinqui non possit, est substantialis ; quod tamen falsum est in matrimonio facto sine publicis denuntiationibus, in cæremoniis missæ, sacramentorum, etc. Quando autem forma renuntiari potest, non est substantialis.

3. Quando lex instituit actum novum cum forma seu solemnitate a se inventa, signum est illam esse substantialem et absolute necessariam ; secus vero, quando forma illa additur actui prius instituto. Sed hæc nec satisfacit : potest enim accidentalis forma seu solemnitas cum substantiali institui, v. gr. mistio aquæ in missa ; et contra, forma substantialis potest addi actui jam instituto, v. gr. in testamentis, electionibus, religiosa professione, etc., et patet in matrimonio clandestino. Neque alia regula huic similis, est infallibilis quæ dicit : *Quando lex formam præscribendo, addit hanc clausulam :* aliter non possit, vel nemo possit, etc., *inducit formam substantialem sine qua actus non valet ;* interdum enim aliquis non potest licite actum facere, et tamen potest valide. Unde quoad hoc spectanda est materia, et circumstantiæ, ut possit ferri judicium de sensu istius clausulæ : *Non potest*, etc.

4. Quando lex dando formam actus, addit hanc clausulam : *Ut actus aliter factus non valeat, sit irritus, inutilis*, vel quid simile, tunc forma est substantialis, et simpliciter necessaria ad actus valorem ; modo hæc solemnitas non supponat actum jam factum. Ita communiter. Hæc autem irritatio ut plurimum incurritur statim ante sententiam ; interdum tamen, quando est pœnalis, tantum post sententiam declaratoriam. Deinde an hæ leges irritantes actum ex defectu formæ obligent in conscientia, an vero tantum in foro externo, vix potest dari regula universalis. Patet, si sint leges divinæ, obligare in conscientia, idemque ordinarie dicendum de canonicis : imo et civiles sæpius sic videntur obligare. Denique an per aliquam parvam partem formæ substantialis omissam irritus fiat actus, controvertitur. Si mutatio formæ, licet parva mutet sensum verborum, tunc semper actum irritat ; secus, non.

Dico 2 : Pro legibus civilibus, post factam promulgationem in curia principis aut regni metropoli, sufficit ordinarium tempus duorum mensium elapsorum, ut lex irritans incipiat habere suum effectum. Quoad autem leges canonicas, multi sentiunt eas habere effectum irritandi, statim ac fit Romæ promulgatio solemnis ; sed hoc ad summum habet locum in legibus pontificiis habentibus particulam, *ex nunc*, aut similem : lex enim irritans canonica, quæ simpliciter fertur sine additione particulæ tempus excludente, non irritat ante tempus ordinarium elapsum in singulis provinciis, ad obligandum sufficiens ac requisitum.

CAPUT XXXIV.

An leges quæ puniunt aliquos actus, etiam comprehendant invalidos.

Nota : Ut generatim huic quæstioni respondeatur, attendenda est primaria legis intentio : si enim lex principaliter intendat punire ipsum actum externum, et pravum agentis animum, sine respectu ad legis effectum ; tunc per actum qui nullus est, incurritur pœna. Si autem principaliter intendat legis effectum, et ob hunc puniat actum externum, tunc effectu non secuto non incurritur pœna per actum qui nullus est, sive invalidus. Quare :

Dico 1 : Quando una eademque lex irritat actum et simul imponit pœnam transgressori, hæc incurritur per actum invalidum, v. gr. per matrimonium clandestinum post Tridentinum. Sic etiam incurritur dum lex punit actum sub nomine includente nullitatem actus ex vi alterius legis aut institutionis, v. gr. irregularitas contra rebaptizantem lata incurritur per actum qui est nullus seu invalidus. Pœna legis punientis secundas nuptias, vivente primo conjuge, incurritur per matrimonium invalidum, uti et punientis sacerdotem aut religiosum qui init matrimonium. Imo in his casibus non potest incurri pœna per actum validum, quia si sit validus, v. gr. baptismus, non incurritur ; sic si quis celebret, falso putans se esse excommunicatum, non fit irregularis.

Dico 2 : Quando lex punit actum qui licet prohibitus, validus tamen tunc erat, v. gr. matrimonium clandestinum ante Tridentinum. Si postea fiat nullus per legem posteriorem, v. gr. Tridentini concilii, tunc prioris legis pœna non incurritur per hunc actum nullum seu invalidum.

Denique quando lex prohibet actum, qui non obstante prohibitione potest fieri valide, v. gr. venditio, et pœnam adjicit, hæc ordinarie non incurritur per actum invalidum, v. gr. per venditionem invalidam : prohibitio enim intendit veram rem, non fictam, seu non eam quæ non exstat.

LIBER VI.

De interpretatione, cessatione, mutatione legis humanæ.

CAPUT I.

De modo recte interpretandi legem humanam quoad legitimum ejus sensum.

Nota : Triplex legis interpretatio assignatur : authentica, usualis, doctrinalis.

Dico 1 : Authentica legis interpretatio, quæ legis auctoritatem habeat, fieri debet vel ab ipsomet legislatore, vel ab ejus successore, vel ab habente superiorem jurisdictionem ; hæcque interpretatio interdum non est nuda declaratio, sed etiam aliqua mutatio vel per additionem, vel per diminutionem. Usualis autem interpretatio, quæ a consuetudine et ab ipso usu desumitur, multum valet ad legis obligationem præscribendam : et interdum potest esse talis, ut sit authentica et pro lege sit habenda.

Dico 2 : Tertia interpretatio dicitur doctrinalis, quia fit per doctrinam ab interpretibus magnæ auctoritatis Quamvis non habeat vim legis, nec per se inducat obligationem, quia non procedit a potestate jurisdictionis, sed a scientia et judicio prudentum : tamen habet magnum auctoritatis pondus, ita ut interdum illa sit necessaria, pro qua tria sunt observanda : 1° Spectanda est verborum legis proprietas ac propria significatio, quæ interdum est duplex, alia naturalis, alia civilis, v. gr. mors pro morte naturali et civili, seu pro homine facto religioso. 2° Intentio legislatoris ; verba enim legis nude spectata possunt esse ambigua, et tunc ex materia et circumstantiis potest prudenter colligi, ex quanam legislatoris intentione processerint, et juxta hanc lex explicari ; si enim verborum proprietas induceret injustitiam aut repugnaret aliis legibus, inde etiam posset colligi mens legislatoris. 3° Ratio motiva legis, quæ si in ipsa lege contineatur, magnum habet indicium mentis legislatoris.

CAPP. II, III, IV.

Quando et quomodo possit extendi lex per ejus interpretationem etiam ad casum non comprehensum sub aliqua verborum significatione.

Dico 1 : Omnis lex, quæ non est odiosa, extendenda est per se loquendo, ad omnia, quæ verba in propria ac naturali significatione comprehendunt, non vero ultra illa, nisi alia specialis ratio id requirat : v. gr. lex loquens de filiis, comprehendit etiam filias, non tamen nepotes, nisi alia ratio id indicet ; item extendenda ad omnem verborum proprietatem non tantum naturalem, sed etiam civilem aut juridicam, non vero ultra, nisi cogat necessitas. Sic lex loquens de filiis, aut legitimis, etiam filios adoptivos, aut legitimatos comprehendit. Hinc interdum extenditur ultra verborum proprietatem tam naturalem quam civilem, quando lex sine tali extensione fieret inutilis et nullius momenti, aut injustitiam aliamve absurditatem contineret : sic interdictum civitatis extenditur ad suburbia.

Dico 2 : Sola similitudo rationis æquivalentis sine identitate, sive quæ non est eadem, non sufficit, ut legis obligatio ex uno casu ad similem sub aliqua verborum legis significatione non comprehensum extendi possit, v. gr. ex una persona ad aliam personam in qua habetur æquivalens ratio non extenditur. Simili modo in legibus pœnalibus, per parricidium, v. gr. quod æquivalet in gravitate percussioni clerici, non incurritur irregularitas ; item licet puniatur aliquis ob certum crimen, non tamen punitur alter, qui simile et æquivalens, sed non idem, commisit. Idem dic etiam in legibus directivis, seu non pœnalibus. Unde in quavis lege similitudo sola aut paritas rationis non sufficit ad inducendam in conscientia obligationem pro casu, qui sub verborum legis significatione non continetur. Quoad vero judicia externa pro sententia ferenda, interdum judices, lege nil disponente, procedunt a similibus ad similia.

Dico 3 : Quando est identitas rationis adæquatæ, eaque sola induxit legislatoris animum ad ferendam legem (quod ex materia, circumstantiis et verbis est cognoscendum), tunc potest fieri legis extensio comprehensiva ad casum in ejus verbis non comprehensum : v. gr. lex prohibens alicui agere quidpiam, extenditur ad agentem per alium. Ut autem ratio sit adæquata, debet per se sola movere sufficienter et efficaciter ad condendam legem, sitque quasi unicus finis a lege intentus, debetque esse intrinseca, seu necessario connexa cum omnibus casibus ad quos lex extenditur. Hæc extensio per identitatem rationis habet locum non tantum in lege favorabili, maxime si cedat in animæ salutem, sed etiam in pœnali ac correctoria, sive ratio sit expressa in lege, sive subintellecta. Variisque modis fit hæc extensio : v. gr. ad correlativa patris et filii, mariti et uxoris, per radicationem plurium casuum in uno eodemque principio seu radice ; per æquiparationem casuum in alia lege contentorum, ad loca, ad tempora, nempe præterita vel futura, ad personas, actiones, etc. Item quando lex in casu particulari dicit, *verbi gratia*, ad similes enim casus extendenda est.

CAPUT V.

Quando et quomodo possit lex restringi per interpretationem.

Dico 1 : Restrictio legis fieri potest ac debet ad vitandam injustitiam vel aliam absurditatem in ipsa lege, ita tamen ut non cedat in præjudicium aut nocumentum innocentis.

Dico 2 : Quando legis ratio non est legis verbis adæquata (nempe ratio expressa et scripta in lege), tunc restringenda est ad terminos suæ rationis inadæquatæ, nec intelligenda est juxta totam verborum generalitatem. Sed id intellige de adæquata, intrin-

seca et quasi constitutiva proximi legis objecti ratione; alias non posset restringi lex.

Dico 3 : Lex interdum restringi potest ex subjecta materia, juxta quam legis verba possunt coarctari, maxime per comparationem ad aliam legem; interdum ob speciales circumstantias, vel ob prærogativas talium personarum aut rerum; interdum ob prudentem conjecturam mentis legislatoris, qua censetur eum sub sua lege generali non voluisse hunc casum particularem comprehendere.

CAPP. VI, VII.

An et quando cesset obligatio legis universalis in casu particulari per epiikiam seu æquitatem.

Dico 1 : Certum est interdum cessare obligationem legis universalis in casu particulari, quamvis verba legis illum videantur comprehendere, nec in alia lege sit exceptus, nec a legislatore in sua lege dispensatus. (D. Thomas, etc.) Quia lex universaliter fertur, et fieri non potest, ut universalis dispositio legis humanæ ita sit recta in omnibus casibus particularibus et contingentibus (qui nec prævideri nec excipi possunt), quin aliquando deficiat, seu obligare desinat; alioqui non esset rationabilis nec justa. Hæc excusatio seu obligationis cessatio, et epiikia habet locum tam in affirmativis quam in negativis præceptis.

Dico 2 : Ut obligatio generalis legis in casu particulari cesset, non sufficit quod finalis ratio legis *negative* deficiat, id est quod in eo non inveniatur ratio, quæ movit legislatorem ad ferendam legem, alioqui posset aliquis excusari a jejunio, qui non experiretur in se illius necessitatem ob fines ab Ecclesia intentos. Manet enim semper aliqua universalior legis ratio obligans omnes qui illam sine injustitia aut gravi incommodo servare possunt, ad bonum commune, et ad habendam partium cum toto uniformitatem. Sed requiritur ut aliquo modo *contrarie* deficiat, id est, illius observantia in tali casu sit mala, iniqua, peccaminosa, aut saltem nimis gravis ac difficilis quamvis licita : v. gr. dum quis excusatur a confessionis integritate ob grave infamiæ periculum, a jejunio ob grave incommodum, etc., licet hæc præcepta posset licite observare; imo quandoque legis obligatio cesset ob bonum personæ particularis, v. gr. obligatio audiendi missam in die festo ad subveniendum proximo graviter ægrotanti.

CAPUT VIII.

Quomodo constare debeat de justa causa ad utendum epiikia sine recursu ad principem.

Dico 1 : Quando constat materiam legis ex contingenti eventu aut circumstantia factam esse iniquam, seu contrariam alteri præcepto aut virtuti magis obliganti, tunc cessat obligatio legis, et propria auctoritate potest omitti sine recursu ad principem : quia post recursum, etiamsi vellet princeps ut subditus legem servaret, non posset ei obedire, nempe in re illicita. Item quando constat hic et nunc legem non obligare, licet possit subditus sine peccato servare, potest tamen propria auctoritate illam non servare.

Dico 2 : Qui probabiliter judicat legem non comprehendere casum aliquem in particulari, secure potest excusari ab obligatione legis, etiamsi formidet, vel utrinque habeat rationes probabiles dubitandi : ita Cajetanus, Soto, Medina, etc. Quando nempe non potest conveniri superior, seu legislator, tunc enim licet ex probabili sententia aut judicio uti epiikia, sive existimetur casus excipi a legislatoris potestate, sive ab ejus voluntate : quia judicium probabile in rebus moralibus sufficit ad prudenter operandum, et alius modus operandi est ultra humanam conditionem. In casu autem dubio, in quo non potest judicari probabiliter, an ille comprehendatur sub legis obligatione, necne, tunc recurrendum est ad superiorem, si fieri possit : vel si non possit, servanda est lex, nisi in casu urgente, in quo dubium nasceretur ex concursu diversarum legum, quæ pro eodem tempore simul impleri non possunt, et homo dubitat quid facere debeat, tunc licite potest agere contra unius legis verba, implendo eam quam tunc prudenter judicat esse graviorem et magis obligare.

CAPUT IX.

An lex, tota causa ejus cessante, interdum per seipsam cesset.

Dico 1 : Quando causa legis cessat *contrarie* in tota ejus materia, id est, quando totum ejus objectum propter materiæ, vel rerum seu circumstantia rum mutationem fit injustum, vel turpe, vel impossibile, vel ita difficile ut judicetur moraliter impossibile respectu totius communitatis, vel fit prorsus inutile et vanum respectu boni communis, tunc, juxta omnes, lex tota ipso facto cessat : quia incipit esse injusta, et incapax obligationis, sive desinit esse lex. Quando autem cessat *negative*, id est, quando in tota legis materia non invenitur ratio, ob quam lex posita fuit, quamvis hac sublata ratione, non fiat legis materia per se mala, nec impossibilis, nec inutilis aut injusta, communiter dicunt etiam tunc legem cessare; sed juxta Sotum debet prius intervenire vel principis abrogatio, vel consuetudo. Non videtur tamen hoc sic satis explicatum. Quare :

Dico 2 : Quando lex præcipit actum de se honestum, v. gr. jejunium, orationem, pretium tritici, etc., cessante universaliter fine ejus extrinseco, imo et adæquato respectu intentionis legislatoris, quo non exsistente fortasse legem non tulisset, tunc illa non cessat; quia talis legis materia remanet per se honesta et capax legis propter solum finem intrinsecum, id est honestatem actus, quæ semper intenditur a legislatore; aliud est, si finis intrinsecus adæquatus etiam cessaret, v. gr. si taxatum rei pretium fieret injustum : tunc cessaret lex ; jam tum enim ejus causa cessaret *contrarie*. Nota : dixi *lex*, non *præceptum*; quia si solum præceptum ponatur ob specialem necessitatem, v. gr. jejunium

unius mensis, et illa necessitas cesset ante finem mensis, tunc intelligitur etiam cessare præceptum.

Dico 3 : Quando lex præcipit actum de se indifferentem ob finem extrinsecum, v. gr. tributum ob constructionem alicujus pontis, tunc cessante totaliter legis fine, per se et ipso facto, sine principis declaratione, lex cessat, et desinit obligare : quia ejus materia tunc fit inutilis ad bonum commune, adeoque incapax legis et obligationis ; et sic cessat *contrarie* legis causa, modo publice de illa cessatione constet, et cesset adæquatus finis legis ; posset enim lex reddi inutilis quoad unam partem, et non quoad aliam. Sic etiam cessat præceptum correctionis fraternæ, cessante spe utilitatis.

CAPP. X, XI.

An dari possit in lege humana dispensatio, et quid efficiat.

Dico 1 : Constat obligationem legis humanæ certo præexsistentem posse per superiorem ex causa auferri alicui personæ, quæ illa ligatur, manente in aliis personis aut in reliqua communitate legis obligatione. (Theologi et usus.) Unde dispensatio est actus jurisdictionis quo fit humanæ legis seu juris relaxatio, atque ita distinguitur ab absolutione et licentia, quia hæ fiunt juxta jus : relaxatio autem seu dispensatio contra jus.

Dico 2 : Dispensationis effectus est 1° tollere obligationis vinculum in conscientia ; 2° permittere ut legis actus, v. gr. jejunium, non ponatur, non tamen ad id cogere ; 3° tollere legis pœnam vel incurrendam vel incursam tum ipso facto tunc per judicem ferendam, v. gr. irregularitatem : non tamen censuras, quæ dum incursæ sunt, non dispensantur, sed absolvuntur. Hinc collige, posse dispensationem dari plenam seu totalem, quæ tollat omnem legis obligationem, et partialem quæ tollat tantum partem. Dispensatio non habet effectum suum, nisi postquam ad notitiam illius cum quo dispensatur, pervenit et per se ipsum acceptarit, si illa fiat ad tollendam obligationem in conscientia ; si vero dispensatio non tollat obligationem conscientiæ, sed alia onera, tunc non repugnat statim ab accepta concessione per procuratorem vel per epistolam, habere ex se suum effectum, in quo et dispensationis tenor et concedentis intentio attendenda est. Dispensatio per se loquendo, est strictæ interpretationis, quia a jure recedit ; non tamen semper, maxime quando est materia gravissima, aut causa piissima.

CAPP. XII, XIII.

De materiali et formali causa dispensationis.

Dico 1 : Materia adæquata dispensationis in lege humana (de materia aliarum dispensationum alibi agitur) est ipsa lex humana et vinculum ex illa resultans ; adeoque omnis lex humana a quocunque puro homine, v. gr. ab apostolis, vel a quacunque hominum congregatione lata sit, est materia dispensabilis per potestatem hominibus datam (D. Thomas, etc.), quia voluntas humana, et materia circa quam versatur, est mutabilis. Quoad vero personam, cui concedi potest dispensatio, cum dispensatio sit actus jurisdictionis voluntariæ, dicendum omnem subditum qua talem, seu quatenus subjacet alterius jurisdictioni, esse capacem dispensationis ; attamen dispensatio non versatur necessario circa personam subditam, quia legislator potest secum dispensare in suis legibus, quatenus illis etiam ipse ligatur, illius enim est solvere per se loquendo, cujus fuit ligare ; et res per easdem causas tolli potest, per quas fuit constituta, nisi aliud obstet. Nec obstat identitas personæ dispensantis et dispensatæ, quia dispensatio est actus jurisdictionis voluntariæ respectu personæ cum qua dispensatur, ideoque non requirit distinctam a dispensante, sicut actus quo dicitur jus inter partes, aut infert coactionem, requirit : ideoque hic est actus jurisdictionis quasi involuntariæ. Unde papa sibi potest indulgentias concedere, et secum in legibus et votis dispensare : idem dic de supremo principe quoad leges civiles, item de episcopis, prælatis, aliisque magistratibus civilibus in legibus, quas ipsi condunt ; nullum enim est jus, quod id illis prohibeat. In legibus autem, quas ipsi non condiderunt, aut in legibus suorum superiorum, seu pontificum, seu regum, poterunt secum dispensare quando constabit datam sibi esse potestatem sub hac amplitudine, sicut de prælatis religionum sentit D. Thomas (2-2, quæst. 185, art. 8), ubi ait prælatos religionum posse secum dispensare in præceptis seu ordinationibus suæ regulæ. Aliqui id vocant sibi licentiam dare, sed non proprie.

Dico 2 : Dispensatio expressa, nulla requirit verba determinata, sed oportet ut ejus materia sufficienter exprimatur ; nec ad ejus valorem aut substantiam opus est scriptura, cum verba sufficiant, modo sint expressa, quamvis etiam nutus possit sufficere. Dispensatio ad petitionem amici impetrata sine mandato personæ dispensandæ, est valida, si ab eo, cui concessa est, acceptetur ; et quamvis ordinarie concedatur ad alicujus petitionem, potest tamen etiam motu proprio a prælato concedi, imo et præcipere subdito ut ea utatur, v. gr. ad bonum illius privatum, aut alterius, vel ad bonum commune.

Dico 3 : Dispensatio tacita potest dari a quocunque habente potestatem dispensandi, sive dispenset in sua lege aut jure, ut omnes admittunt, sive in jure superioris, modo sit justa causa et sibi nota : v. gr. si prælatus religionis det litteras dimissorias ad suscipiendos ordines suo subdito, quem scit esse irregularem, censetur eo ipso dispensare cum illo super irregularitate. Supponitur autem quod possit. Duobus autem modis seu signis potest præsumi sibi dari aut haberi tacitam dispensationem : 1° Dum prælatus videt subditum contra legem agere, v. gr. matrimonium contrahere cum impedimento, et non impedit, nec contradicit, cum possit, consentiendo præsumitur dispensare ; sed licet ista ratihabitio tacita seu tacitus consensus de re præsenti, qui

colligitur ex prælati scientis taciturnitate, possit probabiliter valere aut habere vim in foro externo, non tamen semper in interno, nisi dum adsunt circumstantiæ, quæ sufficienter indicant positivam superioris voluntatem dispensandi. 2° Dum superior ex certa scientia aliquid præcipit aut concedit subdito, quod non potest sine dispensatione fieri aut valere : v. gr. si pontifex det alicui beneficium, quem scit esse irregularem, aut jubeat carnes comedere die prohibito, censetur tacite dispensare; et hæc conjectura est efficacior et signum certius quam præcedens. Præsumitur enim superior non præcipere iniquitatem aut repugnantiam.

CAPP. XIV, XV.

Penes quos sit potestas dispensandi in legibus humanis.

Dico 1 : Constat legislatorem habere ordinariam dispensandi in suis legibus potestatem, uti et ejus superiorem in jurisdictione, v. gr. papa potest dispensare in lege episcopi; quia inferior potestas et actus ejus semper pendet a superiori. Idem dic de æquali in eadem sede et jurisdictione, qualis est successor; est enim eadem potestas. Atque ita papa potest dispensare in toto jure canonico, utpote ab aliis pontificibus æqualis potestatis stabilito, vel a conciliis constituto : imo et in quacunque lege apostolica humana, quia in potestate jurisdictionis non est apostolis inferior, utpote Petri successor.

Dico 2 : Non potest episcopus dispensare in lege pontificis vel concilii, nisi in casibus sibi concessis, contra Sotum, D. Antoninum, etc., sentientes episcopum posse in lege pontificis dispensare, quoties expresse id non vetat.

Probatur : Quia inferior non potest irritare aut impedire superioris, qui non consentit, voluntatem; nec eo ipso quod habet tale officium, censetur habere istam dispensandi potestatem, maxime cum episcopus probabilius habeat immediate a papa suam jurisdictionem; nec verum est eum posse in suo episcopatu, quidquid potest papa in Ecclesia, nisi prohibeatur : non potest enim dispensare in matrimonio rato, approbare religiones, canonizare, etc. Quando autem censeatur episcopo concessa potestas dispensandi in lege superioris, hinc habetur : 1° Dum ipsum jus concedit talem dispensandi potestatem, quod fit sæpe vel per aliquam clausulam, vel pro aliquo casu particulari de quo lex loquitur; 2° juxta Cajetanum, dum materia est levis, nec lex obligat ad mortale, vel in iis quæ frequenter occurrunt, v. gr. in jejuniis, votis, etc., vel in legibus quæ a papa latæ sunt, non pro universa Ecclesia, sed pro tali provincia, episcopatu, congregatione. Attamen hoc, nisi sit consuetudo aut frequentia aut difficilis recursus ad legislatorem, non videtur admittendum. Denique in casibus extraordinariis, dum magna adest necessitas, vel periculum in mora, vel impotentia papam adeundi, tum enim ex rationabili papæ voluntatis interpretatione censetur episcopus habere dispensandi potestatem; ut sentiunt Panormitanus, Sylvester, Navarrus, Felinus, etc. Quoad parochos, de jure non possunt dispensare utpote qui carent jurisdictione fori externi, sed de consuetudine possunt dispensare in quibusdam frequentioribus casibus, v. gr. in jejuniis, in festorum observatione spectante vacationem operum; quæ consuetudo ubi introducta est, poterit servari in legibus circa quas fuit introducta, non tamen ad similes extendi, quia est juri contraria.

Dico 3 : Potestas hæc in episcopis non est delegata sed ordinaria, quia licet commissa sit a papa, confertur tamen ex vi muneris. Deinde quoad leges concilii provincialis, certum est censeri esse latas a superiori respectu singulorum episcoporum et ipsius archiepiscopi; nam id concilium, tanquam unum corpus mysticum, habet veram jurisdictionem superiorem et universaliorem ea quam habent episcopi et archiepiscopus, ejus membra. Ideo hi ligantur illius tanquam superioris legibus, et singuli pro sua diœcesi solummodo possunt in illis dispensare, prout ipsis expresse, aut tacite vel consuetudine concessum est. Aliud est de legibus synodalibus, in quibus tanquam in propria lege potest dispensare episcopus : in synodo enim nullus alius habet jurisdictionem legislativam nisi episcopus, et synodus tantum congregatur, ut majori consilio et maturitate suaviorique modo res statuantur.

Dico 4 : Episcopus potest ipse solus sine consensu aut consilio capituli dispensare in suis legibus ac constitutionibus, imo et in aliis sive pontificiis, sive conciliaribus, saltem ex consuetudine, et nullo jure id prohibetur.

CAPUT XVI.

An qui habet ordinariam potestatem dispensandi in legibus, habeat etiam potestatem admiscendi commutationem seu compensationem.

Dico : Papa et episcopi dispensando in suis propriis legibus, possunt admiscere commutationem seu compensationem, v. gr. pium opus, pecuniam seu eleemosynam, etc., ut patet in dispensationibus a papa obtentis pro matrimonii impedimentis. Imo et episcopi aliique inferiores legislatores dispensando in lege superioris absolute loquendo, etiam possunt admiscere aliquam compensationem, ut probat consuetudo sat communis circa opera similia in die festo, et circa præceptum recitandi horas canonicas, etc.; quia ibi nulla injustitia, nec ulla Simoniæ species, nec est illis prohibitum ullo jure, nec id excedit illorum potestatem ; qui enim habet potestatem dispensandi, habet et commutandi, utpote minorem et in alia inclusam. Excipe tamen leges quæ non feruntur ad imponendum subditis onus, sed ad alios boni communis fines, v. gr. ad servandum bonum ordinem, ad vitanda pericula, aut incommoda, etc. Sic fieri ante matrimonium publicæ denuntiationes jubentur, servari ordinum interstitia, etc. Si enim in his dispensando, imponeretur simul onus pecuniarium, sive pro fabrica ecclesiæ, sive pro stipe aut alia re, vi-

deretur redolere Simoniam. Et in hoc sensu probabiliter intelligendi sunt Soto, Navarrus, etc., qui negant episcopos aliosque inferiores posse in lege superioris dispensare, admiscendo commutationem, seu exigendo compensationem, sed solum posse relaxare legem, si causa exigat, aut id juste permittat.

CAPUT XVII.

An potestas delegata dispensandi sit restringendi, an vero ampliandi juris.

Dico 1 : Delegatio dispensationis, quæ fit mediante facultate data alicui supplicanti ad eligendam personam, quæ secum dispenset, est odiosa adeoque stricte interpretanda : dispensatio enim est stricti juris. Unde quotiescunque conceditur facultas ad dispensandum cum aliquo in particulari, sive fiat delegatio ad petitionem partis, sive ad petitionem delegati, et sive facultas determinatæ personæ, sive personæ electio relinquatur aut committatur ei, qui est dispensandus, ista concessio seu delegatio aut dispensatio est stricti juris, nisi, juxta quosdam, quando ista facultas est concessa in favorem personæ dispensaturæ : tunc enim dicunt esse favorabilem et ampliandam. Sed hoc non videtur sat probari et sufficiente niti ratione, quia facultas dispensandi cum persona particulari est stricti juris : non quia datur in gratiam personæ dispensandæ aut in favorem dispensaturæ, sed quia perinde reputatur ac ipsa dispensatio quæ est stricti juris utpote contra jus.

Dico 2 : Delegatio potestatis dispensandi in aliqua lege generaliter lata quoad personas sine illarum determinatione, est favorabilis et amplianda; quia intenditur favor communitatis, estque secundum jus, non contra jus.

CAPUT XVIII.

An ad dispensandum requiratur justa causa.

Dico 1 : Legislator, etiamsi sit princeps supremus aut papa, non potest licite dispensare in sua lege sine justa causa, vel legi, in qua dispensat, proportionata : et a fortiori nec possunt inferiores in lege superioris. (D. Thomas, Cajetanus, Soto.) Idque juxta jus canonicum et civile ac maxime naturale, quod colligitur ex his Christi verbis : *Quis, putas, est fidelis dispensator et prudens?* (*Luc.* XII, 42.) Rex aut papa non est absolutus dominus communitatis, sed rector et administrator : ergo debet esse fidelis et prudens, ut non dispenset sine causa; quia ergo sic dispensando sine causa agit contra justitiam commutativam, legalem et distributivam, ideo committit peccatum mortale ex genere suo; et idem dic si legislator in sua lege secum dispenset sine causa. (Cajetanus, Navarrus, Soto, etc.) Unde et petens dispensationem sine causa, quatenus alterius peccato cooperatur, etiam peccat.

Dico 2 : Quod attinet ad causam justam dispensandi, si illa certo per se excuset a legis obligatione, non eget dispensatione; si sit dubium de ejus sufficientia, tunc vel prudenter resolvendum dubium, vel recurrendum ad superiorem ut legem potius interpretetur, quam in ea dispenset, quamvis dicatur late dispensare. Si causa per se non excuset a legis obligatione, sed sufficiat ad excusandum, tunc potest dispensari, et causæ sufficientes solent hæ tres afferri : *Necessitas*, *utilitas*, *pietas*. Deinde dispensatio alia fit in bonum publicum, alia in privatum; item alia voluntaria, seu quæ non est debita ex justitia, alia necessaria, seu quæ est debita ex justitia, vel ex præcepto juris, vel ex officio aut natura rei : v. gr. quando est necessaria ad bonum commune, ad vitandum publicum scandalum, ad spirituale bonum postulantis, ad vitandum grave animæ periculum, ad sublevandam inopiam, etc. Verum sive dispensatio non sit debita, sive quovis titulo debita, si petita non obtineatur, legis vinculum non tollitur. Denique justa dispensandi causa, alia est intrinseca, quæ ex ipsa lege provenit, reddens nimis onerosam ejus obligationem; alia extrinseca, quæ ex personæ dispensandæ meritis, nobilitate, et aliis ejusmodi circumstantiis extrinsecis in publicam utilitatem redundantibus procedit.

CAPUT XIX.

An dispensatio data sine justa causa sit valida.

Nota : Non agi de inferiore dispensante in lege superioris, qui si dispenset sine causa, certo est et illicita et invalida dispensatio, sed de legislatore dispensante in sua lege. Deinde juridica causæ cognitio ad dispensandum requiritur tantum pro foro externo; pro interno sufficit quævis moraliter certa. Itaque :

Dico 1 : Dispensatio legislatoris in sua lege data sine causa, est valida, adeoque sortitur illum effectum ad quem datur. (Cajetanus, Soto, etc.) Lex enim pendet ab ejus voluntate. Ergo si eam ab aliquo aufert, licet peccet fortasse auferendo, manet tamen ablata, quia lex non est regula indivisibilis, potestque aliqua pars communitatis ab ejus obligatione eximi, si quidem id totum pendet a voluntate legislatoris.

Objicies 1 : Talis dispensatio est injusta, ergo est nulla. Lex enim injusta est nulla, ergo etiam dispensatio injusta, est nulla. Respondeo : Nego consequens. Multa enim injusta fiunt, quæ valida sunt, v. gr. electio personæ minus dignæ, relicta digniore, est injusta, et tamen est valida. Verum posset fieri invalida ob injustum tertii nocumentum causatum a dispensato, v. gr., si ratione dispensationis, vendat rem injusto pretio, seu charius quam liceat; secus autem si nocumentum tertii fiat ab ipso dispensatore. Attamen tenetur legislator istam injustam dispensationem revocare.

Obj. 2 : Talis dispensatio excedit potestatem dispensantis, utpote qui est tantum dispensator potestatis sibi a Deo concessæ, sed non dominus. Respondeo : Distinguo assumptum. Excedit potestatem facti, seu naturalem volendi et nolendi, nego; excedit potestatem juris seu jurisdictionis, vel potius deficit a debito suæ jurisdictionis

usu, concedo. Hæc dispensatio sine causa habet suum valorem a potestate naturali, quia superior volens sic dispensare, operatur ut dominus suæ voluntatis, et quoad hoc non excedit suam potestatem; et hoc sufficit ut actus sit validus licet non sit secundum debitum alterius potestatis jurisdictionis suæ usum.

Obj. 3 : Ergo sic dispensatus non peccabit contra legem, in qua cum illo dispensatum est. Respondeo probabilius videri eum non peccaturum in usu talis dispensationis per se loquendo et secluso scandalo; non enim in tali usu cooperatur peccato dispensantis, sed utitur valido dispensationis effectu innoxio. Imo quamvis fortasse peccasset illam petendo, illa tamen utendo non continuat prius peccatum, quod jam præteriit, uti dispensans continuat, dum suam dispensationem non revocat. Si vero ipsemet legislator secum sine causa dispensans, uteretur tali dispensatione, peccaret, quia potest et tenetur eam revocare. Imo talis dispensatio est invalida ac nulla, quia non aufert obligationem legis naturalis qua tenetur suam legem servare, nisi ex justa causa secum dispenset. Obligatio autem subditi provenit a lege humana et legislatoris voluntate.

Dico 2 : Superior dispensans sine causa in lege inferioris, v. gr. archiepiscopus in lege episcopi, si habeat tantum potestatem superiorem quasi remotam, nempe in casu appellationis, supplicationis, etc., tunc erit nulla; secus vero, si habeat potestatem superiorem immediate se extendentem ad regimen subditi per modum causæ universalioris etiam immediatæ, v. gr. si papa dispenset in lege episcopi, generalis in lege provincialis, etc., tunc valida erit talis dispensatio.

CAPP. XX, XXI.

An cessante causa, cesset dispensatio, et quomodo possit esse nulla.

Dico 1 : Quando dispensatio est jam executioni mandata, et sortita suum ultimum effectum, v. gr. matrimonium jam est contractum, religiosa professio edita, etc., patet cessante causa non posse cessare dispensationem, quia actus fuit legitime factus et jus plene acquisitum. Potest autem cessare seu amitti dispensatio, si dispensans post datam dispensandi facultatem, statim hanc revocet. Imo licet jam esset facta dispensatio, sed nondum executioni mandata, tunc etiam probabilius cessat; non tamen cessat per mortem concedentis, si jam sit facta dispensatio, quia gratia consummata non exspirat per mortem concedentis; si autem tantum data sit facultas dispensandi, et nondum facta dispensatio, an hæc cesset dicetur lib. VIII, cap. 21. Denique cessat dispensatio, quando dispensatus illi renuntiat, vel non utendo illa, quod est ipsi liberum, vel renuntiando potestati ea in posterum utendi; et hæc potestatis renuntiatio potest esse, vel *expressa* per verba quibus fiat nota dispensanti, et ab hoc acceptetur ut sit valida, vel *implicita*, per aliquod factum indicans hanc renuntiandi voluntatem. Non est tamen sufficiens hujus voluntatis signum, si præcise dispensatione non utatur, vel si de primæ dispensationis validitate dubitans, petat secundam : obtenta enim secunda poterit redire ad primam, cognitaque valida, ea uti ; vel si faciat actum validum incompossibilem cum usu suæ dispensationis, v. gr. dispensatus ad ducendam consanguineam, ducit aliam non consanguineam : hac enim mortua poterit consanguineam ducere, utens obtenta dispensatione ; vel si laceret instrumentum continens dispensationem, quia potest postea facti pœnitere et novas litteras obtinere pro foro externo : aut potuit lacerasse sine voluntate renuntiandi, aut si habuit voluntatem renuntiandi, non fuit acceptata a dispensante, adeoque remanet dispensatio.

Dico 2 : Facultas data dispensandi ex justa causa tunc exsistente, si postea hæc cesset ante acceptam dispensationem, cessat usus talis facultatis : nec potest fieri valide dispensatio, quia esset contra mentem concedentis, utpote sine justa causa nunc exsistente, adeoque invalida ex defectu concessæ potestatis; redeunte tamen causa, redit facultas licite et valide dispensandi : per temporalem enim causæ cessationem non exstinguitur data facultas. Si autem dispensatio jam sit data, et antequam executioni mandetur, causa cesset, tunc non cessat nec tollitur dispensatio, potestque licite executioni mandari, quia dispensatio perficitur ac consummatur in ablatione impedimenti per legem introducti, adeoque cessante causa permanet cum suo effectu. Sic irregularis dispensatus ad ordines ob paupertatem, cessante paupertate, potest ordines suscipere; sic neophytus dispensatus ad beneficium habendum ob virtutem, mutatis moribus, potest illud habere. Aliud est de dispensato a lege totius Quadragesimæ ob ægritudinem : ægritudine enim cessante, tenetur jejunare, quia dispensatio respectu Quadragesimæ non tota simul intelligitur, sed successive, atque ita virtualiter multiplex.

Dico 3 : Dispensatio potest esse invalida : 1° ob defectum potestatis, si dispensans aut ea careat aut eam excedat; 2° ob defectum justitiæ, si, v. gr. dispenset sine causa in lege superioris, in jure divino, etc. ; 3° ob defectum voluntatis, si non habeat voluntatem dispensandi, aut non fuerit exterius significata; porro dispensatio per metum obtenta, si absoluta voluntate detur, est valida; potest enim semper revocare dispensans. Denique dispensatio fit nulla, quando vel verum tacetur, vel falsum narratur.

CAPP. XXII, XXIII, XXIV.

De invaliditate dispensationis ob taciturnitatem.

Dico 1 : Si dispensatio semel petita denegatur, et postea iterum petita, tacendo priorem denegationem, obtineatur sive ab eadem persona, sive ab ejus successore, nulla in petitione mutata circumstantia aut causa, probabilius est valida. Ita sane multo magis si obtineatur ab ejus superiore, v. gr. a papa respectu episcopi. Imo si inferior habens potestatem ordinariam, v. gr. episcopus sciens dis-

pensationem esse denegatam a superiore, v. gr. a papa, et judicans causam dispensandi esse legitimam, ipse dispenset, dispensationem esse validam arbitror : quia neque potestatis, neque voluntatis, neque justitiæ habet defectum ; quinimo quamvis habeat tantum potestatem *delegatam.*

Dico 2 : Taciturnitas prioris dispensationis obtentæ non reddit invalidam posteriorem obtentam, nisi in casibus per jus expressis, v. gr. ut habetur in capite penultimo *De præscriptis*, privilegium reddi nullum, cedens in præjudicium tertii ; vel nisi quando prioris dispensationis mentio ac declaratio est necessaria, ut princeps non ignoret proprium ac totum legis vinculum seu impedimentum quod aufert, v. gr. defectum natalium in priori dispensatione dispensatum; neque etiam ignoret qualitatem aut quantitatem gratiæ quam confert per unam aut plures dispensationes, v. gr. beneficiatus dispensatus a residentia per quinquennium cum fructuum perceptione, expleto quinquennio similem petit dispensationem nulla prioris facta mentione, tunc secunda dispensatio est subreptitia ac nulla. Item si dispensatus in voto castitatis ad ineundum matrimonium, mortua uxore iterum petat similem dispensationem. Idem dic de uxoricidio cum machinatione. Quando autem non intercedit similis circumstantia aut similis connexio inter posteriorem dispensationem cum priori, non est necesse priorem declarare ut posterior sit valida.

Dico 3 : Quando aliquis ob prioris dispensationis scrupulum aut dubium petit aliam de eadem lege, impedimento, defectu, aut voto, eamque obtinet æqualem quoad gratiam, sed certiorem quoad circumstantias, censeo esse validam, licet non declaretur peti ob prioris dispensationis dubium, nec de ea fiat mentio, proponendo duntaxat legitimam dispensandi causam; nulla enim ibi deceptio, nil siletur spectans ad dispensationem. Idem dic de petente ampliationem primæ dispensationis sine præjudicio tertii, v. gr. si irregularis petat dispensationem ad ordines minores suscipiendos, et ea obtenta antequam utatur, petat aliam ad omnes ordines, declarando eam irregularitatem, sed non primam dispensationem, secunda est valida; multo magis esset valida, si jam fuisset prima usus. Item quotiescunque duæ dispensationes versantur circa eamdem legem quasi juxta diversas partes, quarum una non unitur alteri, nec cedit in præjudicium tertii, tunc secunda dispensatio est valida sine mentione prioris : v. gr. dispensatus hoc anno a lege jejunii, festi, recitandi officii, etc., postea anno sequenti petit eamdem dispensationem sine primæ mentione, hæc secunda est valida; idem dic de dispensato pro matrimonio ineundo cum consanguinea, qua mortua petit similem dispensationem, hæc secunda erit valida ; secus tamen, uti probabilius videtur, si prima dispensatione nondum usus fuisset. Quoad dispensationem voti, v. gr. castitatis factam cum aliquo onere et commutatione, si petatur secunda ad obtinendam illam sine illo onere, videtur prior declaranda, quia votum est absolute relaxatum, et remissio hujus oneris est alia dispensatio, non eadem.

Dico 4 : Dispensatio ab uno impedimento obtenta, tacitis aliis impedimentis, probabilius est subreptitia et nulla in materia matrimonii : ita doctores antiqui et moderni, ac praxis Romana, exceptis quibusdam casibus occultis. Pontifex enim tantum dispensat in iis quæ illi proponuntur, non in aliis. Si quis autem dispensatus a voto castitatis sine ordine ad matrimonium, postea petat dispensationem ad ducendam consanguineam sine mentione prioris, utraque erit valida; secus si petat istam voti dispensationem cum ordine ad tale matrimonium. Idem dic de voto castitatis et religionis, potest enim dispensari ab uno, tacito altero. Sed si inchoetur a voto castitatis, explicandum est votum religionis, quoad irregularitatum aut aliarum inhabilitatum ac pœnarum dispensationes, per se loquendo una potest tolli sine alia declarata, maxime quando sunt prorsus disparatæ, et una aliam non aggravat, v. gr. esse illegitimum, et casuale homicidium patrasse, etc., secus si non sint disparatæ, v. gr. plura homicidia; vel una aggravat aliam, v. gr. occisio clerici.

CAPP. XXV, XXVI.

Quando, cur, et a quo possit lex abrogari.

Dico 1 : Dum justa est causa ad bonum commune spectans, potest valide et licite lex abrogari, cum Deus ipse suam Veteris Testamenti legem abrogarit. Imo supremus princeps sine justa causa potest suam abrogare valide, illicite tamen et injuste, quia legis obligatio pendet ab ejus voluntate. Ut sit autem justa causa, non est necesse ut lex jam facta sit aut injusta aut prorsus inutilis, sed sufficit, ut vel nimis rigorosa vel minus utilis esse videatur, vel major fructus ex ejus abrogatione speretur, vel majora mala seu pericula vitentur. Et quamvis ejusmodi legis mutatio debeat esse rara, et ordinarie post longum a lege lata tempus, tamen etiam intra breve tempus potest fieri : 1° si ex aliquo errore lex lata fuerit; 2° dum legis materia est valde variabilis, v. gr. materia legum quæ taxant rerum pretia, frequenter mutanda ob earum copiam, vel ob inopiam, ob anni sterilitatem, etc.

Dico 2 : Supremus legislator suam ac successor æqualis legem prædecessoris potest abrogare, uti et superior legem inferioris. Quamvis lex civilis et canonica sibi invicem non subordinentur, tamen canonica in ordine ad bonum animæ potest abrogare civilem versantem circa materiam temporalem, quæ evecta est ad ordinem spiritualem, v. gr. matrimonii contractum, bona ecclesiastica, etc., vel statuentem aliquid bonis moribus contrarium, saluti animarum periculosum, etc.

Dico 3 : Inferior non potest abrogare legem superioris, non solum totaliter, sed nec inadæquate, sive in suo solo territorio aut ditione. Unde inferiores prælati vel communitates ecclesiasticæ non possunt facere statuta contra jus canonicum, sive con-

tra canones suorum superiorum respective : multo autem minus laici, nec magistratus civiles, respublicæ inferiores, civitates alicui principi subjectæ, statuere, abrogare, detrahere aliquid contra jus commune aut legem sui superioris, licet interdum possint illi aliquid addere quod non adversetur. Quando autem inferior, v. gr. aliqua congregatio ecclesiastica respectu papæ, vel civitas respectu regis, fecit aliquod statutum quod fuit confirmatum a superiore, si superior non confirmarit illud per modum favoris cui inferior possit renuntiare quando voluerit, sed per modum legis stabilis, non videtur inferior posse illud revocare seu abrogare sine superioris beneplacito. Secus si inferior condiderit propriam legem quæ non egebat superioris confirmatione, sed tantum ad majorem auctoritatem et approbationem, illam petiit et obtinuit : potest enim ab eo tolli qui potuit illam ponere.

CAPUT XXVII.

Quomodo fiat legis abrogatio.

Dico 1 : Lex posterior interdum abrogat præcedentem, quamvis nullam ejus mentionem faciat; sed hæc abrogatio est stricte interpretanda, nisi sit abrogatio legis in particulari tantum, quæ redeat ad antiquam universalem adhuc perseverantem, aut nisi ad omnino idem aut quasi idem extendatur; si vero non habeat clausulam quæ præcedentem abroget seu illi deroget, non illam revocat nisi quando ita illi directe opponitur, ut fieret inutilis, si priori non derogaret. Hinc sequitur : 1° Quod lex posterior generalis omnino abroget priorem etiam generalem, si sit illi contraria in propria verborum significatione; et posterior particularis priorem particularem, si eodem modo sit illi contraria, exceptis particularibus papæ legibus extra jus commune. 2° Quod lex posterior specialis deroget priori generali, si sit illi contraria; non tamen eam abrogat. 3° Posterior lex generalis, quamvis sit priori particulari aut speciali contraria, non eam derogat, sed secundum eam limitatur, sive prior ab illa generali posteriore excipitur.

Dico 2 : Quod attinet ad abrogationis promulgationem quam ut necessariam aliqui requirunt, alii non, sic videtur distinguendum : 1° Requiritur promulgatio ad legis abrogationem seu revocationem, si ex illa revocatione sequatur obligatio ad actum priori legi repugnantem, sive ad non utendum amplius illa, sive ad eam non servandam : pura tamen legis revocatio per se et essentialiter non requirit promulgationem ; sufficit enim legislatoris voluntas, quia sicut lex in fieri ab ejus voluntate pendet, ita et in conservari aut tolli. Atque ita undecunque et quomodocunque subditus perspectam habebit ejus voluntatem legis abrogatoriam, statim illa non amplius obligabitur. Attamen 2° ut pura etiam legis abrogatio fiat debito modo, debet juxta prudens legislatoris arbitrium illa publice exponi ad vitanda scandala, dissensiones, anxietates, etc. Abrogationis autem effectus manifesti sunt, adeoque non egent explicatione.

LIBER VII.

De consuetudine seu lege non scripta.

CAPP. I, II.

Quid consuetudo, et an eam semper inducat jus non scriptum.

Dico 1 : Duplex est consuetudo : alia facti, alia juris. Consuetudo facti propria, est frequentia liberorum actuum, atque ita vix distinguitur ab usu et more, si hi etiam sumantur pro ejusmodi actuum frequentia, non pro eorum habitibus relictis; dum hæc nomina brutis tribuuntur, est analogia, v. gr. : *Qui mores pecudum habuerunt* (*IV Esdr.* VIII, 29). *Leonum more* (*II Mach.* XI, 11). Consuetudo juris est jus obligans ad sic operandum, vel tollens aliam obligationem per dictam actuum frequentiam introductum; quæ frequentia debet esse vel juri alicui consentanea, vel alias habere conditiones jure requisitas : vitiosa enim non jus introducit. Præter multas differentias quæ sunt inter consuetudinem et præscriptionem, præcipua hæc est, quod consuetudo introducat jus legis seu legale ; præscriptio autem tantum conferat jus aut dominii, aut usus seu fruendi vel utendi aliqua re, non autem legem introducat sicut consuetudo.

Dico 2 : Circa consuetudinis definitionem quam sic affert Isidorus, lib. II *Orig.*, c. 10 : « Est jus quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex hæc. »

Nota : 1° Jus consuetudinis introducitur in defectum legis, quæ si adsit, novum aliquid addit aut demit ad faciendum jus; ideoque dicitur jus non scriptum. Non videtur tamen repugnare esse scriptum, quia potest permanere simul et consuetudinis et legis scriptæ gemina obligatio. 2° Consuetudo potest præsupponere præexsistentem legem scriptam, sed non statuentem id ipsum jus quod introducit, utpote legi oppositum ; et hoc jus revocans prioris legis obligationem, loco legis suscipitur. Dicitur *moribus institutum*, id est, moribus voluntariis, qui debent esse tales ut possint jus introducere.

CAPP. III, IV, V.

Variæ divisiones consuetudinis.

Dico 1 : Consuetudo dividitur in eam quæ versatur circa res, v. gr. consuetudo solvendi decimas ex agro; circa personas, v. gr. solvendi tributum personale; circa actiones humanas, v. gr. jejunandi, orandi, eleemosynam dandi, etc. Deinde in universalem, qualis est jus gentium, universales Ecclesiæ traditiones, etc.; et in particularem, v. gr. unius

civitatis, provinciæ, regni, diœceseos. Una autem sola persona, quamvis capax legem condendi, aut una sola familia, non potest consuetudinem introducere.

Dico 2 : Dividitur in consuetudinem juxta, contra, et præter legem naturalem, faciendo ea quæ sunt præcepta per legem naturalem vel ca transgrediendo, vel faciendo ea quæ non sunt præcepta quoad exercitium, sed tamen conformia legi naturali : v. gr. ut sunt actus ex se honesti, aut indifferentes. Similiter in consuetudinem juxta legem divinam, v. gr. consuetudo a Christo approbata, consilia evangelica, etc.; præter legem divinam, v. gr. traditiones ecclesiasticæ non scriptæ, etc. Item in consuetudinem contra legem divinam, v. gr. malæ hominum traditiones quæ nunquam licite servari possunt : *Transgredimini præceptum Dei propter traditiones vestras* (*Matth.* xv, 2). Eodem modo dividitur in consuetudinem juxta legem humanam, quæ est tantum consuetudo facti seu actuum frequentia, non juris, seu non inducens novum jus, adjuvans tamen ac firmans legem præexsistentem, ejusque optima interpres; et in consuetudinem præter et contra eamdem legem, qua de re postea agetur.

Dico 3 : Dividitur in canonicam consuetudinem, quæ est clericorum propria, et in civilem laicis propriam. Civilis potest obligare clericos ut cives, non ut clericos, et canonica potest obligare laicos, ut Christianos. Dein in consuetudinem styli, estque consuetus modus scribendi aut loquendi in ordine judiciali; atque ita duplex stylus : alius facti, alius juris, seu stylus jus introducens. Item in consuetudinem ritus; estque specialis solemnitas ac quædam forma in rebus sacris, v. gr. in missa, sacramentis, sacramentalibus, orationibus, officio divino, etc., et eodem modo duplex, alius facti, alius juris. Denique in consuetudinem fori, estque omne jus absolute competens ob jurisdictionem, vel in ordine ad illam ejusve usum.

Dico 4 : Dividitur in consuetudinem *positivam*, quæ ex usu positivo ducit originem, et quoad facti consuetudinem consistit in frequentia actuum inducente consuetudinem juris; et in consuetudinem *privativam*, quæ consistit in frequenti seu continuato voluntario, non usu, v. gr. non audire missam tali die præscripto, non servare certam circumstantiam aut solemnitatem in tali actu, etc.

CAPP. VI, VII.

Quænam bona, aut prava; quænam in jure reprobata aut non reprobata consuetudo.

Dico 1 : Bona consuetudo potest esse vel bona tantum ex parte objecti, vel ex parte operantis, et ex actuum honestorum, per quos introducitur, circumstantiis : hæc dicitur bona simpliciter. Prior vero secundum quid tantum, seu objective. Sic etiam potest esse mala consuetudo tum ex parte objecti, tum ex parte operantis. Consuetudo mala intrinsece, cujus actus ita mali sunt contra jus naturale aut divinum, ut honestari nunquam possint, nullum jus potest introducere. Consuetudo autem extrinsece tantum mala ob humanæ legis prohibitionem, licet in fieri sit mala, potest tamen in facto esse carere malitia, si cesset humana prohibitio; atque ita aliquid juris per eam introduci. Alia est consuetudo quæ dicitur rationabilis et irrationabilis, estque quasi similis bonæ et malæ consuetudini; utraque tamen differt, quia mala consuetudo potest interdum esse rationabilis, v. gr. prævalens contra legem humanam, et interdum potest esse irrationabilis, si materia sit indecens aut periculosa, incommoda, etc., licet non sit mala.

Dico 2 : Lex humana dum præcise abrogat consuetudinem, v. gr. hac clausula : *Non obstante quacunque consuetudine*, intelligitur de præexsistente ac præterita consuetudine, non de futura seu inducenda; adeoque nec illam reprobat ut semper irrationabilem, sed dum illam ut sibi contrariam prohibet, tunc intelligitur de præterita et futura, v. gr. dum ait : *Nolumus, contra hanc legem, aliquam consuetudinem valere*, vel dum vetat ne consuetudo contra ipsam inducatur; prohibitio enim respicit futurum, sicque videntur intelligendi Angelus, Sylvester, Felinus, etc., dum dicunt legem, quæ simpliciter tollit consuetudinem, loqui de inducta et inducenda. Non ideo tamen illam prohibendo, reprobat semper ut irrationabilem aut malam. Sed dum per expressa verba declaratur irrationabilis, iniqua, nociva, aut appellatur corruptela, seu abusus; vel dum propter majorem decentiam, religionem, disciplinæ severitatem lex statuit, ut talis consuetudo pro irrationabili habeatur, tunc non tantum abrogatur et prohibetur, sed etiam a jure pro omni tempore reprobatur.

CAPUT VIII.

De præscripta et non præscripta consuetudine.

Dico dari posse legalem consuetudinem præscriptam, id est quæ aliquo temporis cursu perficiatur, roboretur, ac firmetur, tamque ipsam consuetudinem, quam jus per ipsam acquisitum præscribi. Hinc consuetudo et præscriptio late sumpta pro eodem usurpatur; secus vero si præscriptio stricte sumatur. Quare ad præscriptam consuetudinem, de qua jura loquuntur, requiritur aliquod certum tempus, longius vel brevius, pro variis consuetudinis effectibus et circumstantiis : brevius autem non potest esse minus decennio, secundum jus. Et quidem debet esse continuatum sine interruptione : interrumpitur autem vel per actus communitatis contrarios consuetudini, vel per defectum bonæ fidei, si hæc sit necessaria. Jam vero consuetudo non præscripta, vel est *facti*, quæ consistit in actuum frequentia, ante completum tempus ad præscriptionem requisitam, nec ullum jus inducens; vel est *juris* absque certi temporis determinatione, facta cum scientia et patientia principis, quæ inducit jus non per modum præscriptionis, sed vi taciti consensus personalis, quem dat princeps.

CAPP. IX, X.

De causa efficiente et actibus consuetudinis.

Dico 1 : Ad consuetudinem introducendam non sufficit privata persona nec communitas imperfecta seu una familia, sed requiritur communitas perfecta quæ sit capax potestatis legislativæ pro se ipsa, vel saltem sufficiens, ut vera lex illi imponi possit; unde civitas aut inferior communitas quamvis actu non possit legem condere, est tamen eam condendi capax per expressum vel tacitum principis consensum, uti et clericorum communitas capax condendi canonicam legem, adeoque et consuetudinem introducendi; imo et communitas laicorum potest introducere in materia spirituali consuetudinem obligantem, v. gr. jejunii aut festivitatis, mediante tacito vel expresso spiritualium prælatorum consensu, quia est capax, cui talis lex imponi possit; quæ potestas passiva sufficit. Sic communitas mercatorum, et ipsarum feminarum, v. gr. monialium, per tacitum vel expressum superioris consensum, est capax condendi statuta et consuetudinem introducendi.

Dico 2 : Ad consuetudinem a communitate introducendam requiritur ut major saltem illius pars eam observet, et hæc sufficit; quia in omni communitate ad actuum validitatem, consensus majoris partis solet sufficere, ubi nil speciale statuit jus.

Dico 3 : Consuetudo non introducitur nisi per successivam actuum frequentiam (sub qua intellige etiam actuum omissionem), qui publice et voluntarie fiunt, quatenus populi consensus ad introducendam consuetudinem est necessarius; et per hanc facti consuetudinem inducitur jus consuetudinis, seu juris consuetudo. Actuum autem frequentia, varia pro varia consuetudine requiritur; nam pro consuetudine præscripta, quæ certum annorum numerum requirit ad præscribendum, modo unus actus singulis annis, v. gr. observatio talis festi aut jejunii, modo plures juxta certas occasiones aut temporis necessitatem, v. gr. publica oratio, aut aliud simile erunt necessarii. Pro consuetudine non præscripta, seu quæ non exigit certam temporis successionem, illa frequentia actuum erit sufficiens, per quam et consensus populi et tacita principis voluntas satis innotescet; adeoque actus juxta exigentiam materiarum aut occasionum debent esse facti a majori saltem populi parte, ac publici seu notorii notorietate vel facti vel juris.

CAPP. XI, XII, XIII.

An ad consuetudinem introducendam requiratur juridica frequentium actuum notitia; an soli actus voluntarii sine consensu principis sufficiant.

Dico 1 : Ad consuetudinem introducendam non requiritur ut actuum frequentia sit in judicio publica auctoritate defensa ac probata, contra Glossam dicentem debere eam in judicio contradictorio probari : quod sane falsum est, imo et repugnans. Capitulum *abbate*, in quo illa fundatur, agit non de juris consuetudine, sed de juris præscriptione ad eligendum : quamvis per judicium contradictorium possit illa roborari ac firmari. Non tamen hoc est necessarium, sed tantum utile ad eam comprobandam et ad ejus notitiam. Nec duo actus aut tres judiciales post competens tempus succedentes, vel duæ sententiæ in eadem causa, sufficiunt ad introducendum styli aut aliam consuetudinem pro similibus actibus, sed requiritur etiam competens actuum frequentia, sicut pro aliis non judicialibus, contra Sylvestrem, Bartholomæum, etc. Si tales sententiæ ferantur a principe, poterunt quidem obligare per modum legis scriptæ, sed non per modum consuetudinis.

Dico 2 : Actus introducentes consuetudinem debent esse voluntarii, consuetudo enim requirit populi consensum, adeoque voluntarium. Unde per actus ex ignorantia et errore factos circa illa quæ spectant ad consuetudinis substantiam sive in ejus jure, sive in facto jus fundante, aut per actus vi, metuve gravi ac injuria extortos, non inducitur consuetudo, quia sunt involuntarii. Quoad legem 39 : *Quod non ratione*, potest intelligi de præscriptione, non de consuetudine legali; quinimo potius negat posse per errorem introduci consuetudinem.

Dico 3 : Præter populi consensum, requiritur etiam ac præcipue principis consensus ad consuetudinem inducendam; diverso tamen modo juxta populi diversitatem : alius est enim populus qui habet supremam condendi leges civiles potestatem (tuncque princeps est tota respublica, vel ejus senatus, cujus majoris saltem partis consensus requiritur); alius qui habet a principe facultatem condendi leges seu statuta municipalia, v. gr. civitas : et per hanc facultatem censetur habere anticipatum principis consensum ad introducendam etiam consuetudinem, nisi illam limitaverit; alius qui non habet talem facultatem, v. gr. multi populi laici respectu suorum principum, universa Ecclesia respectu papæ, particulares Ecclesiæ respectu suorum prælatorum, etc.; et tunc ut consuetudo vim habeat, requiritur principis consensus: vel *personalis* qui datur a principis persona sive expresse consentientis, sive antecedenter dantis licentiam ad consuetudinem inducendam, sive consequenter concomitanterve illam approbantis, sciendo videndoque et non impediendo; vel *legalis* seu juridicus, qui habetur dum introducitur consuetudo habens conditiones requisitas a lege principis ad validitatem consuetudinis. Unde juxta jus consuetudo præscripta, quæ jus inducit, non requirit personalem principis aut papæ consensum, nec ejus specialem scientiam de tali consuetudine, sed, ipso nihil sciente aut volente, tacite vel expresse consuetudo valide introducitur. Ita communiter Panormitanus, Richardus, Barbatius, Angelus, Sylvester, Paludius, Sanchez, etc. Quando autem consuetudo non prævalet ex vi præscriptionis, tunc requiritur principis aut papæ consensus saltem tacitus, scientis et non

impedientis ; adeoque debet habere de tali consuetudine notitiam.

CAPP. XIV, XV.

Quænam consuetudo possit inducere legem non scriptam ; et quantum temporis ad id sufficiat.

Dico 1 : Consuetudo legitima inducit legem non scriptam, quando scripta non adest nec verbo tradita, quia dum adest scripta, illam conservat si sit conformis : abolet, si contraria, et novam inducit. Idem dic si sit verbo traditum præceptum commune duraturum per modum legis, usu et traditione servatum a subditis, uti sunt multæ leges ecclesiasticæ. Probatur per legitimam consuetudinem posse legem induci : 1° Quia materia est legis capax, cum sit conformis honestæ vitæ, utilis bono communi, nec contra legem divinam aut si naturalem, adeoque capax obligandi sub mortali vel veniali juxta ejus gravitatem aut levitatem. 2° Non deest potestas legem condendi, ut patet ex capite præcedenti, nempe in populo cum principis consensu. 3° Nec deest voluntas eam condendi, cum sint actus voluntarii, sed hi debent fieri non tantum cum intentione inducendi consuetudinem facti, sed etiam juris seu obligantem. Alioqui si fiant tantum ex devotione aut ad melius esse sine intentione inducendi jus, illa non obligabit ; quia actus agentium non excedunt eorum intentionem. Sic sunt multæ consuetudines in populo Christiano ex devotione, quæ non obligant, v. gr. excipiendi cineres primo die Quadragesimæ, et ramum in Dominica Palmarum, sumendi aquam benedictam in ingressu templi, etc. Ad judicandum autem consuetudinem esse juris, seu obligare, hæ conjecturæ afferuntur : 1° si sit consuetudo diuturna, rei gravis et laboriosæ, et passim quasi a toto populo servetur ; 2° si viri prudentes et pii male sentiant de ejus transgressoribus, et populus scandalizetur ; 3° si superiores puniant transgressores ; 4° si ejus materia ex se multum conducat ad reipublicæ utilitatem. Denique sæpe de ista re judicium committendum est prudentum arbitrio, et in dubio potius in partem quod sit consuetudo devotionis tantum, vel honestatis vel ad melius esse, non vero obligationis, est propendendum.

Dico 2 : Certum est consuetudinem præscriptam de se sufficere ad legem introducendam ; et ut præscripta, legis inductiva censeatur, probabilius universaliter sufficit decennii tempus, contra quosdam antiquos volentes sine fundamento tempus immemoriale, et contra Hostiensem requirentem quadraginta annos pro lege canonica ; quod tantum habet locum in iis quæ sunt contra jus seu legem, non in iis quæ sunt præter jus, ad quæ etiam decennium sufficit, uti tenent Glossa, Bartholomæus, Navarrus, etc., quamvis nonnulli satis probabiliter requirant inter præsentes decem annos ; et inter absentes, viginti annos. Sed probatur assertio ex communi sententia quæ hanc viginti aut decem annorum distinctionem omittit in materia consuetudinis, cum tamen passim illa utatur in propria præscriptione, nec ad hoc necessario opus est præsentia principis ; cum decennium sufficiat, ut princeps possit scire quid a populo agatur, si velit.

Dico 3 : Consuetudo non præscripta potest intra brevius tempus quam decennium, legem inducere, si principis scientia interveniat : quantum autem tempus ante decem annos ad hoc requiratur, juxta Sotum et alios, prudentum judicio determinandum relinquitur ad colligendam principis et populi mentem : sunt enim consuetudines quæ habent actus frequentiores et magis publicos aut judiciosos ; aliæ istis carent. Modo princeps est præsens et tacite consentiens, modo est absens ; atque ita non potest dari regula generalis.

CAPP. XVI, XVII.

De causa et effectibus consuetudinis ; et an possit legem interpretari.

Dico 1 : Consuetudo non eget alia promulgatione quam se ipsa, cum ex se sit notorium ac publicum signum populo illam servanti.

Dico 2 : Ex se obligat in conscientia cum sit vera lex ; et non tantum ad culpam, sed etiam ad pœnam potest obligare, imo et esse lex quasi pure pœnalis, v. gr. obligatio ad solvendum quoddam tributum. Deinde potest, sicut lex, irritos facere contractus, et inhabilitare ad illos personas, obligatque tantum subditos, non extraneos, v. gr. sicut statuta archiepiscopi non obligant suffraganeos, ita nec consuetudo. Denique quas personas lex obligat, eas et consuetudo obligat. Pro solvenda autem quæstione, an consuetudo laicorum, vel saltem an consuetudo mista laicorum et clericorum, obliget clericos.

Dico 3 : Si consuetudo laicorum sit in materia civili, vimque habeat ex consensu principis temporalis, per se loquendo non obligat clericos ; secus, si spectet tantum ad communem civium convictum ut cives sunt : non ut clerici, nec quidquam habeat contra libertatem ecclesiasticam. Si autem sit in materia spirituali et ad bonum animæ tendat, quale est jejunium, etc., tunc simul et clericos et laicos obligat, quia sola prælati ecclesiastici potestate ac consensu nititur, considerantis omnes subditos, et laicos et clericos ut Christianos. Imo solus laicorum populus, maxime totus, in materia spirituali æque utili ac facili atque communi clericis et laicis, potest introducere consuetudinem, quæ obliget clericos, si interveniat tacita vel expressa episcopi voluntas. Extensio consuetudinis ab uno casu ad alium similem, valde raro potest fieri.

Dico 4 : Sola consuetudo quæ est secundum legem, potest eam interpretari : quæ est enim præter legem, eam non supponit, et quæ est contra legem, ei derogat. Interpretatur autem vel tanquam signum seu testis, indicans talem fuisse legislatoris mentem, maxime si jam vigebat ante legem conditam, vel tanquam causa concurrens ad introducendam ac stabiliendam talem interpretationem, et in tali

sensu legis obligationem. Unde juxta multos ista interpretatio est tam efficax, ut licet ex verbis et materia legis ambigeretur, an contineret præceptum sub mortali, necne (ideoque lex videretur in benigniorem partem interpretanda), tamen si constet esse receptam consuetudinem seu obligantem sub mortali, censenda sit illa lex obligare sub mortali: ita Sylvester, Cajetanus, Navarrus, etc. Denique consuetudo non solum humanam, sed etiam divinam et naturalem legem indicando legislatoris mentem, potest interpretari.

CAPUT XVIII.

An humanam legem possit abrogare consuetudo.

Dico 1 : Certum est humanam legem sive canonicam sive civilem posse consuetudine abrogari, nempe per conjunctionem populi cum suo principe et legislatore ; in populo enim est potestas ad ponendam frequentiam actuum quasi legi contrariorum, et in principe ad connivendum et tacite consentiendum. Deinde in populo non deest voluntas ad inducendam consuetudinem legis abrogativam, seu communis consensus, cum publicos et voluntarios ejus actus ponat legi contrarios, aut omittat præceptos legis actus frequenter et voluntarie adimplere ; sic consuetudo unius provinciæ aut episcopatus transit ad alium, et successive postea ad omnes partes abrogans legem universalem, quamvis in principio fuerit peccaminosa ; nec etiam in principe deest voluntas aut tacitus consensus sive personalis sive per ipsam legem datus, modo consuetudo sit rationalis et præscripta : qui consensus per legem datus habetur, quamvis talis consuetudinis notitiam princeps non habeat ; jam vero quoad tempus requisitum ut consuetudo possit esse præscripta et legem abrogare, pro lege civili abroganda seu abolenda sufficient decem anni, sed pro canonica requiruntur quatuor, id est, ut consuetudo contra illam censeatur præscripta et eam abroget : ita communiter Innocentius, Panormitanus, Bartholomæus, Sylvester, Navarrus, etc. Probatur ex capite ultimo *De consuetud.*, et aliis.

Dico 2 : Consuetudo non præscripta interdum sufficit ad legem abrogandam, si princeps illam consuetudinem sciat, et ipsa talis ac tanta sit, ut moraliter sufficiat ad indicandum principis consensum. Quanti autem aut quot actus aut quantum temporis ad hoc requiratur, sive pro civili sive pro canonica lege, nihil habetur determinatum in jure, adeoque id relinquitur prudentum judicio : agendo nempe de consuetudine non præscripta indicante tantum principis voluntatem, non de ea quæ suam vim habet ab ipsa lege. Itaque quamvis consuetudo incipiat per actus malos, utpote a lege prohibitos, tamen inducit consuetudinem legi derogantem, quia illi non concurrunt ut causa, sed ut indicium aut voluntatis principis aut ipsius legis. Potest autem esse tale indicium, licet mali sint, et hinc consentiente principe ac legem rationabiliter abrogante, postea boni fiunt seu licite fiunt. Quidam juris textus qui objiciuntur, in vario sensu explicantur et nihil probant.

CAPUT XIX.

An legis abrogatio per consuetudinem facta admittat exceptionem aut extensionem.

Dico 1 : Potest consuetudo rationabilis derogare alicui legi quoad pœnam, tam latam quam ferendam, relicta ejus obligatione quoad culpam, v. gr. quoad censuram a lege impositam aut imponendam, et relinquere vim ejus directivam obligandi ad solam culpam ; legis enim pœna est separabilis a culpa. Irrationabilis autem consuetudo contra legem, quamvis non possit quoad pœnæ conniventiam excusare a pœna per legem lata aut ferenda quasi legem abrogando, potest tamen derogare legi quoad eam partem per quam imponit pœnam, sive latæ sive ferendæ sententiæ, quia dum pœna dissimulatur, potest quoad eam legi derogare sine ejus abrogatione et obligatione ; imo licet foret irrationabilis quoad pœnam et culpam, posset adhuc excusare ab aliqua pœnæ diminutione per modum circumstantiæ, dum lex imponit non latam, sed tantum inferendam pœnam.

Dico 2 : Potest consuetudo derogare legi quoad obligationem culpæ relinquendo pœnæ debitum, sive ex lege mista introducere legem pure pœnalem, quando pœna non supponit intrinsece culpam, uti supponit censura quæ intrinsece prærequirit culpam, v. gr. venari, ligna scindere, aliquid e regno extrahere, etc. Licet fortasse in principio fuerit lex mista, seu directiva et pœnalis, potuit per usum et consuetudinem quasi mutare naturam, et fieri pure pœnalis, quia non fuit aliter observata, et solo illo modo contra illam præscriptum est.

Dico 3 : Potest consuetudo abrogare etiam legem irritantem, quia hæc potest esse abrogabilis aliqua ratione honesta, et sæpe juste abrogatur ut patet in lege antiqua prohibente matrimonia in quinto gradu, quæ nunc sublata est ; sic consuetudo contra ejusmodi legem irritantem poterit esse rationabilis, adeoque vel præscribi, si longo duret tempore, vel indicare tantum principis consensum si illam sciat, ac tandem legem abrogare, et habilitare personam, quæ prius erat per legem inhabilis ad talem actum.

Dico 4 : Non tantum sola consuetudinis revocatio legi humanæ addita non impedit quominus hæc lex possit per subsequentem consuetudinem abrogari, quod certum est : sed etiam probabilius poterit eodem modo abrogari per subsequentem consuetudinem, si lex præcise sistat in pura futuræ consuetudinis prohibitione, nec illam reprobet ; quia subsequens consuetudo etiam vel sic poterit esse rationabilis, et præscribi, vel indicare sufficienter tacitum scientis principis consensum, quem ipse semper potest mutare habita honesta ratione. Si autem lex insuper reprobet futuram consuetudinem, tunc per hanc contrariam non potest abrogari, nisi tanta in rebus facta sit mutatio, ut certo constet istam etiam

conditionem jam desinere per consuetudinem rationabilem.

Dico 5 : Abrogatio legis humanæ per consuetudinem præscriptam etiam habet locum in materia sacramentali. (Paludanus, Gabriel, Navarrus, Sanchez, etc., contra quosdam canonistas.)

Dico 6 : Consuetudo legem contrariam abrogans, est stricti juris, sive est stricte interpretanda : potest tamen et eodem quidem tempore vetus jus abrogare, et novum contrarium inducere, quia potest consuetudo sub utroque respectu esse rationabilis, et postea sub utroque vel præscribi vel indicare sufficienter tacitum principis consensum.

CAPUT XX.

Quomodo potest consuetudo mutari.

Nota hic non agi de consuetudinis mutatione quæ fit ab intrinseco per solam cessationem privativam, ob materiæ mutationem quoad honestatem aut publicam utilitatem, sicuti supra dictum est de legis mutatione, sed de ea quæ fit ab extrinseco per contrariam actionem alicujus agentis, seu per revocationem. Quare :

Dico 1 : Consuetudo revocatur per posteriorem legem contrariam, maxime quando in lege additur clausula : *Non obstante consuetudine.* Quando vero hæc clausula non additur, debet esse talis repugnantia et contrarietas inter legem et consuetudinem, ut non possit lex observari, si observetur consuetudo; alioqui si possit utraque simul observari, utraque poterit subsistere. Et insuper requiritur voluntas ac proinde scientia consuetudinis in principe per quem fit revocatio. Hinc sequitur : 1° Dum consuetudo erat universalis, v. gr. totius Ecclesiæ, et lex contraria fertur pro tota Ecclesia, per hanc legem prorsus abrogari consuetudinem, licet clausulam derogatoriam non habeat; lex enim universalis posterior, et consuetudo quæ habet vim legis, revocat priorem universalem. Idem dic cum proportione de legibus synodalibus, et generalibus cujusque diœceseos consuetudinibus pro unoquoque episcopatu, et de legibus civilibus singulorum regnorum respectu consuetudinum universalium in illis exsistentium. 2° Per legem universalem pro tota Ecclesia latam, particulares diœcesium, civitatum, provinciarum consuetudines non revocantur, nisi addatur clausula revocatoria, *non obstante*, vel in particulari, vel saltem in generali. Et idem cum proportione dicendum de legibus universalibus pro uno regno aut provincia respectu consuetudinum particularium ejusdem regni aut provinciæ. Legislator enim universalis non censetur scire facta particularia, ad quæ pertinent consuetudines particulares locorum ; ergo non censetur velle illa revocare per legem universalem nisi faciat earum expressam mentionem, vel generatim saltem omnes contrarias consuetudines revocet, addendo clausulam , *non obstante ;* id expresse declaratur in cap. 1 *De consuet.*, in 6. Nec hic textus restringendus est ad solam consuetudinem præscriptam, sed intelligendus de omni consuetudine rationabili, honesta, publico usu et tanto tempore firmata, ut sufficeret ad legem inducendam si princeps illam sciret.

Dico 2 : Per legem particularem simpliciter latam vel a papa, vel ab alio ejusmodi principe pro certo loco, episcopatu, etc., non revocatur contraria particularis consuetudo ejusdem loci, nisi præcedat populi consensus, petitio, informatio, aut nisi sciatur certo latam esse legem a principe cum consuetudinis notitia ; quæ lex non erit inutilis, nisi per accidens non sortiatur omnem suum effectum ob contrariam consuetudinem.

Ut autem consuetudo immemorialis censeatur abrogata, juxta quosdam sufficit, juxta alios non sufficit poni in lege particula distributiva : *Non obstante quacunque consuetudine in contrarium ;* sed probabilius addendum est : *Etiam immemoriali.*

Dico 3 : Consuetudo antiqua per subsequentem contrariam, etiam potest abrogari ; nempe universalis per universalem, particularis per particularem ejusdem loci, universalis per particularem pro loco particulari, et particularis per universalem, ut supra. Quoad tempus requisitum ut posterior consuetudo abrogare possit priorem, non sufficit unus nec plures actus contrarii, sed requiritur consuetudo vel præscripta, vel sufficiens ad revocandam legem ; cumque prior consuetudo habeat vim legis, et posterior sit illi contraria, seu sit contra legem, ideo pro abolenda tali consuetudine ecclesiastica requiruntur quadraginta anni ut possit posterior consuetudo esse præscripta, sicut pro abolenda lege canonica per contrariam.

LIBER VIII.

De lege privilegium concedente.

CAPP. I, II.

Quid sit privilegium, et quomodo differat a rescripto, dispensatione, beneficio.

Dico 1 : Privilegium est privata lex aliquid speciale concedens. Dicitur *lex,* ut distinguatur a privilegio late sumpto, quod non est perpetuum, seu non lex ; dicitur *privata,* ut distinguatur ab aliis legibus communibus. Privilegium alicui personæ aut communitati speciale jus præter aut ultra commune concedit, v. gr. religiosis privilegium seu jus absolvendi, dispensandi, etc., et interdum contra jus. Dum autem conceditur aliquid, quod est jam juris communis , tunc potest dici specialis favor clarioris explicationis et principis admonentis ; vel ad majorem securitatem aut ad tollendum scrupulum illud datur, aut interdum etiam in favorem alicujus vetatur quod est per se malum vel jure communi

prohibitum, v. gr. clerici percussio. Privilegium oretenus potest dari, nec requirit necessario, ut scripto habeatur nisi ad illud tuendum et probandum in foro externo.

Dico 2 : Privilegium distinguitur a rescripto justitiæ, quia hoc datur juxta jus commune vel ad ejus exsecutionem vel interpretationem ; privilegium autem contra vel ultra jus. Item distinguitur a rescripto gratiæ seu beneficiali, quod datur ad beneficii collationes, dispensationes, etc., quia rescriptum non est lex privata, uti nec dispensatio ordinarie : qua in re etiam distinguuntur a privilegio.

CAPUT III.

De privilegio reali et personali.

Dico 1 : Omissis privilegiis divinis, quæ Deus ipse concedit, uti olim concesserat facultatem repudii, etc., humanum privilegium dividitur in reale et personale. Reale est, quod datur directe rei, v. gr. prædiis, domibus, etc. ; vel muneri, v. gr. judicis muneri ; vel conditioni, v. gr. clericatui, distinctæ a persona in cujus utilitatem conceditur. Personale est quod immediate datur personæ ratione ipsius. Ut autem sciat sitne reale an personale, hæc nota : 1° Circa *personam :* si sit persona ficta, v. gr. civitas, ordo religiosus, monasterium, universitas, tunc est reale, quia perpetuum est. Si autem sit persona vera *singularis*, v. gr. Petrus, tunc est personale ; si *universalis* persona, v. gr. milites, pupilli, minores, uxores, scholares, etc., cum hoc privilegium soleat esse perpetuum, ideo censetur reale, aut potius mistum. 2° Circa causam ob quam datur privilegium, si detur propter ipsam personam aut soli personæ propter ipsam, est personale ; si ipsi dignitati propter personam aut propter aliam rem personæ non cohærentem detur, est reale. 3° Circa concedentis *intentionem,* quæ ex verbis colligitur : Si enim verba dirigantur ad rem, v. gr. *Concedo vineæ tuæ immunitatem decimarum,* tunc privilegium est reale ; si ad personam, v. gr. *Concedo tibi facultatem non solvendi decimas* ex vinea, est personale. Si autem addatur, *concedo* tibi et hæreditatibus tuis vel successoribus, aut si ponatur clausula, *ut perpetuo valeat,* tunc est reale, quia durat perpetuo. 4° Circa *materiam ;* debet enim talis esse ut recte illi possit adaptari privilegium. Licet enim verba sonent privilegium reale, si materia non sit capax perpetuitatis, interpretanda erunt de personali ; et contra.

Dico 2 : Quando dubitatur sive negative sive positive, sitne privilegium reale, an personale : si sit favorabile, seu purum beneficium, reale esse censendum est per regulam juris : *Decet concessum a principe beneficium, esse mansurum,* etc. Si sit odiosum, seu contra jus commune, aut in aliorum præjudicium cedat, tunc censendum personale, quia stricte interpretandum, ita ut damnum inferat potius temporale, quam perpetuum. Si tamen probabilius videatur esse reale, privilegiatus poterit illud retinere ut reale ; dein melior est conditio possidentis.

CAPP. IV, V, VI.

De privilegio remunerativo et conventionali, de perpetuo et temporali, ac de aliis quatuor.

Dico 1 : Privilegium remunerativum (id est, quod ob merita vel propria vel aliena alicui applicata, conceditur), non habet per se et ab intrinseco ut sit personale, contra Alciatum, Jansonium, etc., sed est indifferens ut sit vel personale vel reale. Spectanda enim verba privilegii : si hæc cadant directe et immediate in rem, etiam si dicatur hujus rei immunitas concedi ob merita petentis vel possidentis, tamen erit privilegium reale ; si directe referantur ad personam, cujus merita remunerari dicuntur, erit personale ; sic etiam privilegium conventionale (id est, quod conceditur cum aliquo pacto seu aliqua justitiæ obligatione vel recipientis compensatione), de se et intrinsece non postulat ut sit reale (et contra nec reale ut sit conventionale), sed est indifferens ut sit vel reale vel personale : potest enim concedi ea conditione ut transeat ad hæredes aut posteros, sicque erit perpetuum ac proinde reale ; et contra potest concedi soli personæ, ita ut non transeat ad alios, tunc erit personale. Si autem rei, vel officio, vel dignitati concedatur, tunc prout res vel dignitas vel munus transibit ad hæredes, ita et privilegium.

Dico 2 : Privilegium dicitur temporale, quod vel certo tempore elapso finitur, vel finitur cum vita personæ cui soli datum est, vel dum concedens dicit : *Donec decessero,* vel *usque ad meum beneplacitum,* tunc enim morte concedentis exspirat. Perpetuum autem et quod morte concedentis non exspirat, utpote gratia, est illud quod datur sine limitatione et absolute, vel cum clausula perpetuitatis, dicendo : v. gr. *donec revocetur, usque ad beneplacitum sedis,* etc. ; estque adhærens rei de se perpetuæ, v. gr. religioso ordini, templo, monasterio, etc., duratque tandiu, quandiu res durat, peritque dum res totaliter perit, sicut personale perit persona moriente. Dixi *totaliter,* id est, dum res seu locus, cui privilegium concessum est, omnino destruitur sine spe refectionis et restaurationis sive jussu superioris vel domini, sive naturaliter, sive casu. Quando autem res vel locus dirutus, combustus, occupatus ab hostibus, detentus ab hæreticis est, cum spe et jure refectionis, reparationis, restaurationis, privilegia quæ ipsi pavimento adhærent, v. gr. quæ ex solo benedicto proveniunt, subsistunt ; quæ directe respiciunt ipsum ædificium, si eorum usus possit fieri extra illum locum, v. gr. facere denominationem ratione canonicatus istius ecclesiæ, etiam illa actualiter subsistunt si eorum usus non possit fieri nisi intra illum locum ; non quidem amittuntur, sed cessant seu suspenduntur, v. gr. indulgentia templo concessa. Hinc si templum destruatur in uno loco, et in alium transferatur, non amittit privilegia, sed cum illo transferuntur, si sint directe concessa ipsi templo et sub ipsius nomine, non autem ratione situs. Uti persona suum privilegium personale secum

transfert, ita templum transfert suum. (Alexander, Baldus, Felinus.)

Dico 3 : Datur privilegium immediate ob bonum privatum alicujus personæ, cui ipsa renuntiare potest, nisi sit necessario conjunctum cum alterius commodo, sine cujus consensu nequit renuntiare, et datur ad bonum commune; v. gr. immunitas clericorum, privilegium canonis et fori, etc., cui non possunt renuntiare particulares personæ.

Dico 4 : Dividitur privilegium in pure *favorabile*, quod ita uni prodest, ut nemini noceat, v. gr. facultas audiendi missam tempore interdicti, comedendi lacticinia in Quadragesima, laborandi die festo, etc. Et in *odiosum*, quod dum uni favet, infert alteri incommodum, v. gr. privilegium decimarum, etc. Item dividitur in privilegium *affirmativum*, quod dat facultatem aliquid agendi vel contra vel præter vel ultra legem; et in *negativum*, quod dat facultatem aliquid omittendi quod est præceptum aut statutum, atque ita est semper contra legem aut regulam; et hoc non amittitur per non usum, uti juxta multos amittitur affirmativum.

Dico 5 : Privilegium aliud datur pro foro externo validum et verum, quod tamen etiam in foro interno habet suum effectum, maxime si sit ecclesiasticum; aliud pro foro interno, quod in foro interno operatur, sed non in externo, seu judiciali. Forum autem internum aliud est conscientiæ præcise, quod non supponit necessario culpam nec ordinatur ad eam condonandam aut puniendam, v. gr. concessio et lucratio indulgentiæ, etc.; aliud pœnitentiæ quod supponit culpam aut vinculum aliquod seu malum apud Deum tollendum, quod tolli potest vel intra vel extra sacramentum pœnitentiæ juxta privilegii verba. Unde si privilegium dicat tantum : *In foro conscientiæ, injuncta salutari pœnitentia*, si non sit vinculum culpæ tollendum quod necessario requirit sacramentum, sed si sit tantum vinculum pœnæ, censuræ, irregularitatis, etc., extra sacramentum potest tolli; quamvis diceret, sacerdoti *confessori;* quia *ly confessori* id est approbato et apto ad confessiones audiendas, non actualiter audienti.

CAPUT VII.

De privilegio per consuetudinem introducto.

Nota hic non agi de privilegio scripto sive in jure communi sive extra jus; nec de non scripto, quod ore principis tantum sine scriptura datum est, qualia sunt vivæ vocis oracula; sed de eo quod a nemine expresse concessum est, ac quadam consuetudine et tacita principis conniventia sine scriptura introductum est : et quæritur an hoc sit verum privilegium, possitque sic obtineri? Quare

Dico : Quando consuetudo talis est, ut per eam liceat quod per privilegium liceret, tunc inducit verum ac proprium privilegium, et cum non scripto est univocum; quia habet omnes effectus privilegii non scripti, datque verum jus, non fictum; et dum dicitur consuetudo æquiparari privilegio, intelligitur de privilegio scripto : deinde privilegium generatim sumptum potest vocari consuetudo, non omnis sed aliqua; quam autem antiqua consuetudo sufficiat ad dandum privilegium, non potest generaliter determinari; si sit privilegium contra jus, requiritur tempus sufficiens ut consuetudo abroget legem; si sit ultra vel præter jus, requiritur tempus sufficiens ad præscriptionem, longius vel brevius juxta materiæ exigentiam.

CAPP. VIII, IX, X.

De concedente et recipiente privilegium.

Dico 1 : Solus potest privilegium dare qui potest legem ferre. Privilegium enim est quædam lex privata, imo et specialis concessio contra legem universalem. Unde opus est jurisdictione ad illud dandum, non autem ad donanda sua bona. Hinc : 1° Papa maxime potest dare privilegia, directe in materia spirituali; indirecte in temporali, utpote quæ est spirituali annexa, v. g. in decimis, in filii legitimatione ad habendam temporalem hæreditatem, etc., et interdum quidem contra suum commodum, non tamen contra suam dignitatem aut potestatis diminutionem. 2° Episcopi et similes prælati possunt dare privilegium respectu constitutionum et legum a se vel a suis prædecessoribus conditarum, non tamen in jure communi seu pontificio, in quo quidem interdum possunt dispensare, quia id illis concessum est jure vel consuetudine; sed privilegium dare, non est illis concessum. Iidem possunt dare privilegia quæ non sunt contra jus, solummodo respectu rerum ad se spectantium. 3° Principes ac supremi domini temporales possunt dare privilegia in rebus temporalibus.

Dico 2 : Omissa privilegii materia, quæ debet esse favorabilis, justa et dans jus; ut aliquis sit capax privilegii recipiendi, debet esse vel subditus, vel saltem aliquo modo inferior in re illa, in qua ab altero recipit privilegium, v. gr. judices ecclesiastici ab imperatore, clerici a principe sæculari, rex ab alio rege, imo papa a principe temporali; illa enim materia in qua datur privilegium, pendet a jurisdictione aut potestate concedentis, non vero recipientis. Hinc papa non potest dare sibi privilegium, quia non potest sibi jus aut gratiam dare, quam jam a Deo non habeat potestate ordinaria. Indulgentia quam sibi potest concedere, non est privilegium, sed purum beneficium seu eleemosyna spiritualis. Idem cum proportione dic de supremo principe temporali, qui in suo ordine non habet sibi superiorem.

Dico 3 : Generaliter loquendo actuale privilegii subjectum, nempe persona vel res cui privilegium actu conceditur, est tantum illa quæ in concessione exprimitur vel ex vi vocis, actionis, materiæ, vel ab aliqua juris dispositione sub illa comprehenditur, v. gr. privilegium concessum religiosis, filiis, fratribus, intelligitur concessum etiam feminis religiosis, filiabus, sororibus; si privilegium

dicat *masculis*, non extenditur ad feminas, ad quas etiam raro extenditur si dicat *viris;* vox enim *vir*, raro interdum tamen comprehendit feminas; v. gr. *Beatus vir qui timet Dominum* (*Psal.* CXI, 1). *Beatus vir qui non abiit in concilio impiorum* (*Psal.* I, 1).

CAPUT XI.

An privilegium datum relativis extendatur ad correlativa.

Dico : Privilegium uni datum ob rationem in illo solo exsistentem, non transit ad alios quatumvis correlativos, nec illis ob correlationem communicatur, nisi aliunde vel ex materia, usu, verbis privilegii, vel ex aliqua juris dispositione talis extensio habeatur : unde 1° uxor non gaudet mariti privilegio, excepto nobilitatis privilegio; quia juxta jus uxor mariti nobilis fit nobilis, sive maritus sit nobilis sanguine, sive officio. Atque ita nec uxor clerici conjugati gaudet ejus privilegiis, nisi in immunitate bonorum ob nobilitatem. 2° Idem dic de filiis qui tantum participant paternæ nobilitatis aut muneris privilegiis, nisi privilegium sit datum simul et patri et filiis, qui vel vivente patre, vel post ejus mortem tantum illo gaudebunt. Idem dic etiam de nepotibus, qui non veniunt nomine filiorum, nec horum privilegiis participant nisi exprimantur. 3° Non est inconveniens, ut sub principali comprehendatur accessorium, dum privilegii finis requirit accessorii concomitantiam; hinc sacerdos habens privilegium celebrandi missam tempore interdicti, etiam quivis ejus missæ minister, illi participat

CAPP. XII, XIII.

De ordinaria ac substantiali privilegii forma.

Tria sunt quæ ad privilegium spectant : 1° petitio aut causa privilegii; 2° formalis concessio; 3° clausulæ illi additæ. Hic de duobus primis

Dico 1 : Duobus modis privilegium solet concedi, vel ad petitionem ac instantiam alicujus, vel ex mera concedentis voluntate ac liberalitate. Dum in forma concessionis dicitur *motu proprio*, intelligitur vel nullam petitionem præcessisse, vel si præcesserit, illam non fuisse causam adæquatam finalem ac rationem concedendi privilegium, ita ut quamvis illa non præcessisset aut intervenisset, princeps ex pura liberalitate sine illa istud concessurus fuisset. Hinc si non dicatur *motu proprio*, censetur privilegium fuisse concessum ad instantiam alicujus vel privilegiati vel alterius. Et si ad instantiam impetratum fuerit per subreptionem, tunc non valet; secus, si motu proprio concedatur; motu tamen proprio concessum non valebit, si vel veritatis suppressio, vel falsa causa in rescripto seu privilegio expressa, censeatur non supponere talem concedentis consensum; deceptio enim undecunque veniat, causat involuntarium.

Dico 2 : Forma substantialis privilegii sunt ipsa concessionis verba vel absolute vel sub aliquo onere, v. gr. jejunandi, dandi eleemosynam, etc., significata. Hoc onus, 1° si sit conditio a concedente requisita, pertinebit ad formam substantialem, qua non impleta, privilegium erit invalidum; secus, si sit tantum modus. 2° Si sit opus implendum ante privilegii effectum, v. gr. prævia pietatis opera ad lucrandam indulgentiam, tunc etiam pertinebit ad substantialem formam; secus, si possit impleri post privilegii effectum, v. gr. post absolutionem a reservatis in jubilæo, jejunio, eleemosyna, etc. Denique dum onus imponitur, præcise standum est proprietati verborum, et nil amplius : v. gr. si datur facultas dispensandi cum alicujus consilio, petitio quidem consilii erit necessaria, non tamen ejus exsecutio. Et sic de aliis.

CAPP. XIV, XV.

De clausulis privilegii, non obstante *et* ad instar.

Quæritur, an dum conceditur privilegium contra jus cummune, debeat fieri expressa derogatio illius juris, cui privilegium est contrarium, per clausulam *non obstante*, etc., ut sit validum. Alii affirmant, alii negant. Quare

Dico 1 : Si privilegium possit effectum aut utilitatem habere sine juris communis derogatione, illi non derogat si expresse ac formaliter non faciat illius derogationis mentionem; contra vero, si non derogando aliqua in re juri communi, redderetur inutile, nullumque effectum haberet, tunc illi derogat, licet illius mentionem non faciat sive speciatim, sive generatim, v. gr. dicendo *non obstante quacunque lege*, vel quid simile; princeps enim seu concedens non ignorat jus commune : uti declaratur in cap. *In his*, privilegium datum Minoribus celebrandi in altari portatili, intelligendum esse sine licentia episcoporum, quamvis id in ipso privilegio non contineatur formaliter. Si autem jus commune habeat clausulam privilegii resistentem seu derogatoriam, tunc oportet ut in forma privilegii fiat mentio talis juris vel in specie, vel in clausula generali sufficiente ad tali juri derogandum : alioqui privilegium non valebit contra istud jus, etiamsi reddatur inutile ac frustrandum. Hinc sequitur privilegium concessum contra prius privilegium in corpore juris insertum, ei derogare, quamvis specialem illius mentionem non faciat, modo in isto priori privilegio non habeatur clausula aliorum privilegiorum derogatoria. Si vero istud prius privilegium exsistat extra jus commune, non derogabit illi posterius nisi habeat clausulam *non obstante* vel similem; quia facile præsumitur princeps ignorare tale factum seu privilegium particulare.

Dico 2 : Privilegium *ad instar*, est illud quod datur ad imitationem alterius, seu respicit alterum tanquam exemplar, ad cujus imitationem fit, atque ita concedit omnem favorem ac gratiam formaliter contentam in suo exemplari et in eodem sensu in quo exemplar eam continet cum eadem extensione aut restrictione. Si autem aliquod novum privilegium successu temporis addatur exemplari, non illud habebit privilegium *ad instar*, quia fuit concessum ad instar præteriti, non futuri privilegii;

multo minus, si privilegium *ad instar* accrescat novis privilegiis, gaudebit illis exemplar. Quod si destruatur seu abrogetur exemplar, non tamen abrogabitur seu amittetur privilegium *ad instar*, utpote independens ab illo in conservari, sicut domus facta ad instar alterius, hac pereunte non perit.

Dico 3 : Si privilegium, ad cujus instar aliud conceditur, nullibi subsistat, privilegium datum *ad instar* etiam non subsistet seu nullum erit, si nil aliud præter istam clausulam *ad instar* in eo exprimatur; aliud est de sepulcro jusso a testatore fieri ad instar alterius non subsistentis, quod hæres tenetur decenter facere juxta vires hæreditatis; quia non potest haberi recursus ad intentionem testatoris defuncti in tali privilegio. Si autem in privilegio *ad instar* exprimantur specifice favores et gratiæ cum relatione ad aliud (v. gr. *Concedimus universitati Duacenæ tales et tales gratias seu privilegia, ad instar* vel *sicut* Lovaniensis illis fruitur), tunc licet exemplar non subsistat, seu universitas Lovaniensis talia privilegia non habeat, tamen istud privilegium *ad instar* erit validum quoad ea in ipso expressa; quia ibi clausula *ad instar*, *sicut*, etc., non est conditionalis, sed demonstrativa seu exemplificativa. Denique dum dicitur : *Concedimus tibi*, v. gr. *cathedram, prout eam habuit prædecessor*, si ista forma soleat esse communis, sitque ordinaria, per illam conceduntur tantum privilegia annexa officio, non personalia, quæ cum persona exstinguuntur; secus probabiliter, si fuerit illa specialis et extraordinaria concessionis forma.

CAPP. XVI, XVII.

An concessio privilegii per communicationem, sit idem ac concessio privilegii ad instar; *et an communicatio privilegii secum ferat restrictionem prioris.*

Dico 1 : Privilegium ad instar alterius privilegii proprie sumpti, non distinguitur a vera communicatione privilegii : secus, si sit tantum ad instar ob solam alterius juris ordinarii imitationem vel similitudinem. Deinde communicatio privilegii accessoria ob primariam ac principalem, v. gr. communicatio privilegii facta religiosi ordinis domesticis inservientibus ob communicationem religioso ordini factam, hæc non est privilegium ad instar : secus illa quæ fit per se et æqualiter singulis personis religiosis; et hoc privilegium sic communicatum non differt a privilegio proprie dicto *ad instar*. Unde proprietates istius privilegii *ad instar*, et alia quæ supra diximus illi competere, etiam eodem modo competunt privilegio communicato.

Dico 2 : Dum privilegium alicui, v. gr. religioni, concessum cum restrictione illud moderante, vel ad cavendum aliorum nocumentum, vel ad impediendam nimiam licentiam, postea alteri communicatur, videtur communicari cum eadem restrictione, si restrictio sit similiter in favorem et conservationem religiosæ disciplinæ; nisi interdum non conducat alteri religioso ordini, quod conducebat ad rectum regimen et disciplinam isti ordini, cui cum tali restrictione addita, privilegium concessum fuerat. Idem dic, si v. gr. detur privilegium ordini sancti Dominici non servandi interdictum in festis suorum sanctorum, et postea communicetur ordini sancti Augustini sine ulla declaratione, debet intelligi restrictio non materialiter, sed formaliter de festis propriorum sanctorum cujusque ordinis. Dum autem in privilegio alicui concesso additur hæc restrictio, *ut sit aliis incommunicabile*, vel *ut aliis non communicetur*, per solam clausulam generalem alteri non communicatur, sed debet addi clausula istius specificativa aut indicativa.

CAPP. XVIII, XIX, XX.

De privilegiorum confirmatione et innovatione.

Nota : Dupliciter aliquid confirmatur : 1° ad dandum valorem actui inchoato, et nondum consummato, v. gr. confirmando electionem factam pro consequenda dignitate; 2° ad dandam majorem actui auctoritatem. Deinde duplex est confirmationis modus : alius in forma communi, dum simpliciter confirmatur privilegium sine plena aut particulari illius habita notitia; alius ex certa scientia, dum privilegium confirmatur cum perfecta illius tenoris ac circumstantiarum notitia, aut dum dicitur in rescripto : *De plenitudine potestatis*, aut quid simile. His positis :

Dico 1 : Confirmatio privilegii, in forma communi nullum novum jus confert, nec dat valorem privilegio si erat invalidum, atque ita non est privilegii concessio, sed roboratio; valetque tantum ad auctoritatem et securitatem. Confirmatio autem privilegii ex certa scientia habet vim novæ concessionis et reddendi privilegium validum si prius erat invalidum, cum tunc voluntas et intentio principis sit concedere privilegium, si forte antea fuisset invalide concessum, ideo nunquam confirmat privilegium ex certa scientia, nisi quando possit illud a principio concedere. Ut autem hunc effectum confirmatio habeat, non debet habere aliquid additum quod eam limitet, v. gr. si addat, *prout sunt in usu*, id est non confirmat quæ jam sunt per desuetudinem abolita; item si dicat : *Dummodo concilio Tridentino non sint contraria;* id est, non confirmat ea quæ sunt revocata per hoc concilium, quia ea quæ non revocavit non dicuntur illi contraria.

Dico 2 : Privilegii confirmatio facta sine restrictione et ex certa scientia, si privilegium fuit a principio falsum aut subreptitium, non facit illud validum, nisi dicat : *Non obstante falsitate aut subreptione*, si fuerit verum ac validum, sed revocatum vel ab homine, vel a jure communi, tunc illud revalidat ac restituit, quia præsumitur princeps illud non ignorare; non videtur tamen idem dicendum de privilegio revocato per concilium generale, quia ut hoc revalidetur, probabilius facienda est specialis ejus mentio per clausulam : *Non obstante revocatione concilii generalis*, etc., non enim derogatur concilio ge-

nerali, juxta juristas, nisi per expressam clausulam.

Dico 3 : Si communicatio privilegiorum fuerit facta ex certa scientia pro privilegiis et concessis et concedendis, dum postea confirmantur omnia privilegia, v. gr. unius religionis; etiam confirmantur omnia alterius, quæ habet cum illa privilegiorum communicationem; secus vero, si fuerit facta communicatio tantum pro privilegiis concessis. Imo, contra Mendoz., confirmatis unius religionis privilegiis, non continuo etiam confirmantur propria alterius religionis privilegia, habentis cum illa privilegiorum communicationem. Attamen quando confirmantur omnia privilegia alicujus religionis sive propria, sive communia, tunc censentur etiam confirmari alterius religionis privilegia, non ut ipsius, sed ut alterius per communicationem facta communia.

Dico 4 : Circa hæc verba quæ interdum in privilegiis adjiciuntur : *Confirmamus et innovamus et de novo concedimus*, quando hæc privilegii innovatio fit in forma communi, non restituit privilegia revocata, aut quomodolibet amissa, nec dat novum jus, sed solum antiquum innovat ac roborat, sive sit innovatio scripturæ authenticæ sive juridicæ concessionis : nunquam tamen vel fere nunquam fit privilegiorum innovatio sine illorum confirmatione ex certa scientia, ac proinde ipsa innovatio est etiam ex certa scientia. Jam vero innovatio ex certa scientia confert de se jus novum, et æquivalet novæ concessioni, ideoque potest privilegium perditum restituere, quia verbum *innovare* vere potest dici de re quæ jam periit et denuo excitatur, sicut resurrectio potest dici quædam renovatio. Si post hæc addantur quædam verba, v. gr. *supplentes omnes juris et facti defectus*, etc., ista serviunt ad majorem claritatem et tollenda dubia, et ad alia.

CAPP. XXI, XXII, XXIII.

De causa finali privilegii concedendi; ac de ejus effectu quatenus est privilegium, et quatenus est lex.

Dico 1 : Ut privilegii concessio licite fiat, requiritur honesta et proportionata causa seu justum motivum, quod ad illam faciendam principem inducat; non tamen sine eo esset invalidum seu irritum, si ex parte petentis non interveniat deceptio aut iniqua occultatio; si enim deceptio, v. gr. falsa narratio, aut iniqua occultatio, qua cognita, princeps non concederet privilegium, interveniat, reddit illud invalidum ob defectum voluntatis concedentis; quæ deceptio impedit voluntarium. Non tamen tanta causa requiritur ad dandum privilegium quanta ad dispensandum, et dum superior motu proprio dat sine petitione privilegium, potest subditus supponere esse justum; et in eo ad petendum illud, sufficit bona fides de causæ sufficientia.

Dico 2 : Privilegium quatenus privilegium est, dat ei, cui concessum est, jus seu facultatem aliquid agendi vel omittendi, recipiendi vel conferendi. Facultatem, inquam, vel substantialiter distinctam ab ea quam jus commune illi dat, vel modaliter tantum distinctam, id est eamdem novo modo seu titulo. Unde quando verba privilegii continent id ipsum, quod clare jus commune concedit, v. gr. dicere missam ante primam, tunc non possunt habere effectum substantialiter distinctum ab effectu juris communis, v. gr. facultatem dicendi missam ante laudes; sed duntaxat eamdem novo et speciali titulo : non sunt enim extendenda sine urgente ratione ultra eorum propriam significationem. Imo quamvis esset tantummodo dubium de tali effectu, non possent extendi. Si autem in propria significatione contineant effectum jure communi non concessum, v. gr. administrare sacramentum pœnitentiæ, tunc habebunt, effectum substantialiter distinctum a jure communi, v. gr. facultatem absolvendi a mortalibus. Si denique in propria significatione non possint habere effectum substantialiter distinctum a jure communi seu supra jus nisi simul operando contra jus, et alias possint habere effectum distinctum modaliter, valde dubitatur an operentur simul utrumque effectum, vel tantum posteriorem, nisi in privilegio addatur clausula derogatoria juris communis; cujus dubii decisio maxime pendet a quæstione, an privilegium deroget juri communi, quando non habet clausulam derogatoriam, de qua supra. Hinc sequitur quod effectus privilegii de se sit aliquod jus morale consistens in alicujus rei disponendæ facultate, id est in obligatione vel obligationis carentia, vel in morali capacitate aut in ablatione moralis inhabilitatis, seu capacitatis. An autem legitimatus per privilegium sit æqualis quoad effectus legitimo filio, nil certi potest determinari. Idem dic de aliis ejusmodi.

Dico 3 : Privilegium quatenus est lex, obligat alios ad servandum aut non impediendum privilegiato suum jus. Unde privilegiatus potest uti suo privilegio contra habentem idem privilegium, et hic tenetur illud ei servare : v. gr. duo nobiles gaudent privilegio quo non possint includi in carcerem ob debita; sic neuter alterum poterit includere. Similiter duo clerici ob privilegium canonis, neuter alterum potest percutere. Idem dic de iis qui habent idem privilegium per communicationem.

Dico 4 : Quando privilegiati concurrunt in privilegiis juxta oppositionem respectivam, privilegiatus non gaudet suo privilegio contra pariter privilegiatum; id est privilegium contra aliud privilegium, per quod ipsi derogatur, non habet suum effectum, ideoque hoc debet prævalere alteri vel singularitate, vel dignitate, vel antiquitate, etc., alioquin non impediet quin alterum habeat suum effectum.

Dico 5 : Nemo tenetur uti suo privilegio, alioqui favor verteretur in gravamen, exceptis duobus casibus : 1° Quando nequit privilegio, utpote communitatis, renuntiare, v. gr. clericus privilegio fori, aut canonis. 2° Quando supervenit aliqua lex præcipiens actum qui ob aliam legem est illicitus, sed per privilegium fit licitus : v. gr. Ecclesia die festo præcipit auditionem missæ quæ, ob interdictum, est illicita ; habens ergo privilegium audiendi missam

tempore interdicti, tenebitur illam audire, seu legem servare.

CAPP. XXIV, XXV.

An promulgatio, et quænam notitia requiratur ut privilegium vim suam habeat.

Dico 1 : Ut privilegia, quæ per legem universalem seu commune jus feruntur, v. gr. concessio universalium indulgentiarum, habeant vim legis, requirunt præviam promulgationem; ante hanc nullam vim habent vel obligandi tanquam lex, vel fruendi gratia tanquam privilegium. Privilegia autem quæ privatim per particularia indulta particularibus personis, communitatibus, academiis, religiosis ordinibus, etc., conceduntur, non requirunt propriam promulgationem respectu obligationis, qua alii tenentur servare jus privilegiati, seu nil contra illud agere : sed sufficit privati juris intimatio vel per authentica instrumenta, vel per æquivalentem probationem. Hinc in conscientiæ foro sufficit moraliter certa privilegii notitia, ut illius jus servari possit. Non tamen sufficit sola dicentis se privilegium habere assertio, licet sit persona bonæ famæ et digna fide, sed requiritur aut ostensio privilegii, aut alia probatio quæ prudenti arbitrio sufficiat; multo autem magis in foro externo requiritur privilegii seu indulti per instrumentum authenticum dati óstensio, vel ejus per testes probatio. (Silvester, Panormitanus, Innocentius, etc.)

Dico 2 : Quoad tempus in quo privilegium incipiat habere suam vim, sive utrum statim a concessione ante privilegii notitiam, incipiat privilegiatus jam frui ejus fructu ac gratia, multum variant sententiæ : 1. Requirit privilegii notitiam, antequam quis possit consequi ejus fructum : ita Glossa, Sanchez, Bartholomæus, Baldus, etc. 2. Asserit privilegium statim a concessione habere suum effectum, licet privilegiatus illud adhuc ignoret : ita Archidiaconus, Angelus, etc. 3. Dicit privilegium per legem concessum habere suum effectum ante legis notitiam; secus, per privatam concessionem. 4. Pro privilegio aliquod onus aut obligationem tollente, est conformis secundæ sententiæ; pro aliis primæ. 5. Pro privilegio habente integrum suum effectum, est conformis primæ; pro habente inchoatum tantum est conformis secundæ.

6. In privilegio quod sponte conceditur sine ulla petitione, sequitur primam sententiam; in privilegio quod datur ad partis petitionem, sive petat per se, sive per epistolam, sive per nuntium, tunc ait privilegium statim a sua concessione incipere operari : ita Sylvester, Tabiensis, Sanchez, etc. Quare, distinguendo id quod potest fieri, et quod solet fieri,

Dico 3 : Datur in principe supremo potestas dandi privilegium quod operetur suum effectum antequam perveniat ad privilegiati notitiam. Sola enim principis voluntas de se est efficax ad conferendum beneficium ignoranti, imo et nolenti : v. gr. potest ei tollere inhabilitatem ad matrimonium, obligationem jejunii, etc., quamvis nesciat; aut etiam potest esse acceptatum privilegium per procuratorem antequam nesciat privilegiatus, adeoque et validum. Veruntamen ordinarie non conceduntur privilegia ut suum effectum sortiantur ante privilegiati notitiam, vel acceptationem saltem per procuratorem aut epistolam. Nam 1° privilegia per legem concessa requirunt promulgationem, ac proinde notitiam, saltem generalem, v. gr. in religioso absolvente a reservatis per privilegium suæ religionis. Idem etiam dicendum de privilegio quod datur instar præmii ob opus factum vel faciendum. Unde privilegium dans jus aliquod, nunquam actu acquiritur ante acceptationem vel per se, vel per alium. Ante notitiam potest acquiri per alium, non per se; sed actualis usus privilegii requirit privilegiati notitiam; posset tamen privilegium esse fructuosum a die concessionis quoad aliquos effectus ante notitiam, v. gr. in privilegio recipiendi decimas, possent recuperari a die concessionis, nisi aliter declaretur. 2° Privilegium tollens onus seu obligationem conscientiæ, nempe dispensatio, ut suum possit habere effectum, non tantum requirit acceptationem per nuntium aut instrumentum, sed etiam propriam privilegiati notitiam, contra Sylvestrem, Sotum, etc., volentes conferre effectum absenti et ignoranti statim atque per alium acceptatur. Sed hoc non videtur verisimile. Unde probabilius non valet matrimonium ex dispensatione initium ante privilegiati notitiam. Similiter si detur privilegium dans exemptionem ab alterius jurisdictione, v. gr. privilegium quo quis ab episcopo excommunicari non possit, probabilius requirit, ut suum effectum habeat, privilegiati notitiam; non tamen episcopi, seu judicis, contra Decium, Felinum, Menochium, etc., nempe quando judex non petiit privilegii ostensionem, et sufficiens tempus elapsum est ut illud moraliter potuisset ac debuisset scire.

CAPUT XXVI.

De loco in quo privilegiatus potest uti suo privilegio.

Dico 1 : Privilegium a papa concessum valet pro omni loco, si absolute et indefinite sit concessum, quia papæ potestas ad omnem terræ locum extenditur, et indefinita locutio juxta juristas, æquivalet universali. Secus vero, si sit tantum pro certo loco concessum, v. gr. audiendi missam in tali episcopatu tempore interdicti, possidendi duo beneficia, comedendi ova, et lacticinia in Hispania, et ejusmodi quæ non possunt extendi ad alia loca. Attendendum tamen est, sitne facta loci determinatio pro usu privilegii in tali loco, an pro hominibus talis loci; tunc enim posset esse privilegium personale pro quovis loco. Sed semper inspicienda est mens concedentis. Idem cum proportione dic de prælatis inferioribus et principibus sæcularibus dantibus privilegium, v. gr. de episcopo habente plures episcopatus, de rege habente plura regna dissita, vel unita, etc.

Dico 2 . Privilegium datum ab uno episcopo, vel

ab uno principe temporali dispensandi in aliquo jure sui episcopatus, vel regni, non potest valere ad aliquid agendum in alieno episcopatu aut regno, in quo illud nrohibitum est per jus simile, v. gr. habens privilegium legendi libros prohibitos ab inquisiteribus Hispaniæ, non poterit illo uti in Lusitania, et contra; quia unumquodque jus obligat in suo regno, cui derogare non potest carens ibi jurisdictione : sic habens privilegium ferendi arma prohibita in Hispania, non poterit illa ferre in Gallia, si sint ibi prohibita. Item religiosus habens privilegium exeundi sine petita licentia in tali monasterio, non potest illo uti in alio. Si autem ille actus, cujus privilegium habet privilegiatus, non sit prohibitus aut sit indifferens in isto alieno loco, tunc ibi uti potest suo privilegio.

Dico 3 : Quando aliquis est dispensatus a suo episcopo per particulare privilegium circa actum, qui est prohibitus non particulari alieni loci statuto, sed jure communi, tunc potest licite uti tali privilegio extra territorium, nisi ob causam specialem limitata sit dispensatio ad locum ; v. gr. maritus a voto castitatis dispensatus per suum episcopum ad petendum debitum, potest ubique locorum illud petere. Sed hoc non videtur valere dum per concessionem generalem episcopus pro toto episcopatu dispensat, v. gr. a carnibus, lacticiniis, aliisve præceptis ecclesiasticis : quia tunc probabiliter non valet extra territorium; secus tamen fortasse posset dici, si quis personaliter ab his esset dispensatus ob causam legitimam, quia tunc privilegium personale cum ipsa persona posset incedere, modo non prohibeatur usus ab episcopo alieni loci.

CAPP. XXVII, XXVIII.

De restrictione et ampliatione privilegii.

Nota regulam juris : *Odia restringi, favores convenit ampliari.* Hinc

Dico 1 : Privilegium, quod est purum beneficium, nulli præjudicium afferens, nec juri communi derogans, censetur favorabile in ordine ad interpretationem, adeoque ample interpretandum quantum recta ratio et prudentia permiserit; est enim favor et principis et privilegiati. Contra derogans juri communi, censetur odiosum, et potius restringendum quam extendendum. (Glossa, Sylvester, Navarrus, Sanchez, etc.) Extendendus tamen privilegiati favor, dum potest fieri sine majore juris communis derogatione, v. gr. dispensatus a carnibus in Quadragesima, censetur etiam dispensatus a lacticiniis. Imo licet major fiat juris derogatio, si favor est tam pius et necessarius ut debeat ampliari, v. gr. exemptio clericorum a temporali, et religiosorum ab ordinaria jurisdictione. Privilegium motu proprio datum, etiam contra jus commune, habetur favorabile, estque ample interpretandum.

Dico 2 : Privilegium inferens præjudicium tertiæ personæ contra jus quod jam habet acquisitum, etiam motu proprio concessum habetur odiosum sub ista ratione, ita ut restringi debeat, sicut supra; quia non est mens principis auferre alteri jus suum, nisi id expresse declaret.

Dico 3 : Pro restrictione privilegii moderanda hæ duæ regulæ assignantur : 1° restrictio privilegii nunquam debet esse tanta ut reddat illud inutile quantumvis odiosum videatur, nisi forte esset injustum ; non enim debet frustrari voluntas principis. Hinc 2° est : privilegii verba intelligenda sunt juxta ipsorum proprietatem, et extra hanc non sunt trahenda ad privilegium restringendum, nisi vel ratio justitiæ ad id cogat, v. gr. si privilegium esset injustum quoad ejus usum, sive invalidum ex parte concedentis ; vel aliunde rationabiliter præsumatur talis esse concedentis voluntas, quia v. gr. incurreretur aliquid absurdum, reipublicæ noxium, criminosum, aut quia posterius privilegium esset priori contrarium, aut derogaret acquisito alterius tertii juri.

Dico 4 : Pro dirigenda privilegii ampliatione hæ etiam duæ regulæ assignantur : 1° Privilegium nunquam est extendendum ad alias personas aut ad alios actus ob rationis similitudinem aut causæ paritatem, si extensio excedat propriam verborum significationem ; secus, si non excedat, maxime in favorabilibus privilegiis : v. gr. privilegium audiendi missam tempore interdicti, viro nobili datum, extenditur ad ejus domesticos ; attamen hæc extensio non fit ob rationis similitudinem, sed ob virtualis verborum significationis interpretationem : sicut v. gr. sub facultate dispensandi, virtualiter continetur facultas commutandi vota. 2° Ampla privilegii interpretatio facienda est semper intra propriam verborum significationem, quæ desumitur vel ex usu communi, vel ex juris dispositione, seu determinatione, nisi magis ampla omnino necessaria sit, ut privilegium aliquid operetur. Possumus etiam interdum unum per aliud interpretari ; denique maxime spectanda est mens concedentis, et petentis formula aut circumstantiæ.

CAPP. XXIX, XXX.

Quomodo amittatur privilegium tum ex parte formæ, tum ex parte causæ finalis.

Dico 1 : Ex parte formæ privilegium amittitur vel finito tempore, ad quod datum est, vel cessante conditione necessaria, sub qua concessum est, v. gr. privilegium non solvendi decimas, si episcopus consentiat. Item amittitur per mutationem status, a quo pendebat, v. gr. novitius, dimisso religionis habitu, amittit privilegia religionis quibus gaudebat; et multa similia. Si privilegium fuerit tantum datum ad unum actum, illo finito finitur privilegium, sive sit in materia odiosa vel favorabili, sive sit rescriptum ad litem, ad electionem, ad indulgentiam. Contra, si privilegium datum sit indefinite ad aliquam speciem actuum, vel per modum potestatis ad aliquid agendum absolute, v. gr. ad eligendum confessorem, ad audiendas confessiones, etc., tunc non finitur per unum actum, ut pote universale ac perpetuum, donec revocetur.

Unde attendenda est maxime concessionis forma ad id dignoscendum.

Dico 2 : Cessante causa finali propria et principali, ob quam datum est privilegium, etiam cessat seu exstinguitur privilegium, nempe : 1° Si sit privilegium derogans juri vel communi vel alterius tertii. Si sit enim mera principis gratia ob honestam causam concessa, causa cessante privilegium seu gratia non cessat ; sicut donatio facta amico, subsistit cessante amicitia. 2° Si causa privilegii derogantis juri communi vel alterius cesset quoad totam actuum successivorum seriem ; cessante enim causa quoad unum tantum alterumve actum, non cessat privilegium quoad suum effectum consummandum in futuro. 3° Si causa cesset *contrarie*, id est, si privilegii usus jam reddatur injustus aut iniquus ob mutatas circumstantias ; si autem cesset tantum *negative*, id est, si ratio quæ induxit principem ad dandum privilegium, licet jam non subsistat, usus tamen privilegii non sit injustus, nec alicui virtuti per se repugnet, tunc non exstinguitur privilegium : v. gr. privilegium monasterio datum non solvendi decimas ob inopiam, non cessabit cessante inopia. Sic in religiosis ordinibus multa subsistunt privilegia data ob causas et rationes, quæ successu temporis, vel ob morum mutationem, vel ob alia cessarunt ; sunt tamen exstinguibilia, si velit illa revocare princeps.

CAPUT XXXI.

An privilegium exstinguatur morte concedentis.

Dico : Privilegium plene concessum et obtentum, etiam si nullus usus adhuc inchoatus fuerit, et sive sit odiosum sive favorabile, id est sive deroget juri communi aut alterius tertii, sive non, per mortem concedentis non exstinguitur, nisi illius concessio in sua forma istam limitationem contineat ; gratia enim semel obtenta, non exspirat per mortem dantis, juxta Glossam, Molinam, Decium, Navarium, etc., et juxta juris determinationes. Atque ita privilegium semel plene obtentum, sive sit in favorem accipientis, sive in utilitatem aliorum, v. gr. facultas concionandi, absolvendi, dispensandi, directe facta ei cui conceditur, non exspirat morte concedentis ; ista enim facultas ad benefaciendum aliis indeterminate, est favor seu gratia accipientis jam facta. Si autem facultas detur tantum ad exercendum actum favorabilem erga personam determinatam, moriaturque concedens ante factum illius exercitium, tunc ordinarie censetur exspirare morte concedentis, licet actus exercendus non sit contentiosæ jurisdictionis, quia tunc gratia nondum est facta sed facienda ; secus vero, si ista facultas esset data in favorem delegati, et multo magis si in favorem utriusque, aut tantum in favorem ejus qui debet accipere privilegii effectum ; tunc non exspirat morte concedentis, quia gratia jam facta est, non facienda. Probabiliter autem censetur facta, si gratia materia sit spiritualis principaliter pertinens ad animæ ejus, ob quem conceditur, bonum assequendum per usum jurisdictionis voluntariæ, quæ exerceri potest sine judicii strepitu ; secus, si sit alia materia, v. gr. beneficiorum ecclesiasticorum, humanorum negotiorum, actuum externorum, etc., pertinens ad forum contentiosum ; tunc facultas, re adhuc integra, videtur exspirare morte concedentis, et de hac loqui jura. Quare dum privilegii rescriptum seu concessio directe dat facultatem subdito, v. gr. eligendi confessarium, confitendi tali sacerdoti, suscipiendi ordines a quovis vel tali episcopo, etc., tunc est gratia jam facta quoad immediatam suam concessionem ; ideoque licet moriatur concedens re adhuc integra, non tamen exspirat. Nec ad hoc opus est ut privilegium scripto detur, seu sit bullatum ; ore dari sufficit. Nec requiritur necessario ut ejus acceptatio fiat per se vel per alium ante concedentis mortem : cum enim illius morte non exspiret, maneatque eodem modo *concessum* post mortem quo ante erat, potest tunc acceptari, si non revocetur a successore.

CAPP. XXXII, XXXIII.

De limitatione privilegii ad vitam concedentis, et de ejus amissione per expressam renuntiationem.

Dico 1 : Si concedens in sua concessione dicat : *Donec vixero, donec voluero, quandiu voluero, usque ad beneplacitum meum,* vel quid simile, exspirat privilegium morte concedentis ; secus, si dicat, *donec revocetur,* vel *donec revocavero.* Et hoc sumitur ex variis juris capitulis. Si autem dicat : *Do licentiam pro uno anno ad meum beneplacitum,* videtur licentia exspirare ante annum expletum, si concedens tunc moriatur ; et post annum, si non moriatur ; contra Gabrielem, Sanchez, Henricum, etc. Attamen si diceret, *ex beneplacito ad annum,* non censerem exspirare per mortem intra annum ; sed post annum desineret.

Dico 2 : Privilegium habens momentaneum effectum, v. gr. tollens irregularitatem, votum, matrimonii impedimentum, etc., clarum est post secutum seu obtentum effectum non amplius esse renuntiabile. Sed habens permanentem actuum successivorum seriem, est quidem renuntiabile, seu potest privilegiatus illi renuntiare. Sed excipiuntur duo casus, in quibus persona particularis non potest : 1° Quando privilegium datum est in favorem communitatis, v. gr. religionis, clericatus, etc. 2° Quando privilegium unius continet jus alterius, cui per renuntiationem damnificaretur : tunc privilegiatus particularis non potest privilegio renuntiare. Hic autem agimus de privilegio, cui privilegiatus particularis potest renuntiare. Et id potest facere dupliciter : 1° Improprie, per voluntarium illius non usum, potest enim quis non uti actualiter suo privilegio ; nec uti tenetur, nisi vel a superiore, vel a lege sive positiva, sive naturali ad illius usum cogatur. 2° Proprie per tacitam aut expressam renuntiationem juris ac potestatis illo in posterum utendi in quovis tempore aut occasione, sive per absolutam

ac voluntariam totius juris per privilegium acquisiti abdicationem. Ad hanc autem abdicationem seu renuntiationem privilegii, non sufficit non tantum pro foro externo, quod clarum est, sed nec pro interno sola renuntiandi voluntas nullo signo exteriori indicata : debet enim renuntiatio, ut sit valida, exterius judicari et acceptari ab eo ad quem spectat, nempe a concedente; quia si quis per suum privilegium sit liber ab obligatione alicujus legis, per solam suam voluntatem per quam suo privilegio renuntiat, non potest sibi imponere istam obligationem a qua est liber, v. gr. voti, solvendi decimas, etc., a qua jam est liber. Unde ista voluntas est simplex nolitio privilegii sine intentione obligandi se ad aliquid, seu propositum simplex non utendi in posterum privilegio; quod propositum potest postea mutari.

CAPUT XXXIV.

An privilegium per non usum amittatur.

Privilegii non usus aut contrarius usus, est quædam tacita ejus renuntiatio, circa quem hæc tria sequentia expono.

Dico 1 : Privilegii non usus habet tantum locum in privilegiis affirmativis, estque duplex : alius *mere negativus*, quando non fit usus privilegii ob carentiam occasionis et opportunitatis exercendi actum concessum per privilegium; ac per hunc non usum nunquam perit privilegium. Alius *privativus*, quando aliquis, data occasione, tempore, opportunitate utendi suo privilegio, voluntarie illo non utitur, cum possit uti. Hinc si privilegium redundet in aliquod onus, gravamen, et quasi servitutem aliorum, v. gr. privilegium accipiendi modo extraordinario decimas, aut imponendi aliis aliquod tributum, etc., hoc potest amitti præscriptione ob non usum privativum, quia alii poterunt præscribere contra privilegiatum, maxime per aliquem ipsorum actum positivum, v. gr. si privilegium expresse concederet servitutem per alienum prædium; per legitimi enim temporis non usum amitteretur. Si vero privilegium non cedat in aliorum gravamen, sed sit favor specialis circa absolutum operandi modum, v. gr. audiendi missam tempore interdicti, recitandi officium ante horam, comedendi lacticinia in Quadragesima, audiendi confessiones, eligendi confessarium, etc., hoc nec per non usum, nec per aliorum præscriptionem potest amitti, sed tantum per tacitam renuntiationem privilegiati, si nempe talis ejus voluntatis interpretatio sufficienter ex jure constet, qualis est lex 1, ff. de nundinis, statuens ut privilegium nundinarum amittatur per non usum in decennio.

Dico 2 : Quoad tempus sufficiens, ut per non usum privativum amittatur privilegium, non est determinatum; si alius contra privilegiatum præscribat, requiritur legitimum præscriptionis tempus, nempe jure ordinario decem anni inter præsentes, viginti inter absentes; jure extraordinario triginta vel quadraginta, v. gr. pro locis piis, seu ecclesiis, monasteriis, etc. Si privilegium sit absolutum, nec in alios redundet, nunquam amittitur per non usum, nisi in casibus in quibus jus definit tempus amissionis. Unde :

Dico 3 : Quando jus legitime præscribit contra privilegiatum ob non usum, privilegium in utroque foro et interno et externo amittitur. Quando privilegium est absolutum nec ad alios spectat, tunc in foro conscientiæ per cujusvis temporis non usum haud amittitur, nisi casus speciales jus exprimat et excipiat. Pro foro externo, nullum jus invenitur. Privilegia autem quæ jus specialiter statuit amitti per decennii non usum, probabiliter ipso facto in foro conscientiæ amittuntur; hoc tamen non videtur adeo certum.

CAPUT XXXV.

De amissione privilegii per contrarium usum.

Dico 1 : Generaliter loquendo privilegium negativum amitti potest per contrarium usum : v. gr. privilegium non solvendi decimas, eas solvendo; sed ad hoc requiritur ut iste actus contrarius sit voluntarius, et repugnans formaliter ipsi exemptioni per privilegium concessæ cum voluntate se astringendi obligationi, quam privilegium auferebat; alioqui privilegium non jejunandi, non recitandi officium, etc., non amittitur, si quis ex devotione tantum jejunet, recitet, aut ex mera liberalitate solvat aliquid, a quo exemptus est. Deinde iste actus fieri debet a persona quæ sit capax renuntiandi privilegio, et illud destruendi; quia personæ privatæ per suos actus contrarios non possunt destruere ac perdere privilegia quæ vel pertinent ad jus publicum seu commune, vel sunt data alicui communitati.

Dico 2 : Per usum contrarium quoad præsentem aliquem actum seu causam judicialem, de qua in judicio disseritur, amittitur privilegium ob tacitam renuntiationem absque contrariæ præscriptionis titulo; sed non amittitur quoad usum futuri temporis seu quoad totam eo postea utendi facultatem, nisi legitima contra privilegiatum præscriptio intercedat. Unde per unam contraventionem, seu per unum actum contrarium non amittitur privilegium simpliciter, sed tantum secundum quid, quoad istum particularem actum, si nempe hic fiat vel ab ipso privilegiato, vel ab alio ejus locum tenente. Quare ut amittatur simpliciter, requiritur legitimum præscriptionis tempus, ad quam consummandam non tantum plures, sed vel unus actus sufficiet si postea non retractetur intra currens præscriptionis tempus, v. gr. si quis semel solvit tributum, a quo erat exemptus, et permaneat in eodem statu, nil protestando seu retractando circa istam solutionem intra legitimum præscriptionis tempus, quamvis interim nulla amplius occurrat istius tributi solvendi occasio, amittet per præscriptionem suum privilegium, saltem quoad istam tributi speciem. Idem dic de eo qui semel sinit fieri electionem sine suo suffragio contra suum privilegium. Quantum autem tempus requiratur ad præscribendum, respondeo ut in præcedenti capite, scilicet ordinarie decem anni inter

præsentes, viginti inter absentes; triginta vel quadraginta pro monasteriis, ecclesiis, etc. Hanc privilegii amissionem per contrarium usum intellige tantum de privilegiis, quæ alios respiciunt, non de absolutis : si quis enim habens privilegium non recitandi, per longum tempus recitet, non ideo amittit suum privilegium, quia nemo contra eum præscribit.

Dico 3 : quod attinet ad forum internum, vel externum, quoties usus contrarius efficit ut alter consummato præscriptionis tempore præscribat contra privilegium, hoc realiter et in conscientia amittitur; quandiu autem alter non præscribit contra privilegium habens successivam durationem, per nullum usum contrarium tale privilegium in conscientia amittitur quoad facultatem illo utendi in futuris temporibus.

CAPP. XXXVI, XXXVII.

De amissione privilegii per ejus abusum, et de ejus revocatione.

Dico 1 : Regula juris est privilegium per abusum amitti, v. gr. utendo privilegio in tempore aut loco non concesso, vel circa materiam aut personam non concessam; sumendo ex privilegio occasionem peccandi, alteri injuriam inferendi, etc., pravis moribus directe repugnando fini privilegii, vel quando jus ipsum casus speciales exprimit. Interdum autem amittitur quoad ipsum jus et facultatem in posterum utendi privilegio, nunc adæquate et in tota materia, nunc inadæquate et in parte materiæ, v. gr. in præsentandi tantum jure; et interdum amittitur tantum quoad aliquem particularem præsentem actum, qui fit cum privilegii abusu, ita ut talis actus non valeat, aut annullari debeat. Unde amittitur duobus modis : primo, ex natura rei, dum cessat privilegium quoad validitatem actus qui fit sub falso privilegii colore; secundo, ex juris positivi dispositione vel per sententiam judicis.

Dico 2 : Quod pertinet ad privilegiorum revocationem : privilegia concessa non subdito, v. gr. papæ aut regi concessa; vel regis privilegia concessa alteri regi vel hujus alterius regis subdito, et ab eo acceptata, irrevocabilia sunt a concedente, quia transierunt in contractum, et nullus princeps habet jus privandi non subditum rebus suis et legitime acquisitis. (Innocentius, Decius, Antonius, Gabriel, etc.) Ac propter eamdem rationem sunt etiam irrevocabilia a concedentis successoribus, nisi res concessa per privilegium sit talis, ut non potuerit a concedente alienari ob valde notabile successorum, vel sedis vel coronæ præjudicium.

Dico 3 : Privilegium subdito concessum per contractum onerosum seu lucrativum, est irrevocabile, quia princeps ex naturali justitia tenetur servare pacta cum suis subditis inita, nisi in casu raro in quo posset privare subditum propriis rebus suis ob publicam necessitatem, vel, etc. Attamen tunc facienda esset compensatio in alia re. Idem dic de privilegio remunerativo quod etiam per se est irrevocabile, maxime quando datur ex debito justitiæ : compensatio enim continet universalem contractum.

Dico 4 : Privilegium gratuitum seu gratis subdito concessum, si consistat in absoluta donatione cum translatione dominii vel rei, v. gr. castri; vel juris, v. gr. vectigalium, aut alterius tributi, aut servitutis, per se est irrevocabile, cum iisdem exceptionibus ac supra : quia non potest princeps pro libitu a subdito auferre rem cujus verum habet dominium aut jus ad eam acquisitum. Posset tamen illud ex causa legitima revocare, v. gr. ad bonum commune, et tunc non videtur necessaria esse compensatio. Si autem consistat in sola facultate ac licentia aliquid agendi præter aut contra jus, est a concedente et successore revocabile libere et licite cum causa honesta aut urgente ; sed illicite sine illa, quamvis valide, quia hoc privilegium non transit in subditi dominium, pendetque semper a concedentis voluntate : v. gr. papa potest revocare matrimonii dispensationem ante initum matrimonium. Imo satis probabile est posse inferiorem revocare suam dispensationem datam pro tempore indefinito in lege superioris licite cum justa causa, valide sine illa, sed illicite; secus probabiliter, si data sit pro definito tempore. Privilegium ab inferiori concessum potest superior revocare cum causa licite, et valide, imo si sit papa, etiam valide sine causa.

CAPP. XXXVIII, XXXIX, XL.

Quibus modis privilegium revocetur, et quando revocatio incipiat sortiri suum effectum.

Dico 1 : Revocatio privilegii expressa, est quæ fit per clausulam vel specialem vel generalem, v. gr. : *Non obstantibus quibuscunque privilegiis;* per hanc clausulam generalem licet ordinarie censeantur revocari privilegia particularia, non tamen ea quæ in jure contenta sunt, nisi addatur clausula legum derogatoria; nec ea quæ sunt concessa per modum contractus, nisi addatur : *Etiamsi per modum contractus fuerint concessa.*

Dico 2 : Tacita privilegii revocatio, est quando princeps facit actum qui non potest subsistere, vel non sortiri effectum, ne inadæquatum quidem sine privilegii prius concessi derogatione : posterior enim principis voluntas vincit priorem, seu tollit prius privilegium, sive ex parte, sive pro uno actu præsenti, non pro futuris ; sive pro omnibus et totaliter, juxta quantitatem repugnantiæ inter actum principis et privilegium : sed ad hoc requiritur ut princeps habeat notitiam privilegii et voluntatem faciendi actum illi repugnantem, seu contra jus privilegii. Unde privilegia particularia quæ per legem universalem non revocantur expresse, nec etiam per eam tacite revocantur si non sunt in corpore juris contenta; uti nec per particulare hominis mandatum seu rescriptum principis, nisi expressa clausula derogationis in eo addatur. Per sententiam tamen datam contra privilegium potest revocari vel expresse, vel indirecte illud rejiciendo. Denique prius privilegium per posterius nunquam revocatur tacita revo-

catione; sed interdum potest diminui et quoad aliquam partem illi derogari. Si enim utrumque sit generale, prius valebit, non posterius, etc.

Dico 3 : Quoad tempus in quo revocatio incipiat habere suum effectum : 1° Si privilegia per publicam legem revocentur, revocatio habebit tantum suum effectum, quando lex fuerit sufficienter promulgata. 2° Una promulgatio facta in curia principis, v. gr. Romæ, vel in loco ad id constituto, sufficit ad revocationis effectum, sicut ad alios legis effectus, nisi aliud in ipsa lege exprimatur. 3° Lex privilegia revocans habet tantum suum effectum post elapsum a die promulgationis tempus, quod requiritur ut ipsa incipiat obligare, nimirum ordinarie duorum mensium; licet pro curia soleat esse brevius, et longius pro locis diversimode remotis. Circa leges pontificias privilegiorum revocatorias, aliqui putant a die promulgationis Romæ factæ illa ita revocari, ut eorum actus non valeant, quamvis sine culpa fiant ob ignorantiam. Sed hoc non probatur. 4° Statim atque elapsum est tempus post promulgationem legis revocatoriæ sufficiens ad ejus obligationem communem, revocatio privilegii sortitur suum effectum, etiamsi ab aliquo in particulari invincibiliter ignoretur. Atque hæc de revocatione privilegii per legem. Jam vero

Dico 4 : Revocatio privilegii ab homine aut privatim facta, non habet suum effectum priusquam privilegiato intimetur sive per nuntium, sive per epistolam aut rescriptum, id est priusquam ad ejus notitiam perveniat : ita doctores communiter, et praxis communis. Ad hoc enim non requiritur privilegiati acceptatio, sed sola notitia ; quia invito potest auferri privilegium.

—

LIBER IX.

De lege divina positiva veteri.

—

CAPP. I, II.

An ante Moysem fuerit a Deo lex data hominibus, et an Moysi fuerit a Deo data.

Dico 1 : Ante Moysem non fuit a Deo data positiva lex continens plura divina præcepta in ordine ad stabiliendam ac dirigendam aliquam rempublicam seu hominum congregationem secundum aliquem peculiarem statum : ideo dicitur : *Lex per Moysem data est* (*Joan.* I, 17). *Hæc sunt verba*, etc., *quæ scripta sunt in lege* (*Luc.* XXIV, 44). Hoc enim modo lex significat integrum jus a Deo positum, continens statum religiosum, in quo homines in unum corpus mysticum congregantur sub peculiaribus signis aut sacramentis per ordinem ad divinum cultum. Ante Moysem tamen probabiliter Deus dedit hominibus unum alterumve præceptum pro certo tempore opportunum juxta suæ voluntatis ac sapientiæ consilium : v. gr. præceptum Adamo datum de non comedendo fructu arboris scientiæ boni et mali; præceptum post Adæ peccatum, datum hominibus de usu alicujus sacramenti, quo possent non solum adulti, sed etiam infantes a peccato originali purgari, mediante Christi fide ; præceptum de assumendis in arcam Noemi septenis mundis et binis immundis animalibus, vel in ordine ad divina sacrificia, vel ad humanum cibum. Post diluvium præceptum non comedendi carnem cum sanguine (*Gen.* IX, 4), præceptum autem circumcisionis datum Abrahæ (*Gen.* XVII, 10 seq.), fuit tantum quædam veteris legis inchoatio anticipatæ per aliquod tempus, tunc sufficiens isti populo, cui postea multiplicato Deus erat daturus plenam legem.

Dico 2 : Lex tradita in quinque Moysis libris est vere divina, ejusque principalis et proximus auctor est ipse Deus. De fide, contra Simonem Magum, Marcionem, Manichæum, etc., eam attribuentes malo deo, seu malo primo rerum principio, utpote distinguentes duo rerum principia : bonum et malum. Probatur : *Locutusque est Dominus cunctos sermones hos*, etc. (*Exod.* XX, 1). *Lex Domini immaculata* (*Psal.* XVIII, 8).

Dico 3 : Lex vetus a Deo data est ministerio angelorum tam quoad præcepta moralia seu Decalogum, quam quoad cæremonialia et judicialia, formantium probabiliter in prima Decalogi promulgatione voces, quas populus audiebat : *Quid igitur lex?..... ordinata per angelos in manu mediatoris* (*Galat.* III, 19). Per hoc enim nomen *angelos* non intelligitur Verbum Dei, ut voluerunt Cyprianus, Tertullianus, etc.

Dico 4 : Lex vetus data est per Moysem tanquam per proximum promulgatorem respectu totius populi Israel. Est de fide : *Lex per Moysem data est* (*Joan.* I, 17). *Ordinata per angelos in manu mediatoris.* (*Galat.* III, 19) : id est mediatoris seu sequestri Moysis inter Deum et populum, cui lex dabatur; non vero in *manu* seu in virtute et auctoritate Verbi divini, ut sentit Chrysostomus et multi alii. Non tamen fuit data per Moysem tanquam ejus auctorem proximum : Deus enim fuit proximus veteris legis auctor et legislator, non tantum immediatione virtutis, sed etiam suppositi ; id est istius legis præcepta tam cæremonialia et judicialia quam moralia ac naturalia, aut Decalogus, habuerunt vim obligandi immediate a voluntate Dei independenter a voluntate Moysis. Atque ita est propriissime lex divina ; contra Salmeronem qui docet Moysem fuisse auctorem immediatione suppositi quoad præcepta cæremonialia et judicialia, Deum autem immediatione tantum virtutis quoad hæc, et immediatione virtutis et suppositi quoad Decalogum. Probatur : Quia si esset immediate a Moyse, non esset lex magis divina, quam lex canonica, aut apostolica ; sive esset lex humana. Imo nihil est in totis quinque Moysis libris usque ad finem Deuteronomii, sine

ulla cujusvis partis exceptione, quod non sit lex divina, cujus tantum fuit promulgator Moyses, non auctor; quod enim dicitur de libello repudii : *Ad duritiam cordis vestri permisit vobis Moyses* (*Matth.* xix, 8), id est, Moyses promulgavit (non ipse dedit), Dei, vel dispensationem circa libellum repudii, vel puram permissionem minoris mali ad vitandum majus sicut dicitur : *Moyses dixit: Honora patrem tuum* (*Marc.* vii, 10), nempe Dei præceptum promulgando.

CAPUT III

De causa finali veteris legis.

Dico 1 : Ultimus veteris legis finis principaliter a Deo intentus, fuit spiritualis ac supernaturalis hominum felicitas in hac vita per veram sanctitatem; in altera per cœlestem gloriam obtinenda : *Lex Domini immaculata, convertens animas*, etc., *in custodiendis illis retributio multa* (*Psal.* xviii, 8-12). *Quid faciendo vitam æternam possidebo*, etc., *in lege quid scriptum est?* (*Luc.* x, 25, 26). Hinc ista lex fuit etiam specialiter data ad conservandam et augendam in hominibus Christi venturi fidem, et ad disponendum populum ut eum venientem exciperet : *Finis legis, Christus : ad justitiam omni credenti* (*Rom.* x, 4). *Lex pædagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur* (*Galat.* iii, 24). Attamen ipsa lex non justificabat homines, nec dabat vires ad justitiam veramque sanctitatem consequendam, licet viam ejus ostenderet, ita ut sine viribus Christi gratiæ, esset occasio peccandi, non ex se aut Dei intentione, sed ex hominis infirmitate. Ideoque dicitur : *Lex subintravit, ut abundaret delictum* (*Rom.* v, 20); id est, ex qua homines sumpserunt occasionem, Deo permittente, multiplicandi delicta, ut Christi gratiæ necessitas magis innotesceret.

Dico 2 : Proximus et adæquatus veteris legis finis fuit dare populo Dei hæc tria : *Præcepta, cæremonias atque judicia* (*Deut.* vi, 1), id est illum instituere in iis quæ spectant : 1° Ad naturalem morum honestatem, quod per nomen *præcepta* significatur; 2° ad divinum cultum, v. gr. sacramenta, sacrificia, sacras solemnitates quod per nomen *cæremonias* indicatur; 3° ad politicum populi regimen et ad justitiam pacemque cum proximo servandam, quod significat nomen *judicia.* Atque ita licet hic judiciorum finis esset temporalis, erat tamen tantum finis proximus partialis, non adæquatus nec ultimus. Singula igitur istius legis præcepta habuerunt suos proprios immediatos fines, et rationes ob quas data sunt, accommodatas propriis eorum actibus aut materiis.

Dico 3 : In veteris legis præceptis duplex sensus seu finis attenditur : *litteralis*, qui spectat aliquam actuum humanorum honestatem vel utilitatem, et *figuratus*, qui indicat rem spiritualem aut supernaturalem futuram : *Omnia* enim *in figura contingebant illis* (*I Cor.* x, 11). *Figuratus* seu spiritualis dividitur : in *tropologicum*, quo significatur interior sanctitas per aliquam externam actionem consequenda vel optata in Judæis, vel prædicta pro Christianis, v. gr. per carnis circumcisionem, cordis circumcisio; in *allegoricum*, quo legis opera præfigurabant Christi mysteria; et in *anagogicum*, quo judicantur bona gloriæ cœlestis. Figuratus tamen finis in præceptis moralibus non est quærendus, utpote quæ ante legem jam obligabant, et post legem, cujus figuræ cessarunt, etiamnum obligant; sed aliquo modo per se et ex institutione divina invenitur primario in præceptis cæremonialibus, secundario in judicialibus.

CAPUT IV.

De materia circa quam versatur lex vetus.

Dico 1 : Veteris legis materia non potuit non esse honesta et sancta, utpote habens Deum auctorem : *Lex Domini immaculata*, etc. (*Psal.* xviii, 8). *Lex sancta et mandatum justum, sanctum et bonum* (*Rom.* vii, 12). Dum enim dicitur : *Dedit eis præcepta non bona*, etc. (*Ezech.* xx, 25), id est non perfecta, non dantia gratiam sanctificantem, valde onerosa. Vel mala permissive, similiter intellige hoc : *Si prius illud* (testamentum) *culpa vacasset*, etc. (*Hebr.* viii, 7), id est, si Veteri Testamento nihil defuisset, non opus fuisset Novo; vel lex vetus fuit imperfecta, quia non abluebat peccata, nec dabat gratiam adjutricem ac vires suis cultoribus, ut essent a culpa immunes. Denique nullum istius legis præceptum potest dici injustum aut malum: nam lex de libello repudii, si fuit permissiva tantum, non fuit mala; si fuit concessiva, nec etiam vel sic fuit injusta, quia matrimonii contractus ex Dei concessione inibatur cum talis repudii conditione. Idem dic de lege usurarum : si fuit permissiva, potuit permitti ex justa causa; si fuit concessiva, potuerunt Judæi habere justos titulos petendi et accipiendi usuras, a Deo donatas vel tanquam a supremo illarum Domino, vel tanquam a supremo et justo rerum omnium judice. Quoad hoc *Diliges amicum, et odio habebis inimicum* (*Matth.* v, 43), hæc ultima verba sunt a Judæis addita, non habentur in Levitico.

Dico 2 : Materia veteris legis per se et directe comprehendebat seu præcipiebat ac vetabat actus mere internos; qua in re differebat a lege humana : *Non oderis fratrem tuum in corde tuo* (*Levit.* xix, 17). *Diliges Dominum Deum tuum in toto corde tuo* (*Deut.* vi, 5). *Non concupisces*, etc. (*Exod.* xx, 17). Atque ita internam pœnitentiam præcipiebat, v. gr. in die expiationis mense septimo (*Levit.* xvi, 3 seq.), actusque fidei, spei, charitatis, etc., quamvis non daret vires ad illos exercendos, ut postea dicemus. Unde sanctus Paulus (*Rom.* iii, 24), dum eam vocat legem factorum, sic eam denominat a majori parte; imo actus interni sunt etiam facta seu opera. Auctor *Operis imperfecti in Matthæum* nullius est auctoritatis.

Dico 3 : Materia veteris legis non tantum comprehendebat internos, sed etiam externos omnes actus qui necessarii erant et ad naturalem et ad religiosam, et ad politicam morum honestatem. Quare

continebat : Primo, *præcepta moralia* pro naturali morum rectitudine, ac maxime Decalogum, in quo tamen aliquid cæremoniale cum morali admistum erat, v. gr. : *Non facies tibi sculptile* (*Exod.* xx, 4). *Memento ut diem Sabbati sanctifices* (*Ibid.* 8). Hæc præcepta moralia fuerunt necessaria ob naturæ humanæ ignorantiam et cæcitatem. Secundo, *præcepta cæremonialia* ad Dei cultum spectantia, nempe : 1° Sacramenta, v. gr. circumcisionem, esum agni paschalis, consecrationem pontificis; 2° sacrificia, quæ erant triplicia, holocaustum, hostia pacifica, expiatio seu sacrificium pro peccato; 3° sacras res, v. gr. templum, altare, vasa templi, festivitates, Sabbata ; 4° peculiares observantias, v. gr. jejunia, cibos vetitos, etc. Tertio, *præcepta judicialia*, nempe : 1° Leges inter principem et populum ; 2° pro toto populo et singulis membris; 3° pro ordine domestico; 4° pro hospitibus et peregrinis. Denique istius legis præcepta recensentur sexcenta et tredecim a Guillelmo Parisiensi, Abuleo, etc.

Dico 4 : Materia veteris legis collective sumpta non tantum continebat ea quæ sub verum præceptum, sed etiam quædam quæ sub solum consilium cadebant, v. gr. quædam voluntaria sacrificia : *Voluntarie sacrificabo tibi* (*Psal.* LIII, 8). Quædam vota seu promissiones aliquid Deo offerendi in templo : *Vovete et reddite* (*Psal.* LXXV, 12). *Si pignus acceperis vestimentum a proximo tuo, ante solis occasum reddes ei* (*Exod.* XXII, 26).

CAPUT V.

De forma, loco, tempore datæ legis veteris.

Dico 1 : Forma istius legis fuit verbum sensibile ipsiusmet Dei tanquam causæ principalis, significans hominibus suam voluntatem : *Locutusque Dominus est cunctos sermones hos.* (*Exod.* xx, 1.) Lex Decalogi prius voce Dei prolata est coram omni populo ; deinde suo digito scripta in duabus tabulis, in quarum prima, juxta D. Thomam et alios tria priora Decalogi præcepta ; in secunda septem posteriora exstabant ; sed has Moyses ob populi idololatriam confregit, ac postea jussu Dei eumdem Decalogum in aliis duabus tabulis exaravit, cæteraque omnia præcepta, dictante Deo, scripsit, et scripta populo Israelitico promulgavit. Dico *Israelitico*, quia ista lex vetus positiva alios populos non obligabat, quamvis possent illam amplecti vel per imitationem in suis regionibus, vel per professionem assumendo circumcisionem. Ex sola autem Dei electione data est populo Judæorum, maxime quia ex illo Christus erat nasciturus.

Dico 2 : Locus in quo data est ista lex quinquaginta diebus ab exitu Ægypti, anno ab orbe condito 2513 probabiliter, quadringentis annis a circumcisione data Abrahæ, quadringentis et triginta ab ejus vocatione et egressu de terra sua, juxta Hieronymum, fuit mons Horeb valde extensus, qui, ut ait, nunc Horeb, nunc Sina indiscriminatim appellatur, et sæpe mons Dei in deserto Arabiæ situs.

CAPUT VI.

De effectibus legis veteris.

Dico 1 : Lex vetus obligabat in conscientia non tantum quoad præcepta *moralia*, imponendo vel novam ultra naturalem obligationem, vel saltem hac majorem, sed etiam quoad *judicialia*, sive pœnam adderent, sive non : erant enim propria Dei præcepta ac leges ; adeoque et quoad *cæremonialia*. Illa lex tamen quatenus positiva, per præcepta affirmativa interdum non obligabat cum periculo vitæ, utpote quæ non obligant semper pro semper : nec etiam per negativa cum eodem periculo, nisi ubi occurrebat ratio vitandi divini præcepti aut religionis contemptum ; licet enim præceptum negativum obliget semper pro semper, tamen dum non vetat rem intrinsece malam, semper subintelligitur nisi excuset necessitas aut periculum, quia tunc cessat obligatio. Sic lex Sabbati non obligavit Machabæos ad non pugnandum die Sabbati, ob vitæ periculum (*I Mach.* II, 40 seq.).

Dico 2 : Istius legis effectus fuerunt quædam Dei permissiones per modum dispensationis, vel potius per modum concessionis et privilegii, v. gr. pluralitas uxorum ante legem permissa per modum privilegii auferentis prohibitionem et culpam, fuit in lege retenta aut approbata : *Si habuerit homo uxores duas*, etc. (*Deut.* XXI, 15) ; item permissio libelli repudii (*Deut.* XXIV, 1), quæ verisimilius explicatur de permissione dispensativa et excusante a culpa, quam de sola permissione impunitatis. Similiter intelligenda permissio mutuandi alienigenis cum usura ob donationem a Deo factam, comedendi uvas alienas in ipsa vinea, et spicas (*Deut.* XXIII, 20 seq.), facta enim Dei permissione, cessabat prohibitio vel per dispensationem, vel per materiæ prohibitæ mutationem.

Dico 3 : Alii effectus istius legis mistæ, seu habentis vim directivam et coactivam, sunt pœnæ quibus cohibendus erat iste Judaicus populus ad malum pronus; v. gr. : *Qui hoc fecerit morte moriatur ; deleatur de populo*, etc. Corporales pœnæ, v. gr. lapidatio, verbera, pœna talionis, etc., non obligabant in conscientia, ut patet, ante sententiam judicis ; nec pecuniariæ, ut verius reor, jubentes restituere duplum, quadruplum, etc., quatenus erant pœnæ impositæ, non autem quatenus erat justa damni illati compensatio facienda, variæ irregularitates, v. gr. ob tactum corporis mortui, etc., ipso facto incurrebantur, uti et quædam contractuum irritationes, v. gr. matrimonii, ob legem ipso facto irritantem.

Dico 4 : Opus præmio dignum et ipsum præmium promissum, est etiam istius legis effectus remotus. Ipsa quidem lex proprie sumpta et quatenus scripta, promittebat tantum bona temporalia, uti videntur sentire D. Thomas, Augustinus, Bernardus, etc. Sed ante legem scriptam promissa Patribus fuerat vita æterna et spiritualia bona eorumque fides ac spes, sine qua peccatorum remissio haberi nequit, ut patet ex sancto Paulo ad Hebr. XI. Lex ergo has

spirituales promissiones per traditionem ab initio mundi acceptas retinens, nullas alias spirituales addidit, sed tantum temporales; et sic Judæi sub lege viventes istas æternæ vitæ promissiones habebant : *Filii sanctorum sumus, et vitam illam exspectamus quam daturus est Deus*, etc. (*Tob.* II, 18). *Justi autem in perpetuum vivent* (*Sap.* V, 16). *Rex mundi defunctos nos pro suis legibus in æternæ vitæ resurrectionem resuscitabit* (*II Mach.* VII, 9). Dum igitur Chrysostomus et Hieronymus dicunt in Veteri Testamento non inveniri expressum regnum cœlorum, vel intelligunt de regno clauso ante evangelicum, vel de solo hoc nomine *regnum cœlorum*, vocatur enim *regnum decoris* (*Sap.* V, 17), *regnum perpetuum* (*Sap.* VI, 21). Vide etiam Isaiam LXIV.

Dico 5 : Opera legis exercita cum bonitate morali, erant meritoria de condigno præmiorum temporalium a Deo promissorum, sed in operante requirebatur status amicitiæ Dei, seu gratia tanquam conditio removens impedimentum, quamvis forte non ut talis meriti per se principium. Ista autem præmia temporalia non erant infallibilia respectu singulorum, quia erant tantum promissa sub conditione, si animæ saluti non nocerent; non nocendo autem erant infallibilia. Denique cum lex prohibendo peccatum illud ostenderet eaque ostensione augeret rei vetitæ appetitum, ideo ejus occasione non a lege data, sed ab homine accepta, multiplicata sunt peccata; horum tamen multiplicatio non fuit legis effectus utpote bonæ et divinæ. Dum igitur dicitur : *Littera occidit, spiritus vivificat* (*II Cor.* III, 6), id est, lex sine gratia est occasio accepta mortis spiritualis seu peccati; vel non adhærendum est verborum cortici, ubi lex figurate loquitur. Simili modo dicitur lex *mortis* (*Rom.* VII, 6), vel hoc intellige de morte corporis.

CAPUT VII.

An lex vetus justificaret.

Nota : Non agitur hic de justitia *carnis*, quæ tollebat immunditias legales seu irregularitates per certas legis cæremonias, nec de justitia *spiritus* naturali, consistente in operum moralium rectitudine, sed de vera *spiritus* justitia supernaturali, consistente in gratia sanctificantis infusione. Quare

Dico 1 : Lex vetus non habuit ex se virtutem justificandi ex opere operato : *Ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo* (*Rom.* III, 20). *In lege nemo justificatur apud Deum* (*Galat.* III, 11). Quia ista lex non poterat per sua opera hominem a peccato mundare ac sanctificare; ideo sanctus Paulus ea vocat *egena et infirma elementa* (*Galat.* IV, 9). Item Hebr. IX, 1 seq. Nullum igitur veteris legis sacramentum habuit vim justificandi, nec in eo infundebatur gratia nisi per meritum operantis, id est ex fide Dei et Christi venturi per charitatem operante; atque ita circumcisio pro Judæis ante legem instituta et in lege retenta, uti et quodvis remedium pro aliis infantibus ubique gentium degentibus ad delendum originale peccatum, necessaria fuit tantum applicatio seu professio fidei internæ per signum externum exhibita, quo posito per dictam fidem justificabatur infans.

Dico 2 : Lex vetus uti et lex naturalis per sua opera ex opere operantis non conferebat gratiam sive primam sive secundam, id est augmentum gratiæ; quia licet præciperet actus supernaturales virtutum theologicarum ac pœnitentiæ, v. gr. actus charitatis Deut. VI, 5; Levit. XIX, 13 seq., ac in toto Decalogo; actus fidei : *Ego sum Dominus Deus tuus* (*Exod.* XX, 2); *Audi Israel, Dominus Deus*, etc. (*Deut.* VI, 4); actus spei ob Dei promissiones clare datas, et per spem infusam exspectandas, uti etiam temporales res, actus pœnitentiæ (*Levit.* XVI, 2 seq.); licet, inquam, præciperet actus, per quos potest acquiri justificatio, non tamen dabat vires ad illos efficiendos, nec gratiam sanctificantem, sed ad eliciendos istos actus necessarios ad merendum de congruo primam justificationem et de condigno ejus augmentum ac coronam gloriæ, Deus dabat supernaturalia gratiæ auxilia ex vi legis evangelicæ, ob merita Christi venturi, per fidem in eum, collata : non vero ex vi legis veteris, quæ non dabat virtutem merendi; nec operans ex vi ejus operum accipiebat gratiam supernaturalem ad merendum istam justificationem ac gloriam, sed ex Christi meritis. Non tamen lex præcipiebat impossibilia, quia Deus non denegabat opportuna gratiæ auxilia ad istos actus supernaturales in lege præceptos eliciendos. Quod dictum est de merito, intellige etiam de satisfactione et impetratione.

CAPP. VIII, IX.

An lex vetus sit imperfecta et mutabilis.

Dico 1 : Lex vetus fuit imperfecta : non *privative*, id est non caruit aliqua perfectione sibi debita; sed *negative*, id est caruit pluribus perfectionibus sibi indebitis, quas perfectior gratiæ lex habuit. Hæ sunt ejus imperfectiones præcipuæ : 1° Non dabat vires ad assequendum finem suum, nempe justificationem et glorificationem; neque ad efficiendos præcipuos actus suos, qui effici non poterant sine gratia. 2° Multa præcepta valde onerosa, parumque utilia, et innumerabiles cæremonias imponebat, v. gr. multiplicia sacrificia, etc. 3° Gravissimas pœnas temporales minabatur, et timore magis quam amore homines trahebat, eos regens quasi ut servos vel ut infantes, promissis temporalibus. 4° Non habebat consilia evangelica; imo permittebat quædam mala moralia ad vitanda majora. Attamen

Dico 2 : Lex vetus in suo ordine et gradu fuit perfecta, quia fuit et lex divina, sancta, immaculata; et talis quidem lex divina; id est habens omnem perfectionem necessariam ac debitam pro tali populo, tali statu, tali fine.

Dico 3 : Lex vetus nec mutari nec abrogari sive totaliter sive partialiter potuit ab ullo alio quam ab ipso Deo, vel juxta præscriptum ipsius divinæ voluntatis beneplacitum; nec quisquam potuit præter Deum in illa dispensare : nullibi enim legitur Deum

in veteri testamento dedisse pontificibus vel aliis potestatem in illa dispensandi. Quinimo sæpe prohibentur aliquid addere vel mutare in lege : hæc tamen potuit per hominem recipere interpretationem in casibus dubiis, in necessitate, in concursu duarum legum. Sic Achimelech dedit Davidi panes propositionis (*I Reg.* xxi, 6) ; Machabæi bellarunt die Sabbati (*I Mach.* ii, 32) ; sic etiam licuit circumcidere infantem, et ovem de fovea extrahere in die Sabbati.

Dico 4 : Sicut Deus potuit legem veterem tali modo sub tali conditione usque ad tale tempus ferre, ita potuit illam mutare et abrogare.

CAPUT X.

An lex vetus sit abrogata et obligare desinat.

Dico 1 : Lex vetus per Moysem data post Christi adventum fuit abrogata, vimque obligandi amisit ; contra Judæos, et hæreticos Ebionem, Cerinthum, etc., putantes fore perpetuam, nec unquam abrogandam. Probatur : Id definitum est ab apostolis : *Visum est Spiritui sancto*, etc. (*Act.* xv, 28). *Non estis sub lege, sed sub gratia* (*Rom.* vi, 14). *Nunc autem soluti estis a lege mortis* (*Rom.* vii, 6). Item ad Galat. et Hebr. Unde

Dico 2 : Ethnici in Christum non credentes, ista veteri lege nunc non obligantur, uti nec obligabantur ante Christi adventum, utpote quæ fuerat tantum lata et data populo Israelitico, nec idem ethnici ad Christi fidem conversi illa obligantur, uti definitum est ab apostolis (*Act.* xv, 28) ; maxime circa circumcisionem quæ obligavit tantum Abrahamum et ejus posteros : et sine illa aliisque legis cæremoniis patriarchæ, Melchisedech, aliique justificati et salvi facti sunt : uti probat sanctus Paulus ad Hebræos et Romanos, nec illas Christus unquam docuit aut præcepit, sed solum baptismum loco circumcisionis : *Qui crederit et baptizatus fuerit, salvus erit* (*Marc.* xvi, 16). Nec vetus illa lex fuit data pro ethnicis, sed pro solis Judæis.

Dico 3 : Quoad Judæos ad Christi fidem conversos ac baptizatos, de fide est respectu eorum, veterum legem cessasse, et abrogatam esse, nec illa teneri, cum propriissime pro illis abrogata fuerit, quibus et pro quibus fuerat lata. Ista autem abrogatio probatur : 1° Ex Veteri Testamento, in quo prædicitur legis mutatio ac cessatio : *Feriam domui Israel et domui Juda fœdus novum* (*Jerem.* xxxi, 31) ; id est, legem novam. *Non est mihi voluntas in vobis* etc., *in omni loco sacrificatur*, etc. (*Malach.* i, 10, 11). *Ecce dies veniunt*, etc. (*Jerem.* xxiii, 5). Item Isa. xliii. Probatur : 2° Ex Novo Testamento : *Translato sacerdotio, necesse est ut et legis translatio fiat*, etc., *reprobatio quidem sit prioris mandati* (*Hebr.* vii, 12-18). Idem probatur ex Epist. ad Rom. et Galat. Cessavit autem ista lex, et abrogata est per expletum temporis spatium, pro quo data est : *Donec veniret semen* (*Galat.* iii, 19). Et ipse Christus sua lege ac decretis eam revocavit : *Legem mandatorum decretis evacuans* (*Ephes.* ii, 15). Nec opus fuit expressa et formali revocatione, quia lex vetus et nova inter se pugnant, sive quoad necessitatem et universalitatem, sive quoad finem et significationem mysteriorum, sacramentorum, etc. Unde patet etiam pro Judæis, qui nolunt Christi fidem amplecti, similiter esse abrogatam, nec amplius eos illa obligari, cum teneantur Christi legem suscipere. Dicitur autem lex vetus in perpetuum aut in æternum duratura, id est, juxta Augustinum, in sensu mystico durabit usque ad finem mundi, v. gr. circumcisio in baptismo, esus agni paschalis in manducatione Eucharistiæ ; vel in sensu litterali, durabit seu duravit per multa sæcula, tempore non determinato, etc.

CAPUT XI.

An vetus lex sit abrogata quoad omnia sua præcepta, etiam moralia.

Dico 1 : Lex vetus non tantum quoad præcepta cæremonialia, ut ex jam dictis Act. xv et Epist. ad Rom., ad Galat., ad Hebr. patet, sed etiam quoad judicialia cessavit et abrogata est. (D. Thomas, aliique theologi.) Et videtur de fide certum : *Medium parietem solvens, legem mandatorum evacuans* (*Ephes.* ii, 14, 15) ; nempe judicialium uti et cæremonialium : *Mortificati estis legi per mortem Christi* (*Rom.* vii, 4). Et ratio est, quia per Christum sublatus est istius Judaici populi status, utpote qui desiit esse peculiaris populus Dei, universali totius mundi Ecclesia pro illo assumpta. Ergo etiam leges, quæ ad illius politicum regimen latæ erant cessarunt, et mutato principali fine per Messiæ adventum, desiit etiam accessorium.

Dico 2 : Quoad præcepta moralia prout a Moyse tradita, alii affirmant, alii negant cessasse; sed in vario sensu. Si dicatur lex promulgans moralia Decalogi præcepta, fuisse tantum declarativa legis naturalis, nec addidisse novam obligationem positivam divinam, tunc lex Decalogi prout in lege Moysis continetur, adhuc in sua vi manebit, quia lex pure declarativa habet potius rationem doctrinæ quam præcepti ; doctrina autem divina semper manet vera. Sed cum ex Scriptura colligatur certius illam Decalogi legem fuisse etiam præceptivam ac constitutivam novæ obligationis, non vero declarativam tantum antiquæ naturalis ; in istis enim Decalogi præceptis miscentur, et eodem modo jubentur quædam quæ probabiliter non sunt de lege naturæ, v. gr. sanctificatio Sabbati et prohibitio sculptilium ; ideo censeo ex vi legis Mosaicæ Christianos non obligari ad Decalogi præcepta et ad alia ejusdem legis moralia, adeoque totam istam legem quoad obligationem cessasse, quamvis quoad materiam non fuerit in moralibus sublata sicut in aliis ; præcepta enim legis naturalis non possunt abrogari nec mutari : ita Victor, Salmeron, Valentia, etc. Probatur : Quia tota illa lex ab initio Decalogi data est soli Hebræorum populo, ut patet in Exod. xx. Hinc moralia illius præcepta, prout illius legis erant, non obligabant gentiles sive infideles, sive fideles, contra solum

Vasquez; ergo neque nunc post Christum obligant gentiles infideles, neque Christianos, seu fideles : Paulus enim ait : *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt* (*Rom.* II, 14). *Quicunque sine lege peccaverunt, sine lege peribunt* (*Ibid.*, 12). Deinde lex sine ulla distinctione horum vel istorum præceptorum posita est usque ad Christum, novam legem daturum; hac ergo data cessat altera, alioqui Christiani haberent duas obligationes circa eamdem materiam; dumque nunc vitant usuras, non ob legem Mosaicam, quæ eas vetat, sed ob legem naturalem eas sibi vitandas esse credunt. Atque hinc sequitur ista præcepta moralia etiam quoad speciales pœnarum comminationes pro transgressoribus, et quoad temporalium bonorum promissiones pro observatoribus, in veteri lege factas, cessasse : cessante enim principali, cessat accessorium; et lex erat tantum posita pro tali gente et pro tali tempore. Deinde istæ minæ erant leges pœnales positivæ, non naturales.

CAPP. XII, XIII.

De tempore quo lex vetus desierit, aut mortua fuerit.

Dico 1 : Lex vetus non fuit mortua quoad vim obligandi Judæos, ante mortem Christi : omniaque ejus præcepta sine ulla exceptione adeoque et præceptorum circumcisionis usque ad Christi mortem durarunt, et sine mutatione vel abrogatione obligarunt. Ita D. Thomas, et alii communiter contra Scotum et Gabrielem dicentes præceptum circumcisionis post institutum a Christo baptismum ante ejus mortem cessasse. Probatur : Quia Christus non tantum ipse semper istam legem servavit, sed etiam alios docuit servare, comedendo ipse pascha, discipulis præcipiendo ut facerent imperata a Scribis et Pharisæis, mittendo leprosos mundatos ad sacerdotes, etc. Deinde, ut ait sanctus Paulus : *Ubi enim testamentum est, mors necesse est testatoris intercedat*, etc. (*Hebr.* IX, 16; id est, Testamentum Vetus non desiit ante Christi mortem Novum constituentis, et licet baptismus foret institutus ante Christi mortem nondum tamen erat de præcepto. Dum dicitur : *Lex et prophetæ usque ad Joannem* (*Luc.* XVI, 16), id intelligitur de promissionibus futurorum, non de legis obligatione.

Dico 2 : Lex vetus quoad obligationem non fuit mortua in mortis Christi instanti. Lex enim nova non incepit a mortis Christi instanti obligare; ergo nec vetus amisit suam vim obligandi, quia hanc amisit per introductionem legis novæ. Completa quidem est redemptio et antiquæ figuræ in morte Christi, sed nondum completa veteris legis revocatio, et velum templi tunc scissum repræsentabat præcipue cœlum reseratum. Novum Testamentum in morte Christi fuit confirmatum, sed nondum authentice apertum et notificatum sufficienter ad Veteris revocationem; dumque dicitur : *Mortificati legi per corpus Christi* (*Rom.* XII, 4), omissis variis expositionibus id significat per corpus Christi crucifixum ac mortuum seu per ejus mortem mortuam esse legem quoad sufficientiam, non quoad efficaciam seu quoad completum ejus effectum, postea tantum virtute ejusdem mortis Christi complendum ac consummandum.

Dico 3 : Nec fuit mortua in momento Christi resurrectionis, nec toto illo tempore quod fluxit a resurrectione usque ad Pentecostem : quia lex nova non magis obligavit in momento resurrectionis quam mortis Christi; nec fuit magis promulgata toto illo tempore inter resurrectionem et Pentecostem elapso, quam in die resurrectionis; ergo nec lex vetus tunc desiit.

Dico 4 : Abrogatio veteris legis cœpit in die Pentecostes, non tamen simul facta est pro toto orbe; sed successive crevit crescente novæ legis promulgatione.

CAPUT XIV.

An lex vetus nunc sit mortifera.

Nota : Dicitur lex mortua, quando tantum abrogata est; dicitur mortifera, quando insuper vetatur ejus usus sub peccato, quia tunc ejus observatio affert mortem animæ. Patet legem veterem quoad præcepta moralia, et quædam judicialia, v. gr. matrimonii impedimenta, etc., non esse mortiferam; nec de his agitur, sed de cæremonialibus. Quare :

Dico 1 : Nunc in lege gratiæ mortiferum est veteris legis cæremonias servare; de fide certum. Probatur ex Scriptura et Patribus. Triplex est legalium cæremoniarum usus : 1° Formalis, dum legalia fiunt eodem spiritu et credulitate, qua a Judæis fiebant, sive ponendo in eis spem justificationis, aut etiam ex fide in Christum venturum, sive servando eas tanquam præfigurativas Messiæ; et hic proprie rigideque est vetitus ac malus. 2° Materialis, dum ea fiunt sine ullo legis spiritu ac Judæorum credulitate, sed ob alium finem aut commoditatem; et de hoc judicandum juxta circumstantias et intentionem operantis. 3° Medius, dum ea fiunt non quidem spiritu istius legis, sed ex intentione sacræ cæremoniæ et cultus, sive quis propria auctoritate ex devotione, sive aliqua Ecclesiæ communitas ex præcepto et institutione aut consuetudine eas servet absque ulla legalis significationis intentione. Hic usus est etiam mortifer et illicitus, contra Cajetanum dicentem non esse mortiferum uti circumcisione, si fiat sine spiritu legis veteris, et quadam tantum intentione imitandi Christum; et adducentem Æthiopum qui circumciduntur consuetudinem. Sed hanc consuetudinem non approbat Ecclesia, licet forte toleraret ob ignorantiam. Unde

Dico 2 : Ecclesia non potest sive aliqua dispensatione, sive aliqua lege istas cæremonias saltem quæ erant quasi substantiales, v. gr. sacrificia, sacramenta, sacerdotium, etc., resuscitare vel admittere. Quoad alias secundarias, non ita certum; de his infra. Similiter non potest usurpare substantiales legis naturæ cæremonias, v. gr. sacrificia, sacramenta, sacerdotium; secus accidentales, quæ ad ornatum spectant.

CAPP. XV, XVI, XVII, XVIII.

An lex vetus semper fuerit mortifera post inchoatam Evangelii promulgationem.

Dico 1 : Cum post Christi resurrectionem et Evangelii prædicationem ipsimet apostoli exercuerint cæremonias legales, v. gr. Paulus circumcidendo Timotheum (*Act.* XVI, 3), et sibi caput tondendo in Cenchris ob votum (*Act.* XVIII, 18), et Petrus (*Act.* X, 45), aliique apostoli (*Act.* XV, 5 seq.), signum est tunc nondum fuisse mortiferas, licet jam essent mortuæ ; contra vero habetur ex Galat., XXI, 11 seq., quod Cephas refugeret communicare cum gentilibus ut cum Judæis communicaret, propter quod Paulus illi in faciem restitit ; adeoque putabat istum Cepham (de quo controvertitur, fueritne ipse Petrus, an martialis Cephas, aliusve) legalia observantem, male agere, quasi jam mortifera ac illicita. Hinc sanctus Hieronymus sensit semper fuisse mortiferum et illicitum ab initio prædicationis evangelicæ, post Christi mortem, observare ex animo et vere, legis veteris cæremonias, contra Augustinum aliter sentientem. Ideoque dicebat : Quotiescunque apostoli visi sunt post Evangelii prædicationem exercere illas cæremonias, non ex animo et vere eas exercuisse, sed simulate seu pia simulatione ad vitandum Judæorum scandalum ; alioqui, aiebat, peccassent si eas vere et ex animo exercuissent. At contra sanctus Augustinus fortiter negat apostolos eas ficte ac simulate servasse ; quia alias non potuissent in tali simulatione excusari a gravi mendacio, quod non potuit cadere in apostolos in gratia confirmatos. Sed quamvis Augustini rationes non satis probent istam simulationem a mendacio potuisse excusari, tamen ejusmodi fictio ac simulatio in apostolis admitti nequit, ut colligitur ex Act. X, XXII, XXIV, etc. Unde colligit Augustinus cæremonialia legis non fuisse ab initio Evangelii mortifera, sed aliquo tempore fuisse licita ; postea autem facta esse mortifera. Quare :

Dico 2 : Lex vetus non fuit mortifera statim a morte et resurrectione Christi, nec a die Pentecostes, nec per plures annos post inchoatam Evangelii promulgationem, etiam in illis urbibus aut provinciis, in quibus jam erat divulgatum et obligare incœperat. (Augustinus, Beda, Bonaventura, Scotus, Gabriel, et omnes theologi communiter.) Probatur : Cum apostoli ista legalia non ficte, sed ex intentione cultus exercerent, ut ex Augustino jam dictum est, erant ergo licita ; alioqui graviter peccassent, et eorum peccatum redundasset quoad mores ac doctrinam in communem Ecclesiæ lapsum, ut liquet ex Act. XV et XXI. Erant, inquam, licita : 1° quia neque ex vi mortis Christi, neque ex vi obligationis novæ legis per inchoatam Evangelii promulgationem in aliquibus locis introductæ, erant intrinsece mala : non enim fiebant, ut ad salutem necessaria, quasi crederetur novæ legis observationem non sufficere, sed retinebantur tantum ad honorem Dei, ad præstandam ei debitam reverentiam ob divinam gratiarum actionem, latriæ cultum, etc., quæ omnia in sua fundamentali ac litterali significatione includebant, licet tunc non amplius significarent futura mysteria. 2° Nec tunc extrinsece erant mala, sive nec erant prohibita : nullibi enim reperitur pro illo tempore talis prohibitio, nec expediebat fieri, ne illa crederentur tam abominabilia, quam ethnicorum cæremoniæ. Et ipsi ethnici qui tunc Christi legem amplectebantur, etiam probabilius poterant ista Judæorum legalia exercere, sicut ipsi Judæi, licet, ut verisimile est, ab iis exercendis, utpote non necessariis et quasi speciem mali habentibus, abstinerent.

Dico 3 : Quod attinet ad tempus, in quo legales istæ cæremoniæ fuerint redditæ mortiferæ ac omnino prohibitæ, non satis est certum ; communiter creditur id contigisse circa annum quadragesimum a Christi passione, et statim post templi destructionem per Titum et Vespasianum. Verisimile tamen est a viventibus adhuc Petro et Paulo aliisque apostolis per sufficientem declarationem fuisse prohibitas vel traditas ut mortiferas ; decebat enim dogma adeo necessarium relinqui ab eis sufficienter introductum ac stabilitum, jam facta sufficienti per orbem Evangelii promulgatione, ut ait sanctus Paulus ad Coloss. I, 23 : *Quod prædicatum est in universa creatura quæ sub cælo est.* Unde probabile est apostolos non per modum novæ institutionis aut præcepti, sed per modum interpretationis juris divini positivi declarasse tempus consummati termini, in quo ista legalia, maxime sacrificium, sacerdotium, sacramenta, quoad omnem suam institutionem, cessare oportebat, nolente amplius Deo istis coli : additaque lege ecclesiastica, facta est illorum observatio, si ex affectu religionis, cultus, justitiæ, usurparetur, mortifera sive illicita aut superstitiosa. Quoad vero accidentales cæremonias, v. gr. vestes, vasa, alias res, aut observantias sacras, quamvis juxta quosdam non possint servari in lege nova ex vi suæ primæ institutionis, utpote quæ desiit, possunt tamen Ecclesiæ auctoritate instaurari ex humana institutione.

CAPUT XIX.

An lex vetus fuerit prius mortua quam mortifera.

Nota ; In legalibus cæremoniis tria diversa et separabilia possunt distingui : institutio, obligatio, effectus (de effectu agetur postea) ; et illæ possunt esse mortuæ seu abrogatæ quoad unum, et non quoad aliud. Quare :

Dico 1 : Longe probabilius est, cum primum nova lex die Pentecostes cœpit obligare, statim eo die veterem legem cœpisse mortuam esse seu abrogatam quoad obligationem : v. gr. cum cœpit baptismus esse ad salutem necessarius, statim circumcisio desiit esse necessaria ; non potuerunt enim duo media simul esse necessaria ad eumdem effectum, nec duæ professiones quasi contrariæ simul præcipi ; idem dic de sacrificiis. Hinc lex vetus quoad obliga-

tionem non fuit pro toto mundo simul abrogata, sed successive, nempe prius in Judæa, postea in aliis et aliis locis, prout legis evangelicæ promulgatio extendebatur; postquam autem in toto mundo cœpit esse abrogata, seu mortua; tunc probabiliter cœpit esse simul mortifera pro toto mundo.

Dico 2: Lex vetus quoad institutionem, non fuit prius mortua quam mortifera; ideo non tam cito abrogata est ejus institutio facta in ordine ad colendum Deum per istas cæremonias, quam obligatio. Hinc post Pentecostem cum duraret adhuc legis institutio, apostoli aliique cæremonias legales continuarunt servare non ex necessitate (desierat enim obligatio), neque ex salutis utilitate, neque ficte et simulate, sed ex affectu religioso erga res ad Dei cultum institutas. Post perfectam autem Evangelii promulgationem, tunc cessavit legis institutio; qua cessante legalium observatio fuisset cultus superstitiosus. Atque ita lex quoad institutionem eodem tempore et mortua et mortifera facta est, nempe præcepta cæremonialia: nam judicialia, ad servandam justitiam et publicam pacem, durante politico istius reipublicæ statu, spectabant, v. gr. præceptum solvendi decimas, etc., non videntur pro eo tempore fuisse mortua.

CAPUT XX.

Quomodo fuerit semper illicitum gentes ad judaizandum sub obligatione cogere.

Dico 1: Nunquam potuisse gentes licite cogi ad servanda Judæorum legalia quasi ad implendam obligationem in illis præexsistentem: quia nulla lex erat eas obligans ad illa servanda, sive ad fidem Christi converterentur, sive non. Imo usque ad concilium apostolicum (*Act.* xv, 6), quod probabiliter accidit sub annum decimum nonum a passione Christi, nullus gentilis præter Cornelium, monente cœlo (*Act.* x, 1 seq.), a Petro baptizatum, suscepisse baptismum videtur; nam eunuchus Candacis reginæ a Philippo (*Act.* VIII, 38) baptizatus, creditur fuisse vel professione Judæus, vel proselytus. Quare:

Dico 2: Gentiles ad fidem conversi et baptizati, nunquam per aliquam legem ecclesiasticam fuerunt coacti ad legalia servanda, imo nec licuit illos ad ista cogere; nam concilium apostolicum (*Act.* xv, 6) nihil circa legalia servanda statuit, sed tantum tria præcepta naturalia negativa, quæ a gentilibus facile violabantur, renovavit aut posuit: 1° Fuit abstinere a fornicatione, quod sane non est legale, sed morale, seu legis naturæ. 2° Abstinere ab idolothytis; quod prohibitum est, non quasi aliquid legale esset, sed quia illorum esus poterat cultum idolorum aut ejus speciem continere, et scandalum parere; per se enim illorum esus non erat malus, ut patet ex I Cor. VIII, et Rom. XIV, adeoque erat tantum morale præceptum. 3° Abstinere ab esu sanguinis et animalium quæ sine sanguinis effusione aut moriuntur aut occiduntur; quod prohibitum est non ratione veteris legis observandæ, sed probabiliter ratione consuetudinis gentilium vitandæ, qui tunc et sanguinem et suffocatum in suis sacrificiis ad honorem suorum idolorum edebant, et ratione antiquissimæ Judæorum consuetudinis jam a temporibus Noe introductæ, qui abhorrebant esum sanguinis et suffocati: et hæc prohibitio cessavit vel cum exstinctione veteris legis quando facta est mortifera, vel cum destructione idololatriæ. Denique:

Dico 3: Cogere gentes ad servanda legalia sive suasione, sive petitione, sive suo exemplo, generaliter semper præ se tulit speciem mali: quamvis in casibus particularibus potuit esse vel malum, vel aliquid indifferens. Unde habita est illa dissensio inter Petrum et Paulum aliquandiu post concilium apostolicum, relatum Act. xv, 6 seq. Paulus enim ad Galat. II, 11 seq., refert quod Petrum reprehenderit, quia se subtrahendo Antiochiæ a conversatione gentilium (quibuscum prius familiariter agebat et comedebat) ob metum Judæorum, qui illuc Jerosolyma advenerant, suo exemplo cogebat illos gentiles quasi judaizare. De hac autem dissensione pacifica et sancta, quæ videtur fuisse et sine culpa Petri et sine electione vel temeritate Pauli, vide ibi multa. Licet enim fuisset expedientius Petrum aliter se gerere tum ad conversionem gentilium et instructionem Judæorum, tum ad liberiorem Evangelii prædicationem, ideoque fuerit reprehensibilis, tamen potuit prudenter judicare ob bonum Judæorum in tali casu se bene agere, nec dare scandalum activum, et si quod esset passivum, se non teneri ad illud vitandum; atque ita defectus Petri fuit tantum error facti sine culpa, non juris.

CAPUT XXI.

Quandonam lex vetus desiit quoad effectus suos, seu utilitatem.

Dico 1: Lex vetus ante Pentecostem non amisit vim suam coactivam sive punitivam; non enim tunc mortua erat quoad vim directivam obligandi in conscientia, ergo nec quoad punitivam: sed quando mortua fuit quoad vim directivam, etiam mortua fuit quoad punitivam, nimirum pœnæ per legem impositæ, præcepta irritantia contractus, etc. Et sicut post Pentecostem cœpit lex per successivam Evangelii promulgationem exstingui quoad obligationem, ita et illa præcepta pœnalia. Unde nunc matrimonia inter Judæos contracta in gradibus veteri lege irritante prohibitis, sunt valida, quamvis erronee putent esse invalida; supposito nempe quod non fuerit alia instituta lex humana, illa irritans.

Dico 2: Nec amisit ante Pentecostem vim suam quoad effectum dispensandi et permittendi ea, quæ erant quasi contra jus naturale, v. gr. libellum repudii, etc.; sed post Pentecostem, promulgato sufficienter Evangelio, exstincta est, ut ante jam dixi: Usque ad Pentecostem retinuit vim sanctificandi legaliter seu justificandi carnaliter, et post Pentecostem usque dum facta est mortifera; atque ita durarunt usque ad illud tempus variæ oblationes, purificationes, baptismata, etc., uti et inductio ir-

regularitatum et immunditiarum legalium. Hinc dicitur Paulus (*Act.* XXI, 26; II, 18) se purificasse: quod erat quædam sanctificatio legalis. Insuper:

Dico 3: Quandiu lex non fuit mortifera, potuerunt ejus opera, si ex fide et charitate fiebant, valere ad spiritualem operantium sanctificationem per modum meriti vel satisfactionis ex opere operantis; quia licet lex mortua tunc jam foret quoad obligationem, erat tamen adhuc viva quoad institutionem: ac proinde ejus opera erant honesta, religiosa ac Deo placita. Ergo si ex fide et charitate fiebant, erant augmenti gratiæ, ac vitæ æternæ meritoria, atque pro temporali pœna satisfactoria.

CAPUT XXII.

Quandonam circumcisio cessavit quoad infantium sanctificationem.

Dico: Circumcisio pro populo Judaico, et remedium legis naturæ pro aliis fidelibus inter gentes ad delendum originale, non perdiderunt suam vim in morte et resurrectione Christi usque ad Pentecostem exclusive; quia licet baptismus esset jam institutus ac præceptus, nondum tamen erat sufficienter promulgatus: ac proinde cum hic nondum posset applicari, si jam tunc circumcisio et remedium legis naturæ cessasset ac factum fuisset inutile, omnes infantes exstitissent sine remedio applicabili ad delendum originale. A die autem Pentecostes prout baptismus cœpit promulgari, primo Judæis, deinde successive aliis vicinioribus et remotioribus sive Judæis sive gentilibus, tanquam necessarius ad salutem, ita et circumcisio et remedium legis naturæ successive cessarunt et evacuata sunt quoad fructum gratiæ, et quamlibet utilitatem. Hæc peccati originalis remedia poterant vel tunc cum vera Christi fide conferri, quia abstrahebat a determinato Christi venturi tempore, sive jam venisset, sive non.

LIBER X.

De nova lege divina.

CAPUT PRIMUM.

An nova lex sit proprie lex et Christus verus legislator.

Nota variis nominibus appellari legem novam: vocatur enim lex fidei, lex spiritus vitæ, lex gratiæ, gratia, lex libertatis, lex amoris, lex scripta in corde, lex Christi, etc. Nunc:

Dico 1: Christus non solum redemptor, sed etiam verus fuit legislator; de fide: in Tridentino, sess. 6, c. 21. *Dominus judex noster, Dominus legifer noster, Dominus Rex noster* (*Isa.* XXXIII, 22), ibi vates loquitur de Christo. Regis autem est ferre leges: *Ecce dies veniunt, dixit Dominus, dabo legem illam in visceribus eorum* (*Jerem.* XXXI, 31, 38). Unde:

Dico 2: Lex Christi, seu nova lex, est vere ac propriissime lex præceptiva. De fide, contra Lutherum et Calvinum negantes Christum onerasse homines novis præceptis præter fidem. Hinc Tridentinum, sess. 6, c. 19, sic ait: *Si quis dixerit nihil præceptum esse in Evangelio præter fidem, anathema sit.* Probatur: *De Sion exibit lex*, etc. (*Isa.* II, 3). Christus non tantum perfectius declarando legem naturalem fuit legislator Matth. v, 44 seq.; et Joan. xv, 12: *Hoc est præceptum meum ut diligatis invicem*; et Joan. XIII, 34: *Mandatum novum do vobis*; sed etiam ferendo multa positiva præcepta, nempe de baptismo: *Nisi quis renatus fuerit* (*Joan.* III, 5); de Eucharistia: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis* (*Joan.* VI, 54); de confessione: *Quorum remiseritis peccata*, etc. (*Joan.* XX, 23). Necesse enim erat ut Ecclesiæ suæ tanquam reipublicæ spirituali leges, præsides, subordinationem constitueret.

Hinc contra hæreticos negatur suave Christi jugum debuisse omni præceptorum onere eximi præter fidem. Lex enim charitatis præter legem fidei fuit etiam necessaria. Vocatur quidem lex fidei, quia omnia ejus præcepta in fide fundantur; sed vocatur etiam lex amoris, lex spiritus vitæ, quia requirit fidem vivam et operibus vitæ animatam: *Satagite ut per bona opera certam vestram electionem et vocationem faciatis* (*II Petr.* I, 10). Idcoque non solum ob *fidei* sed etiam ob *operum* defectum dicuntur damnandi homines in judicio (*Matth.* XXV, 1 seq.). Deinde vocatur lex *gratiæ*, et *gratia*, a principali contento et intento, sed non excludit veram legem. Demum dicitur lex libertatis; id est, liberat homines ab obligatione legis veteris et a servitute peccati, non ab obligatione legis naturalis, et humanæ, et per Christum latæ. Ista autem vox *Evangelium*, bonum nuntium, non excludit veræ legis impositionem ac præcepta: *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea* (*Joan.* XV, 10).

CAPUT II.

De materia et præceptis legis novæ.

Dico 1: Materia legis novæ sunt præcepta et moralia et cæremonialia. Judicialia noluit Christus ponere, sed cum Christiana respublica egeat legibus judicialibus, dedit suis vicariis potestatem eas ferendi; ideoque illæ sub lege ecclesiastica seu canonica, non sub divina veniunt.

Dico 2: Christus in lege evangelica nullum addidit præceptum positivum morale (sumo *morale* prout condistinguitur a cæremoniali), ultra ea omnia præcepta, quæ dicuntur esse juris naturalis prout convenit naturæ rationali, sive pure sumptæ, sive elevatæ per gratiam, sive prout connaturale est ipsi gratiæ. Hinc præcepti actus fidei, spei, charitatis, aut dilectionis Dei et proximi, sunt de jure divino

connaturali gratiæ datæ in tali statu naturæ rationalis, elevatæ ad ordinem supernaturalem talem. Sic in præceptis Decalogi nil Christus præcepit quod non sit de jure naturæ vel simpliciter vel supposita institutione alicujus sacramenti; similiter de præcepto orandi tali modo, de præcepto non jurandi per cœlum et terram, etc. Si autem agas non de præceptis, sed de consiliis evangelicis, tunc verum est Christum multa addidisse in materia morali, quæ sunt ultra præcepta legis naturalis et quæ in lege veteri non erant data. Denique quamvis ista moralia legis evangelicæ præcepta nihil addiderint juri naturali, tamen auxerunt obligationem in sua quaque materia vel extensive ob additionem novi præcepti, vel etiam intensive sive ob majus gratiæ auxilium ac lucem, sive ob interpositam Christi auctoritatem, dicentis : *Ego autem dico vobis ;* sive ob ejus exemplum et amorem : *Exemplum dedi vobis*, etc. (*Joan.* XIII, 15); *Sicut dilexi vos* (*Joan.* XV, 12)

Dico 3 : Christus in lege evangelica dedit præcepta cæremonialia positiva, quorum materia sunt sacramenta et sacrificium perpetuo duratura et immutabilia tanquam ad divini cultus substantiam spectantia, reliqua cæremonialia tanquam accidentia reliquit Ecclesiæ dispositioni cum potestate ea instituendi et præcipiendi. Christus in istis præceptis cæremonialibus tam internos quam externos actus præcepit ; imo maxime internos in quibus justitia interna consistit, vel sine quibus esse non potest.

CAPUT III.

De forma legis novæ.

Dico : Lex nova continet non solum propria præcepta, sensibili et vocali Christi verbo lata, sed etiam spiritum gratiæ dantis vires et inclinantis ad ipsam observandam ; et ab hoc quidem spiritu gratiæ tanquam parte principaliori suam præcipue accipit denominationem, ideoque simpliciter dicitur lex gratiæ ob gratiam et charitatem cordi infusam, quamvis prout continet præcepta exterius lata, possit etiam dici scripta lex. (D. Thomas, etc.) *Scripta*, inquam, non per se et necessario scripta exterius : voce enim Christus, non scripto eam tradidit, tantumque octavo post Christi mortem anno cœpit Evangelium scribi a sancto Matthæo, sed interius scripta in intellectu per luminis fidei ac supernaturalis doctrinæ abundantiam, et in voluntate per impressum spiritus et amoris impulsum. Hinc patet ejus differentia a lege veteri, quæ fuit per se scripta, scripto promulgata, nec cordi impressa cum particulari gratia ac spiritus abundantia, sed cum externis timoris ac majestatis signis data, nec habebat ex se Dei gratiam annexam. Quoad autem legem pure naturalem, est quidem etiam menti et cordi indita, sed non supernaturaliter et sine illa spiritus et gratiæ tum illuminantis tum impellentis abundantia ; et justi, qui in illa habebant fidem, spem, charitatem ac religionem infusam, quique erant rari, pertinebant ad legem gratiæ per fidem Christi, ob cujus merita justificabantur.

CAPUT IV.

Quandonam cœpit lex nova obligare tam Judæos quam universum mundum.

Dico 1 : Nova lex, quæ data est juxta fidem pro omnibus viatoribus et vim habens obligandi eos in conscientia, nec in morte Christi, nec in resurrectione, nec ante Pentecostem, sed in die Pentecostes cœpit obligare ; ita communiter theologi. Quamvis enim et ante mortem Christi et ante Pentecostem fuerit obligatio credendi quæ Christus docebat et instituebat, et fortasse imposita privata aliquibus particularibus obligatio faciendi quæ instituebat, non tamen imposita fuit communitati perfectæ obligatio per sufficientem legis promulgationem, adeoque sacramenta jam tum instituta nondum obligabant, quamvis administrata haberent jam suum effectum. Die autem Pentecostes, facta sufficienti et publica legis promulgatione in urbe Jerosolyma per apostolos, cœpit obligare Judæos solos qui tunc erant Jerosolymis, et postea successu temporis alios Judæos qui dispersi erant in tota Judæa, et in aliis provinciis, diffusa successive per ista loca sufficienti legis novæ positivæ divulgatione. Consummata quidem fuit redemptio in morte Christi, sed non consummata fuit forma legis necessaria ad obligandum, nec adhuc apertum testamentum. Quod attinet ad gentiles :

Dico 2 : Gentiles in Christum credentes ante Pentecostem poterant adhuc uti remedio legis naturæ ad delendum originale ; contra Sotum et Medinam volentes eos tunc fuisse obligatos ad baptismum. Post Pentecostem vero, imo et immediate a Christi morte, quamvis non videatur unquam post Christi mortem fuisse apostolis prohibitum prædicare Evangelium gentilibus, utpote qui poterant colloqui et commercia agere cum Judæis, et adorare Deum in speciali templi atrio, nec fuerint jussi illud prædicare prius Judæis, quam gentilibus : tamen per aliquot annos, ut apparet, solis Judæis illud prædicarunt usque ad revelationem Petro factam (*Act.* x, 9 seq.) ; sciebant quidem legem gratiæ datam esse universalem pro omnibus gentibus, sed censuerunt illam sic prius Judæis quam gentilibus annuntiare vel antiquis Scripturis edocti, vel cœlesti inspiratione ducti, vel servandi charitatis ordinem cupidi, ad non dandum Judæis scandalum et non reddendam difficiliorem eorum conversionem. Hinc sequitur quod lex nova non incœperit obligare gentiles per se ac proprie usque ad revelationem Petro factam (*Act.* x, 9 seq.), quia prius non fuerat illis promulgata ; non tamen statim uno instanti obligavit omnes gentiles per universum mundum dispersos, sed successive prout Evangelium fuit promulgatum. Post transactum igitur sufficiens tempus ad perfectam divulgationem ac notitiam, tunc cœpit totum mundum obligare. At quamvis omnes tunc de se lex obligaret, ignorantia tamen potuit multos ab ejus transgressione et culpa diu excusare, sed ista ignorantia per accidens, non potuit baptismi necessitatem impe-

dire, nec alterius remedii irritationem ; quia lex per se producit suum effectum independenter a subditorum notitia, nempe lex sufficienter promulgata.

CAPUT V.

An lex nova justificet et alios effectus habeat.

Dico 1 : Lex nova justificat, et in hoc veterem superat : *Evangelium est virtus Dei in salutem omni credenti* (*Rom.* I, 16). In lege nova duo spectanda sunt : 1° spiritus fidei et gratiæ qui in ea communicatur, sive omne gratiæ auxilium quod est spirituale principium fidei et justificationis, quod lex nova dat per se et ex se et ex vi talis status ; in lege autem veteri istud gratiæ auxilium non dabatur ex vi ipsius legis, nec ex vi talis status, sed per respectum legis novæ ob Christum et ejus fidem. 2° Sunt præcepta et documenta seu consilia bonum et malum objectum vel constituentia vel indicantia. Ita præcepta præcise quatenus obligantia, non quidem justificant ; sed quatenus instituentia talem statum legis, talemque formam seu bases ecclesiasticæ congregationis, pro qua ista lex datur et tales promissiones includentia, tunc possunt dici cum aliis causis magis propinquis et propriis simul justificare ; et sic lex nova collective sumpta cooperatur in suo genere ad nostram justificationem : v. gr. sacramenta per legem instituta, ratione istius institutionis habent vim justificandi ; ergo hoc titulo ipsa lex justificat. Deinde hæc lex multas internæ justitiæ ac sanctitatis promissiones continet sub alicujus operis, v. gr. receptionis sacramenti, actus charitatis, etc., conditione ; ergo impleta conditione, justificatio quæ per tale opus obtinetur, potest legi ut promittenti, recte attribui.

Dico 2 : Effectus sacramentorum, nempe peccatorum remissio, gratia habitualis et actualis, character sacramenti, potestas ordinis et jurisdictionis, imo tota ipsa spiritualis potestas jurisdictionis quæ est in Ecclesia ad externum ejus regimen pertinens, hierarchicusque ejusdem Ecclesiæ status cum perfecta monarchia, possunt dici novæ legis effectus : quia omnia hæc habentur ex vi ejus institutionis, uti et bona spiritualia, quæ fidelibus ex vi generalium ejus promissionum conferuntur.

CAPUT VI.

An aliquis possit in lege nova dispensare.

Dico 1 : Positiva legis novæ præcepta nullam dispensationem nec ullam interpretationem per modum epiikiæ admittunt. Ita D. Thomas, et alii communiter, contra Panormitanum, Felinum, etc., dicentes papam posse cum causa dispensare in omnibus quæ sunt juris divini, exceptis articulis fidei. Probatur : Quia non potest inferior dispensare in lege superioris nisi ab eo habeat potestatem. Sed Christus nulli homini eam dedit ; ista enim quæ dixit Petro : *Quodcunque solveris*, etc. ; *quodcunque ligaveris*, etc. (*Matth.* XVI, 19), sub generali concessione non dant ei potestatem solvendi juris divini, sed requiritur specialis commissio. Deinde præcepta versantur vel circa fidem explicitam mysteriorum nostræ religionis in quibus non potest dari dispensatio ; vel circa usum sacrificii et trium tantum sacramentorum, nempe baptismi, pœnitentiæ et Eucharistiæ : dubitatur enim an detur præceptum de confirmatione et extrema unctione ; nullum datur de duobus reliquis. Sed in illis utpote ad salutem necessariis dari nequit dispensatio. In casu quidem, in quo dubitatur de morali impedimento, potest quidem dari interpretatio doctrinalis de vero legis sensu, sed non per modum epiikiæ seu exceptionis a lege. Unde :

Dico 2 : Lex Christi quatenus instituens, sive Ecclesiæ institutio immediate a Christo facta, ipsiusque jure stabilita, nullam admittit dispensationem per quamvis potestatem humanam, sed cum omnia ejus præcepta sint directe affirmativa, adeoque non obligent semper pro semper, possunt quidem recipere interpretationem doctrinalem, qua declaretur hic et nunc illa non obligare, sed non dispensationem nec epiikiam seu in lege exceptionem. Si autem videantur quædam esse negativa, v. gr. non dandi Eucharistiam indigno, non sumendi Eucharistiam cum peccato mortali, non revelandi confessionem, etc., fundantur tamen in affirmativis juxta quæ sunt intelligenda, et interdum sunt ita intrinsece mala ut nullam admittant interpretationem, v. gr. sigillum confessionis. Sed probatur conclusio : Sacramenta instituta sunt a Christo quoad materiam necessariam, formam substantialem et ministrum necessarium ; sed hanc institutionem nullus homo potest mutare. Non enim potest instituere aliquid quod sanctificet, cum sit id solius Dei. Deinde si dispensando mutaret institutionem, fieret in rebus Ecclesiæ fundamentalibus mutatio substantialis, nec remaneret eadem Ecclesia. Dum dispensatur in votis, juramentis, matrimonio rato, mutatione episcopi in alium episcopatum, etc., non dispensatur in lege divina, sed subtrahitur ejus materia. Denique sola potest admitti interpretatio doctrinalis ad discernendum quid comprehendatur sub institutione, et sub hac ratione fortasse potest papa dare simplici sacerdoti potestatem administrandi confirmationem et similia ; sed non potest dari interpretatio, quæ augeat vel minuat Christi institutionem per epiikiam ob casus contingentes, v. gr. in materia aut forma sacramentorum, etc.

CAPUT VII.

An nova gratiæ lex sit perpetua et invariabilis.

Dico 1 : Lex nova perpetuo durabit usque ad finem mundi ; ac post finem mundi in suo effectu sive gratia durabit in æternum ; Ecclesia enim militans sive respublica Christiana durabit usque ad finem mundi. Ergo et lex pro ea data : *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam* (*Matth.* XVI, 18). *Ecce vobiscum sum usque ad consummationem sæculi* (*Matth.* XXVIII, 20). *Prædicabitur hoc Evangelium* (id est nova lex) *universo orbi*, etc., *et tunc veniet consummatio* (*Matth.* XXIV, 14). Non enim potest hic durare Ecclesia militans sine ulla Dei

lege, nec habere perfectionem sive ex parte legislatoris sive ex parte sanctificationis. Unde :

Dico 2 : Nova lex nec diminutionem nec augmentum potest habere : quia Christus legislator prævidens futura, tulit omnia et singula sua præcepta et immutabilia et perfecta; et licet fortasse successu temporis crevisset in Ecclesia magis distincta aliquarum fidei veritatum cognitio, non tamen creverunt veritates, nec obligatio plures credendi. Deinde nulla hominum consuetudo potest prævalere adversus aliquod hujus legis præceptum ut abrogetur; voluntas enim humana non potest resistere nec prævalere divinæ. Denique Testamentum Novum dicitur æternum (*Hebr.* XIII, 20) : *In diebus regnorum illorum suscitabit Deus cœli regnum quod in æternum non dissipabitur*, etc. (*Dan.* II, 44). Non tamen æternum, sicut etiam dicitur æternum Vetus Testamentum; quia Scriptura longe aliter loquitur de Novo quam de Veteri : *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech* (*Psal.* CIX, 4).

CAPUT VIII.

Qua in re lex nova est veteri perfectior.

Dico 1 : Lex nova quoad spiritum gratiæ longe est perfectior lege veteri; itemque perfectior quoad gratiam, quæ in illo statu ad legem implendam dabatur. Lex enim nova : 1° Ex vi sui status et sui legislatoris qui simul est redemptor, habet istum gratiæ spiritum, quem lex vetus tantum habebat ex meritis Christi venturi, non ex se. 2° Spiritus gratiæ longe abundantius confertur in lege nova, quam in veteri. 3° In lege nova non tantum confertur gratia ex opere operantis, uti fiebat in veteri; sed etiam ex opere operato per septem sacramentorum canales, quod non fiebat in veteri. 4° In veteri lege multa gravia onera imponebantur tanquam servis, ideoque dicebatur lex timoris ac servitutis; quamvis per gratiam vere fierent filii Dei adoptivi, sed veluti parvuli indigentes pædagogo. Nec gratia in illo statu morientes introducebat in regnum cœlorum; secus in nova lege, quæ idcirco dicitur lex amoris ac libertatis, in qua habetur vera ac spiritualis filiatio ex vi ipsius legis; in veteri autem tantum ex vi legis novæ. Et filiatio veteris legis, qua Deus promittebat se curam habiturum populi Israelitici tanquam filii adoptivi in terra promissionis, proveniebat quidem ex ipsa lege, sed illa erat tantum legalis, non spiritualis.

Dico 2 : Lex nova etiam quoad præcepta et documenta est longe veteri perfectior : 1° In fine proximo qui tendit in perfectam sanctificationem : proximus veteris magna ex parte in bona temporalia. 2° In legislatore Christo, Deo et homine simul ferente legem. 3° In materia fidei, virtutum, cæremoniarum, seu sacrificii et sacramentorum. 4° In forma et promulgatione, per quam scripta est non in lapidibus aut membranis cum signis terroris, uti vetus, sed in cordibus cum amorum prodigiis. 5° In virtute sanctificandi, quam vetus ex se non habebat. 6° In promissionibus bonorum spiritualium et æternorum; in veteri promissiones temporalium. 7° In comminationibus malorum æternorum, in veteri comminationes temporalium. 8° In modo inducendi homines ad sui observationem per amorem; lex vetus per timorem. 9° In universalitate pro toto mundo; vetus pro solis Judæis. 10° In perpetuitate; vetus desiit. 11° In consiliis evangelicis quibus vetus carebat, imo libellum repudii permittebat et alia similia. 12° In oneris suavitate quoad actiones externas, quas valde onerosas et multas, v. gr. sacrificia, circumcisionem, etc., præcipiebat lex vetus; lex tamen nova difficilior quoad actus pure internos et externis mistos, v. gr. quoad mysteria Trinitatis, Incarnationis, Eucharistiæ, etc., explicite credenda, sacramentum pœnitentiæ, etc. 13° In termino : nova enim est terminus seu finis veteris legis, et vetus erat ad novam præparatio : *Finis legis Christus* (*Rom.* X, 4). Denique 14° in realitate; vetus enim fuit figura novæ, et se habuit tanquam umbra ad veritatem.

TOMUS SEXTUS.

DE GRATIA.

PARS PRIMA.

DE PROLEGOMENIS ET NECESSITATE GRATIÆ.

PROLEGOMENUM PRIMUM.

De requisitis ad formalem libertatem et liberum usum.

CAPP. I, II. — *De natura, libertate, potentia libera.*

Dico 1 : Natura humana est gratiæ fundamentum, qua indiget ad meritorie operandum et finem suum assequendum. Libertas est triplex : 1° a servitute culpæ et pœnæ; 2° a coactione sola; et hæc coactio duplex : una quæ infert absolutam motionis necessitatem contra internum appetitum; alia quæ non infert absolutam, sed tantum secundum quid vel pœnis vel metu; 3° a necessitate; quæ libertas

est facultas potens operari cum indifferentia et dominio suæ actionis, ita ut in manu ejus sit velle vel nolle exercere pative actionem; et hæc actio ut procedens ab ista facultate sic agente, dicitur etiam libera.

Dico 2 : Potentia formaliter libera quatenus libera, 1° est activa, ut patet ex Scriptura : *Ad quod volueris extende manum tuam* (*Eccli.* xv, 17). *Qui potuit mala facere, et non fecit* (*Eccli.* xxxi, 10). Item ex Tridentino, sess. 6, ex Patribus et theologis. Est enim domina sui actus aut mutationis, in quo dominio consistit libertas. 2° Est indifferens, habendo dominium in potentiam activam prout activa est sive quoad exercitium, sive quoad speciem actus. 3° Requirit ut hæc vis activa et dominativa sit completa in suo ordine causæ proximæ.

Dico 3 : Libertas in actu primo est duplex : alia remota, quæ tantum requirit indifferentiam potentiæ activæ in facultate secundum se spectata : sic infans et dormiens est liber; alia proxima quæ requirit indifferentiam potentiæ activæ in facultate posita hic et nunc eum omnibus ad agendum requisitis.

Cap. III. — *An bene explicetur potentia libera hoc modo : potentia libera est, quæ positis omnibus ad agendum prærequisitis potest agere et non agere.*

Respondeo affirmative. Modo id accipiatur in sensu composito, non in sensu diviso, id est positis omnibus sive ex parte Dei suum concursum afferentis, sive ex parte aliarum causarum, nempe intellectus, voluntatis aut cujuscunque rei ad agendum prærequiruntur, et hisce omnibus ac singulis remanentibus potest potentia libera exire in actum vel non exire, prout ipsa voluerit, utpote absoluta sui actus domina. In sensu autem diviso, id est sublato aliquo ex omnibus prærequisitis, potestas ad non agendum, est communis cuilibet causæ nanaturali, seu naturaliter agenti, v. gr. soli, igni, oculo, etc. Nec ista est propria potentiæ liberæ, utpote quæ est tantum potestas remota agendi et non agendi ; non vero proxima in qua consistit vera libertatis natura.

Capp. IV, V. — *An voluntas positis omnibus prærequisitis ex parte intellectus ad libere volendum possit a Deo necessitari ad volendum et quibus modis.*

Dico 1 : Stante integro judicio rationis de objecto ex se indifferente, quod voluntas sibi ipsi relicta posset amare vel non amare, vel etiam aversari, Deus potest ita istam voluntatem movere, ut in illud feratur actu simpliciter necessario, seu non libere. Ita D. Thomas, Valentia, Bellarminus, etc., contra Bannez, etc. Deus enim omnipotens potest mutare hominis voluntatem quando et ubi voluerit, potest illam necessitare ad non volendum, denegando ei suum concursum ; ergo etiam potest eam necessitare ad volendum impediendo usum potestatis suspendentis suum actum; et quamvis tunc potentia, faciendo ejusmodi actum necessarium non sit libera in actu secundo, v. gr. sicut anima clare videns Deum, non est libera quoad actum amoris Dei, non amittit tamen suam naturam liberam, et retinet suam libertatem in actu primo. Nec opus est ut voluntas velit necessitari, sed sufficit ut in actu exercito necessitetur a Deo ad ponendum actum a seipsa procedentem ; non coacte tamen absolute, quia voluntarie juxta Dei voluntatem eum ponit.

Dico 2 : Probabiliter potest Deus imprimere voluntati aliquid realiter distinctum ab actu volendi, illam necessitans ad volendum objectum, quamvis per rationis judicium proponatur ut ex se indifferens ; v. gr. imprimere voluntati præviam motionem seu qualitatem per modum actus primi quæ ei inferat necessitatem. Insuper Deus potest immediate per seipsum eamdem voluntatem ex parte ipsius potentiæ necessitare, nulla facta ex parte judicii vel objecti mutatione, vel ex parte aliarum conditionum physice, vel moraliter requisitarum ad libere volendum ; quia multa potest per se facere in creatura vel cum creatura, v. gr. unionem hypostaticam, gratiam habitualem, etc., quæ fortasse non potest facere per creaturam vel qualitatem creatam; sic probabiliter potest immediate per seipsum elevare creaturam ut sit instrumentum creationis, et tamen non potest facere qualitatem cui hoc sit connaturale. Ergo licet non posset imprimere voluntati qualitatem, quæ illam necessitaret, posset tamen per se eam necessitare ; sed ad eam sic necessitandam, non tantum Deus debet absoluta et efficaci voluntate exsequente et ad extra operante velle ut hominis voluntas, velit objectum de se indifferenter propositum, sed etiam ipsummet humanæ voluntatis actum efficere speciali concursu simultaneo, qui sit alterius rationis et naturæ ab ordinario concursu simultaneo, et per quem Deus efficacius applicet suam vim activam, et veluti independenter a libertate voluntatis creatæ, non potentis hic et nunc ei resistere. Hinc divina voluntas non potest humanam necessitare per solam denominationem extrinsecam, sed debet reali et physico modo vel ipsam, vel ipsius actionem ita mutare, ut faciat voluntatem cum necessitate ponere istam actionem.

Objicies 1 : Iste supradictus voluntatis actus cum indifferente rationis judicio elicitus, libere fit a voluntate ; ergo hæc non necessitatur. Respondeo : Nego antecedens. Licet enim voluntas non necessitetur ab extrinseco sive ab objecto, necessitatur tamen ab intrinseco ; id est, Deo non concurrente, liber ejus indifferentiæ usus impeditur, adeoque necessitatur.

Obj. 2 : Illa necessitas non est absoluta et simpliciter, sed tantum ex suppositione. Respondeo : Quamvis sit necessitas ex suppositione, est tamen absoluta ; non enim dicitur absoluta, quia nihil supponit. Imo nulla est necessitas in creaturis quæ causam aliquam non supponat unde oriatur, et ipsa necessitas quæ est in amore beatifico, est ex sup-

positione claræ visionis Dei. Necessitas ergo absoluta est illa, quæ excludit potestatem resistendi, præveniendo omnino liberum potentiæ usum.

Obj. 3 : Judicium intellectus proponit istud objectum ut bonum indifferens ; ergo voluntas medio illo judicio non potest in tale objectum tendere ex necessitate absoluta. Respondeo : Nego consequens. Quia indifferentia cognita in objecto non obstat actus necessitati ab extrinseca motione provenienti. Licet enim sit indifferens judicium objecti cogniti, per efficaciam tamen extrinseci agentis, impeditur voluntas, ne actum circa tale objectum possit suspendere, tendendo necessario in bonitatem objecti, nihil curando de ejus indifferentia.

Obj. 4 : Voluntas cogi non potest, juxta philosophos, sed si necessitaretur, cogeretur ; ergo. Respondeo : Nego minorem. Quia, juxta D. Bonaventuram, quamvis voluntas ex necessitate fiat de non volente volens, eo tamen ipso quod fit volens, jam voluntarie, non violenter, fertur ; ista quidem præternaturalis necessitas, quæ privat voluntatem dominio sui actus, est quidem aliqua ex parte violenta, utpote a Deo facta juxta potentiam obedientialem : non est tamen contra elicitum voluntatis appetitum. Sitne autem ista vis dicenda coactio, an violentia, est tantum quæstio de modo loquendi ; Patres fere utuntur verbo *cogere*, ob defectum alius.

Obj. 5 : Non potest Deus facere, ut potentia non libera ex natura sua, per miraculum libere operetur ; ergo nec potest facere ut potentia libera ex natura sua, non libere sed necessario operetur. Respondeo : Nego consequens. Disparitas est quod potentia non libera in actu primo non possit fieri in se libera, ideoque non potest illi conferri ut libere operetur, actualis enim operatio libera pendet essentialiter a potentia formaliter libera : potentia autem de se libera, retinens suam libertatem in actu primo, potest habere plures actus non liberos sive necessarios, vel propter conditionem objecti, v. gr. ob Deum clare visum, vel propter impedimentum ex defectu deliberationis. Ideoque non repugnat talis necessitas, quia per hoc non mutatur potentiæ natura, sed tantum impeditur ne juxta integram suam potestatem operetur.

Cap. VI. — *Quænam necessitas antecedens vel consequens repugnet libertati.*

Dico : Si suppositio inducens necessitatem in sensu composito, talis sit ut fiat aut habeatur per ipsius libertatis usum vel eum comitetur, inducit tantum necessitatem consequentiæ et secundum quid, nec repugnat libertati : v. gr supposito quod voluntas elicuerit actum, ergo necessario est actus ; vel supposito quod Deus concurrat hic et nunc ad actum ; ergo necessario est actus. De hoc nulla est controversia. Si vero talis sit suppositio, ut omnino libertatis usum antevertat, et operandi necessitas ex tali suppositione in sensu composito inducatur in voluntatem, ita ut non possit simul in voluntate componi talis suppositio cum actus carentia, tunc ista suppositio inducit simpliciter necessitatem et repugnat libertati. Ita communiter theologi contra Alvarez, etc. Probatur ex Anselmo, lib. II, cap. 1, distinguente duplicem necessitatem : unam vocat *præcedentem quæ facit rem esse*, alteram *subsequentem, quam facit ipsemet operans*. Priorem dicit repugnare libertati, posteriorem vero non : quia quando suppositio est antecedens in sensu composito, sive non est facta per libertatis usum, sed hunc prævenit, tunc si effectus est necessario connexus cum tali suppositione, impossibile est poni talem causam sic affectam et non sequi ex illa talem effectum distinctum ab ista affectione seu suppositione. Ergo ista suppositio non est necessitas consequentiæ et secundum quid, sed est necessitas simpliciter et consequentis, repugnans libertati ; utpote necessitas effectus profluens ex sua causa, quæ est propria necessitas physica, in ipsa rei effectione consistens ; iste enim effectus non procedit ex libero voluntatis usu : siquidem voluntas etiam spectata prius natura, quam operetur, cum tali suppositione potest tantum unum agere, nempe illud quod ex tali suppositione sequitur necessitate quoad exercitium. Ergo non agit ut potens agere et non agere positis omnibus ad agendum prærequisitis ; ac proinde agit necessario, non libere. Evasiones Alvari contra hoc, nil solidi afferunt.

PROLEGOMENUM SECUNDUM.

De Dei scientia circa liberos actus conditionate futuros.

Cap. I. — *Variæ sententiæ circa hanc Dei præscientiam futurorum contingentium conditionatorum.*

Nota : Recentiores theologi, qui necessitatem physicæ prædeterminationis introducere cœperant, absolute et sine distinctione negarunt conditionatam in Deo scientiam. Postea inter se divisi sunt : nam Alvarez illam admisit, sed posteriorem aliquo Dei decreto libero conditionato, quo Deus in sua æternitate habuit ante præscientiam effectus conditionate futuri : sic v. gr. si Deus decrevisset ut talia miracula fierent in urbe Tyro et Sidone, ipse efficaciter faceret, ut Tyrii et Sidonii pœnitentiam agerent ; in hoc decreto, inquit, Deus certissime cognovit conditionate futuram eorum pœnitentiam, sed ante hoc decretum non potuit illam cognoscere. Ledesma vero tam hoc decretum quam scientiam mediam ut impossibilia rejicit ; item Cabrera, Cabezedo, etc. Quamvis autem hi auctores sive in modo negandi sive admittendi scientiam Dei mediam, inter se dissentiant, tamen in hoc conveniunt, quod Deus non possit scire determinate in quam partem sit inclinatura libere voluntas creata cum omnibus prærequisitis ad agendum applicata, nisi præcedat secundum rationem in voluntate Dei decretum determinandi illam, vel absolute, vel hypothesi juxta scientiæ qualitatem. Sed :

Dico, juxta alios theologos, Deum cognoscere in sua æterna præscientia futura omnia conditionata prius ratione quam aliquid de rebus libere ad extra

producendis decernat; cognoscere, inquam, non per conjecturam, aut per solam notitiam inclinationis voluntatis liberæ, in actu primo completo constitutæ cum omnibus ad agendum prærequisitis, sed infallibiliter determinate, prævidendo ecquam partem pro sua libertate sit electura voluntas si non impediatur. Itaque Deus prius ratione quam supponatur habere in se liberum et determinatum decretum, quo velit voluntatem creatam velle, præscit quid hæc sit volitura in tali opportunitate aut circumstantiis, si ipse voluntate sua libera offerat necessarium suum concursum, quamvis tunc Deus nondum intelligatur habere tale decretum offerendi vel non offerendi concursum. Ita Toletus, Bellarminus, Molina, Vasquez, etc. Et ante hos, Pesantius, Lorca, Curiel, Soto, Driedo, aliique antiquiores.

Capp. II, III, IV. — *Deum habere infallibilem futurorum contingentium conditionatorum scientiam, ex Scriptura et Patribus ostenditur.*

1. Ex Matth. xi, 21 : *Væ tibi, Corozain, væ tibi, Bethsaida ; quia si in Tyro et Sidone factæ essent virtutes quæ factæ sunt in vobis, olim in cilicio et cinere pœnitentiam egissent.* In his verbis Christus ostendit se habuisse certam et infallibilem præscientiam contingentis effectus sub conditione futuri qui nunquam exstitit ob conditionem non impletam. Similiter Ezech. iii, 6 : *Si ad illos mittereris, audirent te.* Hæc Hieronymus et Theodoretus interpretantur de infallibili Dei præscientia.

2. Ex I Reg. xxiii, 10 seq., ubi David, postquam fugiens Saulem se recepisset in urbem Ceilam, interrogat Dominum, an sit venturus Saul ad obsidendum hanc urbem si in ea remanserit, et in casu obsidionis, an sit ab incolis Sauli tradendus, respondit Dominus et Saulem venturum, et ipsum esse tradendum. Quæ duo non evenerunt, quia David ab ea urbe discessit. Ergo Deus sic respondens, præscivit certo illa duo sub conditione futura. Multæ sunt ejusmodi conditionales prædictiones prophetæ Jeremiæ (xxxviii, 20) ad regem Sedeciam, v. gr. : *Non tradent te*, si, etc. Sic etiam, Act. xxii, 18, Dominus dicit Paulo : *Exi velociter de Jerusalem, quoniam non recipient testimonium tuum de me ;* id est, si Hierosolymæ prædicaveris, non recipient testimonium.

3. Ex Patribus sanctus Augustinus, lib. *De corr. et grat.*, c. 8, sic ait : « Cur illos Deus, cum fideliter et pie viverent, non tunc de vitæ hujus periculis rapuit ne malitia mutaret intellectum eorum, et ne fictio deciperet animas eorum ? Utrum hoc in potestate non habuit? An eorum mala futura nescivit? Nempe nihil horum nisi periculosissime et insanissime dicitur. » Item, lib. *De dono persever.*, c. 9, explicando verba Matth. xi, 21 : *Si in Tyro et Sidone*, etc., ea intelligit de Dei infallibili præscientia. Et similia habet in multis aliis locis. Idem sentit sanctus Prosper agendo de prædictis Tyriis et Sidoniis ; idem Anselmus, Gregorius, etc. Unde neque in Augustino, neque in aliis Patribus quidquam reperire est contra hujus divinæ scientiæ conditionatæ perfectionem. Vel enim agunt de abusu divinæ præscientiæ conditionatæ contra Semipelagianos volentes opera prævisa sub conditione futura, quæ nunquam exsistent, posse esse fundamentum meriti aut demeriti, adeoque præmii et supplicii, vel de absoluta scientia, non conditionata, etc.

Capp. V, VI. — *Prædicta conditionatorum scientia non fundatur in libero Dei decreto, et de mente D. Thomæ circa hanc scientiam.*

Dico 1 : Ex prædictis Scripturæ et Patrum testimoniis sufficienter liquet divinam conditionatorum præscientiam non fundari in libero Dei decreto, sed illo esse priorem juxta rationis ordinem, vel etiam juxta modum dependentiæ aut independentiæ, qui inter actus sola ratione distinctos potest inveniri ; ista enim præscientia potest esse vel omnino sine tali proposito seu libero decreto, vel saltem sine illo ut priori, in quo fundetur ; alioqui Deus per tale decretum prædefiniret aut prædeterminaret actus malos, etc. Deinde Patres non fundant congruitatem vocationis in decreto, sed in quadam vocationis attemperatione ad voluntatem hominis taliter affectam et in tali tempore cum talibus circumstantiis præcognitam ; et juxta istos conditionata Dei scientia præcedit ratione, propositum dandi vocationem. Ergo nullum decretum præsupponit sive absolutum sive conditionatum.

Dico 2 : Nil in D. Thomæ doctrina reperitur isti conditionatæ præscientiæ contrarium, imo ubique eam supponit, v. gr. agendo de Tyriis et Sidoniis (*Matth.* xi, 21) ; nec apud illum invenitur ista divisio, quæ objicitur, scientiæ divinæ in naturalem et liberam, sed Dei scientiam dividit in scientiam simplicis intelligentiæ sub qua simpliciter continetur conditionata, et in scientiam visionis. Deinde omnis Dei scientia ex parte actus, supposito objecto, est necessaria, seu naturalis ; potest tantum dici libera ex parte objecti contingentis. Denique alia quæ ex illo objiciuntur, nil prædictæ scientiæ refragantur.

Cap. VII. — *Divina conditionatorum præscientia ratione probatur.*

Dico : In propositionibus conditionatis de futuro, ante liberum Dei decretum in ipso exsistens conceptis, inest determinata veritas, rationes cujus et scibiles sunt, et a Deo sciuntur, non in suo decreto, sed in illis ipsis. Omne enim scibile a Deo scitur. Formalis ratio rei futuræ consistit in quodam transitu ab esse quod habet in causa, ad esse quod in seipsa aliquando habebit ; rei autem futuræ contingentis ratio, addit potentialem in causa secundum se spectata indifferentiam, quæ est aliter in causa libera, aliter in causa necessaria, seu naturaliter agente. In causa enim naturaliter agente, res seu effectus non est contingens quasi active respectu propriæ causæ, sed quasi passive ob imperfectionem causæ, potentis impediri ab aliqua re

extrinseca occurrente. In libera autem causa est contingens per se, et ex interna causæ virtute; potentis per se suum actum impedire, suspendere, istum vel alium producere. Unde contingentia libera absolute futura habent determinatam veritatem ab actuali causæ liberæ determinatione, quam habitura est tali tempore in actu secundo; et sic cognoscuntur non per modum illationis causalis dicendo : *Ista causa est tali modo in actu primo disposita et applicata, ergo erit talis effectus,* sed per simplicem propositionem de inesse, sic : *Ista causa seu voluntas tali tempore ita disposita, hoc faciet.* Adeoque ejus veritas non in virtute causæ, sed in se cognoscitur. Similiter contingentia conditionate futura, non in vi illationis ex tali decreto, seu in vi prædeterminationis futuræ in hominis voluntate ex tali decreto, vel ex vi voluntatis humanæ quatenus subjacet tali decreto, vel ex vi conjunctionis utriusque voluntatis divinæ et humanæ ad talem effectum producendum; sed in vi actualis dimanationis a sua causa præcognoscuntur a divino intellectu, qui suo simplici intuitu attingit omnia sive absolute sive conditionate futura tanquam essent præsentia.

Capp. VIII, IX. — *De decretis Dei conditionatis et liberi ipsius præscientiæ repugnantibus; et solvuntur quædam objectiones.*

Dico 1 : Per decreta conditionata non potest satis ostendi certa et infallibilis Dei præscientia omnium conditionate futurorum; nam licet futura sub conditione, quæ ex sola Dei voluntate pendent, possint ab eo ex vi decreti conditionati præsciri, v. gr. *Si decrevero creare alium mundum, creabitur.* Hæc enim habent immediate per ipsum tale decretum, quod essent futura. Alia tamen conditionate futura quæ proxime pendent ex hominis voluntate, quæque in Scriptura revelantur, non possunt ex vi decreti ejusmodi conditionati præsciri; quia, vel tale decretum in Deo esse non potest, v. gr. circa actus peccaminosos, vel ex aliis Dei decretis, reique inutilitate et ex modo loquendi Scripturæ satis colligitur Deum non habere tale decretum.

Dico 2 : Ad id quod objiciunt, si Deus ante omne suum decretum liberum prævidit, v. gr. Adamum in talibus constitutum circumstantiis peccaturum fuisse, talem effectum, saltem sub conditione futurum fuisse absque voluntate Dei et ab illa independenter, respondetur negando assumptum. Quamvis enim illa scientia conditionata non præsupponat aliquod Dei decretum liberum quasi in Deo præexsistens, in ipsa tamen conditione sive in tali hypothesi includit, tum Dei decretum liberum revera ponendum, tum voluntatem dandi suum concursum simultaneum, ut effectus, qui dicitur suo conditione futurus, ab illo esse possit, sine quo nil potest fieri; sicque Dei voluntati, potestati ac dominio prorsus subjacet, cum plena tamen hominis libertate ponendus. Denique ipsa Dei veritas est ratio cognoscendi omnes veritates creatas et creabiles, non ex parte termini sive objecti quod supponit, sed ex parte principii, id est, ex parte ipsius Dei cognoscentis.

Cap. X. — *Quænam Dei scientia sit causa rerum futurarum.*

Dico 1 : Scientia visionis quatenus ratione distinguitur ab omni alia Dei scientia, et quatenus est visionis, non est causa rerum seu sui objecti, sed illud supponit jam exsistere. Ideoque hæc propositio causalis : *Hoc est futurum, quia Deus præscit esse futurum,* in rigore est falsa. Probatur : 1° Ex Scriptura : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat* (*Gen.* I, 31); ibi scientia Dei visionis supponit res jam factas; ergo non est earum causa. 2° Ex Patribus dicentibus res non esse futuras, quia Deus scit illas esse futuras. Ita Origenes, Justinus, Chrysostomus, etc. « Dei præscientia vera atque inviolabilis est; verum ipsa haudquaquam causa est cur omnino fiat id quod futurum est : quin potius quia hoc vel illud facturi sumus idcirco prænoscit Deus; » ita Damascenus, *Dialog. contra Manichæos.* Item Hieronymus, dialog. 3 *Contra Pelag.*, sic : « Non ideo peccavit Adam quia Deus hoc facturum noverat, sed præscivit Deus quasi Deus, quod erat propria voluntate facturus. » Eodem modo loquitur de peccato Judæ Cyrillus. Sic et Augustinus, lib. v *De civit.*, cap. 10 : « Nec enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse præscivit. » Et, juxta eumdem, sicut hominis præscientia futuræ rei non est ejus causa, ita nec Dei præscientia. 3° Ratione : Quia Deus ita res efficit per intellectum et voluntatem suam, ut voluntas immediate per suum actum, vel potentiam exsecutivam ratione distinctam, eas ad extra producat. Sed scientia visionis est ratione posterior, quam voluntas illa per quam Deus ad extra operatur; ergo non est causa rei ad extra, sed illam supponit jam productam per voluntatem ut exsequentem et a scientia simplicis intelligentiæ directam per modum prudentiæ et artis, quæ tamen scientia non influit immediate in effectum ad extra. Et licet admitteremus actum imperii, quo operans dicit *fiat*, v. gr. *Fiat lux, fiant luminaria,* etc. (*Gen.* I, 14), et quem, tanquam aliquid distinctum a voluntate exsequente (uti volunt Thomistæ), alibi rejecimus, tamen istud imperium esset prius scientia visionis, et ab ea distinctum. Prius est enim imperare rem faciendam, quam videre eam factam : et aliud est videre, aliud imperare; Deus videt peccata, et non imperat. Dein istud imperium tribuendum esset voluntati, non intellectui. Quare :

Dico 2 : Deus causat res ad extra, non per scientiam visionis, sed per scientiam simplicis intelligentiæ quatenus applicatam et determinatam per voluntatem. Sicut scientia artificis seu ars est principium, quo artifex ad extra operatur; sic scientia simplicis intelligentiæ est principium, quo Deus res ad extra producit. Per illam enim Deus ex parte intellectus sufficienter constituitur in actu

primo ad producendum omnia possibilia quæ nunquam actu producet : uti artifex per actualem suæ artis conceptionem est sufficienter constitutus in actu primo ex parte intellectus ad operandum artificiose, tantumque illi deest applicatio voluntatis et potentiæ exsecutivæ, ut per illud principium ad extra operetur. Per illam ergo scientiam Deus ex parte intellectus constituitur in actu primo ad efficiendas res possibiles, et per eamdem est causa illarum dum eas facit ; ac proinde secundum se spectata ut præcedit actum Dei liberum, est practica in actu primo respectu effectionis ad extra, utpote ars rerum factibilium. Omnis autem ars est practica saltem in actu primo ; si vero spectetur ut substans liberæ voluntati exsequenti rerum productionem ad extra, sic est practica in actu secundo : quia ad illam simul cum voluntate concurrit, dirigendo voluntatem tanquam rei faciendæ exemplar. Contra, scientia visionis respectu sui proprii objecti est speculativa, non enim est illius causa seu practica cognitio, sed mera speculatio, et simplex rei factæ intuitio : unde juxta D. Thomam, scientia visionis videt res æternitati præsentes, non facit. Quod attinet ad scientiam approbationis, nil addit Dei scientiæ nisi voluntatis affectum erga rem scitam, si sit scientia simplicis intelligentiæ afferendo voluntati affectum erga istam rem faciendam, si sit scientia visionis, afferendo voluntati complacentiam in rei visa exsistentia ; unde utraque potest dici scientia approbationis sub diverso respectu, et sic Patres et doctores diversimode loquentes, facile explicantur.

Dico 3 : Quoad hanc propositionem : *Quia hoc futurum est, ideo Deus illud præscit*, videtur potius reducenda ad conditionalem quam ad causalem ; supposito enim tali termino cum fundamento, resultat ista relatio, quamvis varii varie de ea loquantur.

PROLEGOMENUM TERTIUM.

De communi gratiæ ratione, ac divisione.

Capp. I, II. — *Quid significet gratia, et an omnis gratia per Christum detur.*

Dico 1 : Gratia est donum gratis collatum, seu donum Dei gratuitum, complectiturque amorem seu benevolentiam, et dona quæ ex amore gratis dantur. Dotes personæ, quæ illam reddunt amabilem, v. gr. pulchritudo, facundia, etc., sunt tantum analogice gratia : *Fallax gratia, et vana est pulchritudo* (*Prov.* xxxi, 30). Gratia etiam significat gratitudinem, seu gratiarum actionem, v. gr. habere aut referre gratiam : *Et ego reddam gratiam* (*II Reg.* ii, 6). Hinc nota : Deus potest gratiam, id est donum gratuitum dare, non accipere ; contra, gratitudinem seu gratiarum actionem accipere, sed non dare. Verumtamen ipsa hominis gratitudo est etiam donum Dei, seu gratia primo modo sumpta.

Dico 2 : Quamvis gratia generalissime et improprie sumpta, possit etiam significare naturalia divinæ liberalitatis dona, ipsumque creationis donum, tamen proprie et juxta Scripturæ usum, significat donum gratuitum homini jam creato collatum, super omne ejus naturæ debitum, sive supernaturale; contra Pelagium qui volebat juxta Scripturæ morem per nomen *gratiæ* intelligendam esse ipsam naturam gratis in creatione collatam vel liberum hominis arbitrium, vel legem ac doctrinam evangelicam, vel solam peccatorum remissionem, in quibus solis dicebat totam Christi gratiam sitam esse. Probatur : *Ut justificati gratia ipsius hæredes simus secundum spem vitæ æternæ* (*Tit.* iii,7). *Per gratiam Domini nostri Jesu Christi credimus salvari* (*Act.* xv, 11). Hoc Dei donum supernaturale duplex est : aliud supernaturale in substantia et in sua entitate, quod per nullam vim creaturæ connaturalem fieri potest, v. gr. incarnatio, Eucharistia, virtus per se infusa, etc. ; aliud supernaturale in modo tantum, quod juxta naturæ institutionem et communem causarum creatarum cursum ac virtutem fieri nequit, sed ex superiori Dei providentia confertur, v. gr. sanitas miraculosa, virtus per accidens infusa, etc.

Dico 3 : Omnis gratia quæ de facto data est, sive angelis, sive hominibus tam in statu naturæ integræ quam lapsæ, est gratia Christi, seu per Christum tanquam meritoriam causam datur : contra quosdam volentes gratiam angelis et hominibus in statu innocentiæ datam, aut alias gratias quæ tantum dantur ad utilitatem temporalem, ad scientiam naturalem, etc., esse gratiam solius Dei, non Christi Dei hominis. Probatur : Quia omnis gratia non solum gratum faciens, sed etiam gratis data donatur per Christum, v. gr. ad utilitatem ac splendorem Christi Ecclesiæ, ad exaltationem ejus nominis, etc. Non agitur hic de gratia unionis hypostaticæ, quæ non tam Christo quam ejus humanitati data est gratis, qua supposita omnis alia fuit Christo connaturalis, et magis per modum naturæ quam gratiæ.

Capp. III, IV. — *De divisione gratiæ in increatam e creatam, in internam et externam, in gratis datam et gratum facientem.*

Dico 1 : Gratia increata est divinus erga homines amor : sic personalitas divina, unita Christi humanitati, est gratia increata ; sic persona Spiritus sancti ipsaque tota Trinitas quatenus justis se donat, est gratia increata : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus* (*Joan.* xiv, 23). Spiritus sanctus dicitur donum Dei altissimi. Denique supernaturalis dilectio Dei, prædestinatio, gratuitæ voluntatis electio est gratia increata et æterna, seu donum gratuitum. Quamvis autem ista gratia sit increata et æterna, tamen in tempore datur mediante gratia creata : v. gr. Spiritus sanctus datur nobis, mediante dono gratiæ creatæ.

Dico 2 : Gratia interna est donum Dei gratuitum quod vel animæ substantiæ, vel spiritualibus ejus potentiis, nempe intellectui ac voluntati inhæret aut speciali modo unitur. Externa autem est, quæ non inhæret, confert tamen ad salutem. Hæ gratiæ externæ sunt multiplices : 1° Immutationes super-

naturales quæ in sensibus internis aut in appetitu sensitivo fiunt, v. gr. infusio aut excitatio phantasmatum, specialis operatio phantasiæ, delectatio sensibilis, etc. 2° Externorum sensuum actus et species illis inservientes, ad salutem conducentes quatenus ex supernaturali providentia proveniunt. 3° Causæ et objecta externa, sensibus externis species ministrantia, quibus animus excitatur ad res supernaturales, v. gr. divini verbi prædicatio, divinæ legis annuntiatio, doctrinæ fidei instructio, etc. 4° Omnis effectus supernaturalis ad animæ sive alicujus sive omnium salutem ordinatus, v. gr. incarnatio, redemptio, sacramentorum institutio, etc., item occasiones bonum agendi, malum vitandi specialiter a Deo dispositæ.

Dico 3 : Gratia, alia gratis data, quæ de se et formaliter non reddit personam, cui datur, Deo gratam, adeoque potest esse in peccatore ; alia gratum faciens quæ formaliter personam, cui datur, justam et Deo charam reddit, sive sit charitas, sive sit alia gratiæ forma : et sub hac etiam veniunt alia dona quæ homini ad suam propriam sanctificationem tribuuntur. Unde ab utraque hac gratia excluduntur naturalia dona, aliquo modo naturæ debita, quia nec animam Deo charam reddunt, nec sunt simpliciter gratis data : item dona naturalis ordinis præternaturali naturæque indebito modo collata, si ad sanctitatem, vel morum honestatem non ordinentur ; quia omnis vera et supernaturalis gratia datur vel ad sanctificationem personæ cui datur, vel ad spiritualem aliarum utilitatem. Illæ igitur duæ gratiæ in hoc conveniunt, quod utraque sit donum supernaturale ob Christum datum ad spiritualem salutem vel propriam vel alienam. In hoc autem differunt : 1° Quod gratia gratum faciens primario detur ad privatam sanctitatem; gratis data ad communem conferatur. 2° Quod gratia gratis data sit communis tum justis, v. gr. Christo, apostolis, martyribus, etc. ; tum peccatoribus, v. gr. gratia prophetiæ Balaam ariolo et idololatræ data, Judæ ejectio dæmonum, aliis operatio virtutum seu miraculorum, etc. Deus enim per quemvis hominem potest edere miracula, vel ad ostendendam sanctitatem alicujus personæ, vel ad confirmationem doctrinæ, etc. Gratia vero gratum faciens propria est justorum, complectens non tantum ipsam formam justificantem, sed etiam omnia alia gratiæ dona, quæ homini in ordine ad propriam justificationem conferuntur, v. gr. fides, spes, auxilium præveniens, etc. Quia aliquo modo sunt justificationis fundamentum et inchoatio ; ita ut tota gratia gratum faciens collective sumpta, vel suprema ejus pars, scilicet charitas et gratia habitualis, non possit esse in peccatore. 3° Quod gratia gratum faciens detur per modum habitus seu qualitatis permanentis, saltem dispositive et inchoative. Gratis vero data confertur per modum actus seu motionis transeuntis. 4° Dona gratiæ gratum facientis inter se connexionem habent ; gratis datæ, non. 5° Gratia sanctificans ac charitas est altioris ordinis ac perfectior, quam gratis data ; et illius dona in genere moris sunt meliora.

Cap. V. — *Quot et quænam sint gratiæ gratis datæ.*

Respondeo : Gratiæ gratis datæ enumerantur hæ novem a sancto Paulo (*II Cor.* xii, 8-11). Sic :

1. *Sermo sapientiæ;* 2. *Sermo scientiæ.* Quod varie varii explicant, et hoc modo videtur intelligendum. *Sermo sapientiæ*, id est specialis favor Spiritus sancti per modum actualis motionis, non per modum habitus, datus, quo hominis linguam dirigit ad explicanda altiora ac diviniora fidei mysteria. *Sermo scientiæ*, id est idem favor, quo lingua dirigitur ad explicanda inferiora ac temporalia mysteria.

3. *Fides*, quæ est vel certissimus principiorum fidei assensus, vel fides miraculorum, vel fidei constantia, vel ministerialis fidei sermo, vel extensiva cognitionis fidei perfectio quoad modum concipiendi, persuadendi et defendendi fidei doctrinam, vel particulares revelationes ad fidem spectantes ; hæc fides, quatenus est gratia gratis data, consistit in actuali Spiritus sancti motione, non in habituali lumine fidei, aut habitu doctrinæ sacræ, etc.

4. *Gratia sanitatum.* 5. *Operatio virtutum*, seu miraculorum. Hæc distinguitur a gratia sanitatum, quia universalior, etc. Hanc utramque gratiam, seu potestatem, quam Christus permanenter habebat, quamvis aliquo modo permanenter ex morali deputatione, non physica qualitate, communicarit apostolis : *Infirmos curate*, *mortuos suscitate*, *leprosos mundate*, etc. (*Matth.* x, 8), tamen usus illius potestatis semper pendebat ab actuali Spiritus sancti motione.

6. *Prophetia*, quæ est cognitio per divinam revelationem habita de rebus abditis, quæ naturaliter ab homine cognosci nequeunt, ut sunt futura contingentia, et maxime ea quæ ex libera Dei vel hominis voluntate pendent. Et ad hanc duo requiruntur : nempe locutio, seu revelatio Dei quæ in mente prophetæ per apprehensivos veritatis propositæ conceptus fiat, sive incipiat a sensibus, sive non ; et lumen internum seu virtus aliqua, quæ juvet intellectum ad dandum assensum veritati propositæ.

Hinc : 1° Nullus homo Christo excepto, antequam actualem revelationem per divinam locutionem accepit, propheticam habuit cognitionem in habitu, ita ut posset quamcunque rem occultam cognoscere aut pro suo arbitrio prædicere ; imo prophetæ accepta unius aut aliquarum rerum occultarum revelatione, nullam de aliis revelationem ac cognitionem habebant : *Dominus celavit a me et non indicavit mihi* (*IV Reg.* iv, 27). Samuel nesciebat quem Deus ex filiis Isai elegerat in regem. 2° Dum fit revelatio sine evidentia veritatis revelatæ, cum sufficienti tamen propositione ad dandum certum assensum, tunc propheta probabiliter non eget ad assentiendum alio lumine, quam habituali lumine fidei cum actuali gratiæ adjuvantis motione ; dum vero fit revelatio cum evidentia rei revelatæ, tunc probabi-

lissime propheta ad dandum assensum accipit tantum lumen actuale ac transiens, sed post acceptam revelationem et datum assensum, remanet in propheta per modum habitus memoria signorum aut verborum in revelatione visorum aut auditorum, memoria eorum significationis, et memoria firmi sui assensus : sicut dum homo transeunter aliquid vidit aut audivit, postea recordatur se tale et tale quid vidisse aut audiisse.

7. *Discretio spirituum*, quæ vel est cognitio cogitationum cordium, vel speciali Spiritus sancti motione collatum menti lumen ad discernendum per rectum rationis judicium inter spiritum bonum et malum, tum in se ipso tum in aliis, et maxime ad communem Ecclesiæ utilitatem.

8. *Genera linguarum*, seu donum linguarum; et hoc duobus modis potest fieri : 1° Si concionator una tantum verborum prolatione et solo suo idiomate loquens, intelligatur ab omnibus simul diversarum linguarum audientibus, vel percipientibus verborum ejusdem idiomatis significationem, vel verborum in suam cujusque linguam mutatorum significationem. 2° Si concionatori infundantur species et notitiæ diversarum linguarum, deturque ei divinitus facultas in omnibus illis loquendi, non simul et ejusdem vocis efformatione, sed successive et juxta occurrentes occasiones; et hic ultimus modus est magis receptus, et videtur concessus apostolis per habitum infusum accidentaliter, etiamsi prior potuerit etiam concedi.

9. *Interpretatio sermonum*, quæ vel est versio sermonis ex una in aliam linguam cum speciali Spiritus sancti assistentia, ne erretur in vertendo; qualis est versio LXXII Interpretum, qui Vetus Testamentum ex Hebræa in Græcam linguam verterunt; vel est cum eadem assistentia explicatio distinctior sensuum ac mysteriorum profundiorum, quæ in verbis latent, quæque vel ab ipsis peritis non satis intelligebantur. Paulus habebat interpretem Titum, et Petrus Marcum, non ob ignorantiam linguæ, sed ad elegantiorem sermonis facundiam.

Aliæ gratiæ gratis datæ sub prædictis comprehenduntur, et ad illas reducuntur jurisdictionis sacramentalis potestas ac ordinis character; non tamen baptismi et confirmationis, utpote qui ordinatur ad propriam utilitatem, etc.

Cap. VI. — *Quotuplex gratia gratum faciens.*

1. Dividitur gratia in actualem et habitualem ad quam spectat remissio peccatorum, nempe donum Dei infusum; non extrinseca, ut volebat Pelagius, peccatorum condonatio. Per gratias actuales homo juvatur, vel ad peccatorum remissionem obtinendam, vel ad bonorum operum actus exercendos.

2. Dividitur in gratiam viæ, quæ inchoata dicitur, et in gratiam patriæ quæ est consummata *gratia Dei, vita æterna* (*Rom.* vi, 23). Habitualis gratia viæ, alia est quæ in animæ essentia exsistit, alia quæ in ejus potentiis, de qua post. Actualis gratia viæ sunt actus, sive in sua substantia, sive in modo, supernaturales, et auxilia seu Dei motiones quibus nos ad illos efficiendos promovet. Hæc gratia actualis multiplex : 1° Gratia *præveniens*, quæ tempore vel natura antecedit sive actum, sive meritum, sive influxum liberi arbitrii; 2° *concomitans*, quæ simul cum libero arbitrio influit in actum; 3° *subsequens*, quæ supponit vel aliam gratiam vel aliquem actum liberum ex gratia factum; 4° *excitans*, quæ hominem non attendentem et quasi dormientem a somno excitat, mentem actualiter illuminando, aut cor ejus tangendo : ad quam potest revocari gratia vocationis, illuminationis, inspirationis, et tactus cordis; 5° *adjuvans*, quæ hominem quatenus actu operantem juvat; 6° *operans*, qua solus Deus sine libera hominis cooperatione in homine operatur; 7° *cooperans*, quæ cum ipso hominis libero arbitrio actualiter operatur. Illæ autem gratiæ actuales vel sunt efficaces, vel sufficientes tantum : omnesque supernaturales vel in substantia vel in modo, quamvis gratia seu motio naturalis ordinis, si modo naturæ indebito conferatur, etiam inter gratiæ actualis dona computetur. Gratia autem *præparans* ac *prædefiniens* non pertinet ad gratiam actualem creatam et intrinsecam, sed et ad increatam et extrinsecam.

PROLEGOMENUM QUARTUM.

De diversis naturæ humanæ statibus.

Cap. I. — *An homo possit in statu naturæ puræ creari in ordine ad finem supernaturalem.*

Nota 1 : Status puræ naturæ includit duo : 1° *Positivum*, id est, exigit ut natura humana habeat suas essentiales perfectiones cum suis naturalibus facultatibus, Deique concursum ac providentiam sibi naturaliter debitam. Quod homo possit sic creari, et creetur, non est dubium. 2° *Negativum*, id est, exigit ut nec peccatum peccatique reatum habeat, nec ulla gratiæ dona supernaturalia ac perfectiones naturæ indebitas. Quod possit homo creari sine peccato et peccati reatu, clarum est. Restat ergo quæstio de donis supernaturalibus, tum quæ perficiunt hominem duntaxat in ordine ad finem connaturalem et ad ordinis naturalis operationes, de quibus in capite sequenti, tum quæ eum perficiunt in ordine ad finem supernaturalem, et ad supernaturales operationes.

Nota 2 : Duplex est hominis finis ultimus : alius *naturalis* ad quem ex vi et impetu naturæ suæ tendit, qualis non est æterna beatitudo; contra Scotum et alios. Consistit enim hæc in Dei visione et amore supernaturali, et ex supernaturali providentia homini præparata est : *Nec oculus vidit, nec auris audivit*, etc., *quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum* (*I Cor.* ii, 9). Alius *supernaturalis*, ad quem ordinatur homo per gratiam sive gratuitam Dei dilectionem naturæ non debitam : *Elegit nos ut essemus sancti* (*Ephes.* i, 4). Adeoque natura humana, etiam sine peccato creata, non est ex se hæres vitæ æternæ, sed debet ei addi gratia divinæ adoptionis, naturæ secundum se spectatæ indebita : *Gratia Dei, vita æterna* (*Rom.* vi, 23) ; *Qui spiritu*

Dei aguntur, hi sunt filii Dei, etc. (*Rom.* VIII, 14). His positis :

Dico 1 : Nulla creatura intellectualis, nec angelica nec humana, de facto condita est in puris naturalibus cum solo ordine ad finem connaturalem, utpote in gratia creata, aut saltem cum auxilio supernaturali; imo nec potuit sic condi juxta legem ordinariam a Deo statutam : quia juxta hanc nulla creatura intellectualis creatur nisi ob æternam beatitudinem, adeoque elevata ad finem altiorem, quam suæ naturæ debeatur.

Dico 2 : Potuit Deus creare hominem in puris naturalibus respectu ultimi finis, non mutando ejus naturam, nec aliquid ei naturaliter debitum denegando. Potuit enim eum creare ad solam beatitudinem naturalem, nil præcipiendo vel promittendo de supernaturali, nec de mediis quæ ad illam conferunt; et licet eum sic non ordinaret ad beatam sui visionem, nil tamen faceret contra naturæ debitum; gratia siquidem non est naturæ debita, nec datur in homine potentia naturalis ad visionem beatificam seu beatitudinem supernaturalem, adeoque nec illius appetitus innatus ac naturalis.

Cap. II. — *De statu naturæ integræ.*

Dico 1 : Status naturæ integræ, est ille in quo præter omnes naturales animæ et corporis facultates, seu perfectiones status naturæ puræ, de quo in præcedenti capite, insuper habet homo specialem perfectionem, sitam in fomitis et effrenis concupiscentiæ carentia, sive in perfecta subjectione appetitus sensitivi erga rationalem, ita ut inferior appetitus moveri contra rationalem, aut prævertere rationem non sinatur : ita Cajetanus, Medina, Soto, etc., contra Durandum volentem illum statum consistere in sola gratiæ, culpæ ac pœnæ carentia. Hic status non tantum est possibilis, sed reipsa in illo fuerunt creati primi parentes; potuisset tamen illos Deus creare sine ista naturæ integritate, uti nunc de facto homines creantur in pœnam culpæ. Unde :

Dico 2 : Ista naturæ integritas non est homini connaturalis, adeoque hic status naturæ integræ est diversus a statu naturæ puræ, in quo sine dicta integritate potuit homo creari : quia si istud integritatis donum foret naturale, mansisset post peccatum Adæ, utpote quod non tollit dona naturalia; hinc ista colluctatio inter appetitum sensitivum et voluntatem est homini connaturalis : frenare enim appetitum, ut objecta quæ illum ad malum incitare possent, non occurrant, aut illis occurrentibus non exeat in actum donec voluntas velit, hoc opus est supra naturam et excedit ordinariam providentiam. Talis homo destitutus naturæ integritate non posset solis suis viribus totam naturæ legem constanter servare sine lapsu. Quod autem oriatur colluctatio inter appetitum et voluntatem, est naturalis imperfectio, sicut corporis corruptibilitas; et licet inde sequatur peccatum, non potest tamen Deo tribui, quia illa occasio est mere naturalis. Consummatio autem peccati est voluntaria ac libera proximo agenti, nec a Deo intenta, sed juste permissa; quia non tenetur omnes creaturarum defectus supplere, ac impedire, nec tollere omnia impedimenta, quæ ex aliarum causarum concursu naturali possunt advenire. Vide alibi tract. *De beatitudine* et *De creatione hominis*.

Capp. III, IV, V. — *De statu innocentiæ et gratiæ.*

Dico 1 : Status innocentiæ sive justitiæ originalis (nempe supernaturalis justitiæ in ipsa origine concreatæ, et ad posteros per originem, perseverante isto statu, transfundendæ), est ille, qui dicit carentiam omnis culpæ præteritæ, præsentis et futuræ, quantum est ex vi status. Nullamque secum compatitur culpam, imo nec ullum defectum ex iis, qui nunc sunt effectus culpæ; cujus prærogativæ sunt hæ quatuor : immunitas ab errore seu deceptione, immunitas a culpa veniali et incompatibilitas cum mortali, immunitas a morte corporis sive immortalitas, immunitas a dolore, afflictione, mœrore, de quibus alibi dictum est. Per has prærogativas distinguitur a statu puræ naturæ. Deinde licet includat statum naturæ integræ, tamen aliquid illi addit, v. gr. immortalitatem et impassibilitatem pœnarum corporearum : beata enim Virgo fuit condita in statu naturæ integræ, sed fuit mortalis et passibilis. Adeoque hi duo status naturæ integræ et innocentiæ inter se differunt quoad effectus physicos; quoad morales autem, et quoad moralem potestatem bene operandi, fere nihil aut parum differunt, in utroque enim requiritur gratia ad exercendos actus supernaturales.

Dico 2 : Duplex dicitur status gratiæ : 1° Est extrinsecus et improprius qui dicit, solam ordinationem ad finem supernaturalem per gratiam obtinendum, potestque esse in peccatore; ista enim ordinatio est tantum gratia extrinseca, seu supernaturale beneficium ratione finis supernaturalis. 2° Est intrinsecus, qui per intrinsecam homini inhærentem formam seu gratiam sanctificantem constituitur. Status gratiæ extrinsecus potest conjungi cum statu integræ naturæ et innocentiæ, sed non cum statu puræ naturæ, qui non est ordinatus ad finem supernaturalem. Imo status naturæ integræ ex se non necessario ordinatur ad finem supernaturalem, potestque separari ab extrinseco gratiæ statu. Unde contra primam et vicesimam Baii propositionem damnatam, elevatio naturæ humanæ in divinæ consortium non est naturalis nec debita integritati primæ conditionis, seu statui naturæ integræ, sed est ultra naturæ integræ debitum, et gratia supernaturalis ordinis; status enim naturæ integræ non per se includit intrinsece habitudinem ad Deum ut finem supernaturalem, nec intrinsecam proportionem connaturalem ad ejus visionem; secus vero status gratiæ.

Dico 3 : Intrinsecus status gratiæ non est ipse status innocentiæ aut integræ naturæ, sive gratia sanctificans non est idem ac justitia originalis; nec

ejus effectus formalis, est naturæ integritas, uti quasi vult Soto, sed gratia respectu justitiæ originalis est fundamentum non necessitatis, quasi justitia originalis ex gratia physice resultaret aut dimanaret, sed congruitatis. Licet enim justitia originalis aut naturæ integritas formaliter consistat in aliqua perfectione, quam gratia formaliter non confert, tamen illam Deus nulli dedit ex quadam congruentia, nisi ei qui esset in gratia. Unde ille status innocentiæ aut integræ naturæ addit aliquas perfectiones statui gratiæ, quæ in ipsa gratia formaliter non includuntur, sed ex quadam Dei ordinatione moraliter in ea fundantur tanquam in basi omnium donorum supernaturalium. Ista justitia originalis dicitur tantum gratia late, id est donum gratuitum naturæ non debitum. Videtur homo in statu naturæ integræ potuisse multo tempore bene operari, et esse sine peccato cum ordinario primæ causæ concursu, et providentia ordinaria.

Capp. VI, VII. — *De statu naturæ lapsæ; et an homo per naturæ lapsum amiserit libertatem.*

Dico 1 : Status naturæ lapsæ est ille qui per mortale peccatum contrahitur in quovis statu supra dicto, sed totius naturæ lapsæ status profluxit ex Adæ ut capitis totius naturæ peccato, estque duplex : nimirum vel naturæ lapsæ per gratiam reparatæ, vel in peccato jacentis. Hic status secundum se spectatus continet perfectiones intrinsecas status puræ naturæ; item extrinsecum gratiæ statum, imo et intrinsecum, dum natura lapsa recuperat gratiam; non tamen perfectiones status naturæ integræ et justitiæ originalis, etiam gratia recuperata : quia fundamentum istius status erat gratia primitus data; ablato per peccatum illo fundamento, ruunt omnia, quæ super illud ædificata erant, nimirum justitia originalis cum suis prærogativis, et fides, saltem in Adæ posteris. Imo et Eva per suum personale peccatum videtur statim cum gratia simul amisisse justitiam originalem, et naturæ integritatem.

Dico 2 : Homo peccando non amisit naturalem sui arbitrii libertatem; non ab *intrinseco*, id est habendo potentias per peccatum ita intrinsece mutatas, debilitatas, impeditas, ut nec bene nec libere possint operari, uti Lutherus sensisse dicitur; nec ab *extrinseco*, id est, Deo statuente, ita hominis movere et impellere voluntatem, ut illi ad singulos actus necessitatem inferat, uti Calvinus videtur sentire, ob dependentiam voluntatis humanæ a divina in operando. At contra, in omni statu sive puræ naturæ, sive integræ, voluntas humana dependet a divina in operando; ergo non ob peccatum provenit ista dependentia, sed est naturalis, non pœnalis; et illa dependentia non obstante, reliquit hominem Deus in manu consilii sui, id est liberum a necessitate operandi sive bonum sive malum. Dum dicunt Patres hominem per peccatum amisisse similitudinem Dei, id est gratiam, per quam homo fit Deo similior tanquam ejus imago, et quam peccatum deformat privando illa Dei forma, et aliis donis, non vero libertate.

Cap. VIII. — *An homo in statu naturæ lapsæ sit intrinsece debilior ad bonum operandum, quam esset in statu naturæ puræ.*

Dico : Naturales hominis vel liberi arbitrii vires, quoad gradum aut perfectionem, quam in statu naturæ puræ haberent, non fuerunt diminutæ in natura lapsa ex vi solius peccati originalis, sed solum quoad robur et integritatem quam a justitia originali accipiebant : ita Cajetanus, Soto, Medina, Valentia, Gabriel, Durandus, etc., contra Alvarez, etc. Probatur ex D. Thoma (part. I, quæst. 95, art. 1), dicente in homine mansisse naturalia integra post peccatum; et ex conciliis et Patribus, ponentibus totam hominis mutationem per peccatum factam in amissione sanctitatis, justitiæ originalis et donorum quæ illam comitabantur. Ratione etiam probatur : 1° Quia per peccatum nulla est facta diminutio in homine per substractionem alicujus perfectionis, quam haberet in statu naturæ puræ; nec enim substantia animæ, nec intellectus, nec voluntas diminui possunt in suis entitatibus utpote indivisibilibus, nec ipsæ etiam potentiæ sensuum internorum et externorum secundum suas entitates physicas spectatæ per peccatum diminutæ sunt. 2° Nec facta est diminutio per additionem alicujus qualitatis aut entitatis physicæ, aut habitus inclinantis naturam ad malum : a qua enim causa efficiente physica proveniret? Non a Deo, qui non potest esse auctor mali moralis; non a peccato Adami quod jam præteriit; nec a peccato originali, quod est mera privatio; et opinio de qualitate morbida per originale impressa, ut impossibilis et ficta ab omnibus nunc rejicitur. 3° Ignorantia intellectus, concupiscentia fomitis, corporis mortalitas, ex qua nunc interna bene operandi difficultas oritur, etiam fuissent in statu naturæ puræ. Hominis igitur libertas vulnerata et diminuta est extrinsece tantum respectu naturæ integræ, non vero respectu puræ; quia nempe voluntas spoliata est charitate et virtutibus ad bonum inclinantibus, intellectus privatus sapientia et prudentia naturæ integræ, concupiscentia sibi ipsi relicta, ablato justitiæ originalis freno; et sic totus homo secundum corpus et animam in natura integra constitutam vulneratus est et in pejus commutatus : non tamen deterior factus quam fuisset in natura pura in qua caruisset et nudus fuisset donis justitiæ originalis. Contraria opinio immerito attribuitur D. Thomæ.

Cap. IX. — *An homo in statu naturæ lapsæ debilior sit ad bonum operandum saltem ob causas extrinsecas, quam in statu naturæ puræ.*

Dico 1 : Homo in natura lapsa non est minus habilis ad bene operandum, cogitandum et judicandum de agendis, quam esset in natura pura, per respectum ad generalem Dei providentiam : quia cum in utroque statu intrinseca hominis potestas bene operandi, ut jam dixi, sit eadem; ergo etiam

ex parte Dei est idem et æqualis providentiæ modus. Non enim Deus punit peccatum, etiam originale, denegando peccatori naturalem providentiam, nec potest cum fundamento dici quod Deus in pœnam peccati originalis voluerit ut homo nunquam posset habere honestam et congruam cogitationem ad bene operandum naturaliter ; ergo proxima bene operandi potestas prout subest divinæ providentiæ auxilium danti, est æqualis : infecti enim peccato originali non sunt in termino damnationis, sed viatores et in statu viæ nascuntur, in quo Deus non denegat suum concursum ad bene operandum, et ad congrue cogitandum de honesta operatione.

Dico 2 : Duæ sunt causæ extrinsecæ, quæ facultatem bene operandi impediunt : 1° Est mundus, sive pravi homines, prava eorum exempla et consilia, aliaque objecta sensibilia, quæ concupiscentiam excitant. Hoc impedimentum sitne majus, necne in hoc statu, quam in statu naturæ puræ, incertum. 2° Est dæmon, qui homines tentat : et quia tentando hominem vicit, licentiam obtinuit eum liberius tentandi ; unde probabile est homini lapso difficiliorem esse operationem bonam moralem et naturalis ordinis, quam si esset innocens et in puris naturalibus. Sed hæc satis incerta.

PROLEGOMENUM QUINTUM.

Varii errores divinæ gratiæ contrarii.

Cap. I. — *Error Judæorum circa veram Christi gratiam.*

1. Error Judæorum, nempe Cerinthi aliorumque, fuit Christi gratiam non sufficere ad salutem sine veteris legis observatione ; contra quem præcipue scripsit sanctus Paulus Epistolam ad Galatas, in qua, dum loquitur de lege, excludendo ejus operum necessitatem, intelligit de Mosaica ; et dum de fide, intelligit de tota doctrina evangelica, dicitque illam justificare hominem non ut creditam solum, sed ut creditam et simul observatam ac opere completam.

2. Judæorum error fuit gratiam Christi non esse omnibus gentibus communem, sed specialiter datam Judæis ob veteris legis observationem, ideoque Judæos gentilibus in Christi Ecclesia præferendos, ut patet ex Epistola ad Romanos. Quamvis hi duo errores sint fere sibi similes, tamen videntur fautores primi erroris sensisse veterem legem, tanquam ad salutem sufficientem ac necessariam perpetuoque duraturam, debere observari ab omnibus fidelibus, simul cum Evangelii lege ; fautores autem secundi erroris maxime volebant Christi gratiam solis Judæis esse communicandam, non gentilibus, quia soli ipsi per observationem veteris legis et suas justitias illam meruerant : gentiles vero utpote idolorum cultores, illa indignos esse contendebant, aut forte nolebant iis prædicandum Evangelium nisi prius circumciderentur. Contra alii forte quidem consentiebant posse prædicari Evangelium nondum circumcisis, sed volebant ad suscipiendum baptismum esse circumcidendos, conjungendo simul veterem legem cum novæ observatione.

Cap. II. — *Error Pelagii contra Dei gratiam.*

Nota : Pelagius natione Anglus, professione monachus in Oriente circa annum Christi 411, cœpit Romæ suum errorem de gratia disseminare, circa quem duo exponenda sunt : 1° quam gratiam vere negaverit : 2° quam gratiam simulate aut abusive admiserit. Quare :

Dico 1 : Pelagius dixit Adamum peccando non incurrisse pœnam mortis, sed creatum fuisse mortalem, aliisque mortalitatis defectibus, v. gr. fami, siti, doloribus, etc., obnoxium ; solamque Dei inimicitiam cum reatu pœnæ æternæ, nisi resipuisset, peccando incurrisse, sibique soli, non suis posteris nocuisse, et ideo infantes nunc nasci in eo statu, in quo fuit Adam creatus ; nec mortem in nobis esse pœnam culpæ, sed conditionem naturæ. Hi errores referuntur et damnantur a concilio Palæstino. Unde, ut colligitur : 1° Negavit vel ignoravit a nobis fieri divinæ gratiæ virtute actus liberos vere supernaturales, v. gr. fidei, amoris, etc., sive actus qui naturales liberi arbitrii vires superant. Asseruit enim, ut refert Augustinus (hæres. 88), posse hominem solis liberi arbitrii viribus sine fide vel charitate infusa implere omnia præcepta, quantum ad salutem requiritur. 2° Probabiliter non agnovit internam sanctificationem per gratiam habitualem, maxime quoad virtutes infusas : hæc enim dona habitualia ob supernaturales actus dantur, ideoque ablatis actibus, reliqua auferri necesse est. 3° Inde infertur negasse omnem veram gratiam interius adjuvantem ad producendos singulos actus bonos supernaturales ac meritorios, asserendo hos esse naturales ; ac proinde ad illos non requiri gratiam. 4° Insuper negavit hanc dari ad servanda omnia mandata, et vincendas tentationes : item orationis necessitatem ad has gravissimas vincendas et ad pœnitendum. 5° Item negavit gratiam esse in sua entitate et inesse causa supernaturalem, adeoque et negavit verum auxilium supernaturale internæ gratiæ excitantis, ac denique negavit gratiam in ratione.

Dico 2 : Postea Pelagius veritus ne in ipsum patres Palæstini dicerent anathema, malitiose nomen *gratiæ* admisit et usurpavit ; sed per eam intelligendo dona naturalia sine meritis et gratuito a Deo collata, nempe donum libertatis, vim intelligendi, consulendi, judicandi. Deinde huic gratiæ naturali addidit supernaturalem externam, id est, divinam legem, doctrinam, revelationem ad liberum arbitrium juvandum in bono operando ; imo et remissionem peccatorum ex merito per naturales liberi arbitrii vires acquisito.

Capp. III, IV. — *Varia circa dictum Pelagii errorem.*

Dico 1 : Pelagius falso distinguit vitam æternam a regno cœlorum ; nec qua in re istam distinctionem posuerit, constat. Videtur constanter ac semper negasse gratiam veram internam ; dumque dicit dari gratiam, *quæ juvet possibilitatem voluntatis et operis*, seu gratiam quæ juvet ipsum posse tantum,

non vero velle et agere, intelligit quamdam gratiam extrinsecam quæ applicat et ostendit objectum. Sed hæc non influit in ipsum velle, aut in actionem liberam, ideoque dicebat hanc non juvare ipsum velle, sed ipsum posse, quia juvat ad objectum facilius apprehendendum, aut ad applicandam materiam, circa quam voluntas possit per se et suis viribus operari, si velit. Et licet fateretur dari divinam fidei revelationem tam externam per prædicationem ac doctrinam aut sensus externos, quam internam per applicationem et sufficientem objecti credendi propositionem, non tamen admittebat veram gratiam internam quæ excitat et adjuvat intellectum ad revelatam rem convenienter concipiendam, et movet ac inclinat voluntatem ad eam suscipiendam; et hanc quatenus efficacem, putavit esse libertati contrariam et impossibilem, etiam si quatenus sufficientem voce tenus videretur admittere, dicendo Deum sua revelatione, doctrina, lege suadere et sufficienter ostendere homini viam salutis, ut possit consentire, si velit, vel dissentire, si nolit: nempe suis viribus naturalibus, sine alia gratia interna excitante et adjuvante; adeoque nec sic admittebat vere gratiam sufficientem, imo istam gratiam, quam vocabat sufficientem, necessariam credebat, sed tantum utilem, ratus hominem sine revelatione posse per rationem naturalem Deum cognoscere et præcepta naturalia servare, sicque justificari solis naturæ viribus vitamque æternam consequi.

Dico 2: Pelagius non tantum negavit omnem veram gratiam internam supernaturalem, sed etiam videtur non admisisse necessitatem divini concursus ordinarii et simultanei pro actionibus causarum secundarum, ita ut omnes, tum hominum, tum aliarum causarum creatarum etiam necessariarum, actiones naturales non procedant immediate a Deo concurrente, sed tantum mediate, quatenus Deus, producendo creaturas, dedit illis completam agendi virtutem et illam conservat, cum qua agunt sine actuali Dei concursu et influxu. De hoc tamen ultimo Pelagii errore non satis constat, sive res est incerta.

CAP. V. — *Error Semipelagianorum.*

Cum doctrina Augustini de gratia etiam comprehenderet gratiam prædestinationis, utpote sine nostro merito et gratis collatam, ideo aliqui sumpserunt ex illo occasionem errandi, dicentes per prædestinationem et reprobationem sublatum esse liberum arbitrium: quia si sim prædestinatus, prava opera nihil mihi nocebunt; si sim reprobatus, nihil bona opera proderunt; dictique sunt Prædestinatiani. Hinc alii, id est Semipelagiani, volentes mediam tenere viam, judicarunt in negotio prædestinationis aliquid soli libero arbitrio esse tribuendum; dixeruntque initium gratiæ provenire ex nostro libero arbitrio, ac proinde primam gratiam dari ex merito nostri liberi arbitrii. Et quamvis ad consequendam perfectam salutem, ad perseverandum in ista, ad proficiendum in bonis operibus requirerent gratiam ut necessariam, nunquam tamen eam gratis dari fatebantur, sed volebant illam conferri ob bonum liberi arbitrii usum, quem vel in naturali credendi affectu, vel in desiderio salutis, vel in humana oratione, aut in alia ejusmodi naturali diligentia, inquisitione, labore ponebant, ut referunt sanctus Prosper Aquitanus et sanctus Hilarius Arelatensis, circa annum Christi 420.

Primus hujus doctrinæ auctor aut defensor fuit Joannes Cassianus, ut patet ex ejus libris, nempe in lib. XII *De instit. renunt.*, et in collat. 13, licet nunc forte expurgatis et emendatis ex parte. Sunt enim aliqui qui volunt Cassianum a nota Semipelagianismi excusare, sed falso, ut ex ejus libris colligitur. Cæterum Cassianus inter Catholicos annumeratur, quia tunc ista doctrina nondum erat ab Ecclesia condemnata ut hæretica aut erronea. Alter istius doctrinæ defensor fuit Faustus, Rhegiensis episcopus, septuaginta circiter annis post mortem Cassiani; duosque libros *De gratia et libero arbitrio* scripsit, in quibus tam multa inculcat pro Semipelagianismo, ut ab eo excusari non possit, licet aliqui illum ab eo excusent. Quoad vero Severum Sulpitium et Gennadium, an fuerint Semipelagianismo infecti, nil certo potest statui, nisi quod in fide et doctrina catholica pie obierint.

CAP. VI. — *Varia dubia circa Semipelagianorum errores explicantur.*

Petes 1: In quibus actibus, aut in quo liberi arbitrii usu meritum ad gratiam obtinendam collocarint Semipelagiani. Respondeo: Non in sola credendi voluntate, quam a solo arbitrio haberi dicebant, aut in fide naturali et imperfecta emanante ex hac efficaci voluntate, sed etiam in labore humano, quo homo desiderat, petit, pulsat, quærit sibi gratiam dari, imo non in iis tantum actibus qui præcedunt primam gratiam ac fidem, sed etiam in aliis omnibus qui illam quamcunque aliam gratiam aut justificationem comitantur vel sequuntur, factis ex solo bono naturali liberi arbitrii usu, suum meritum collocabant. Dixi *ex solo;* quia illud non ponebant in actibus qui fiunt ex libero voluntatis arbitrio cum gratia cooperante seu juvante, sed in actibus aut affectibus humanis cum nudo libero arbitrio sine ulla gratia factis, v. gr. in invocatione humana, desiderio salutis, electione, conatu, labore, etc. Unde dicebant Deum a prima gratia usque ad ultimam exspectare, ut homo bonum liberi arbitrii opus suis viribus prius inchoet, quam ipse opus gratiæ; adeoque non admittebant primam gratiam excitantem seu gratiam vocationis quæ fit a Deo in nobis sine nobis libere agentibus, præveniens nostrum consensum, per quam Deus hominem jam supernaturaliter excitatum et vocatum expetat ut libere consentiat ad ulteriorem gratiam obtinendam, de qua postea.

Petes 2: An Semipelagiani senserint omnem omnino gratiam sive actualem sive habitualem dari ob humanum laborem ejusque meritum. Respon-

deo probabiliter affirmative, ita ut a prima gratia usque ad ultimam singulis per totam vitam donis gratiæ obtentis corresponderet proportionatum meritum humanum : v. gr. ob naturalem credendi voluntatem daretur fides vel auxilium ad credendum ; ob humanam invocationem concederetur postulatum ; ob humanum desiderium proficiendi, daretur auxilium ad proficiendum ; ob humanum conatum daretur auxilium ad vincendam tentationem ; ob naturalem dolorem daretur remissio peccatorum, etc. Quid vel quomodo senserint de habitibus infusis et actibus supernaturalibus, non satis liquet.

Petes 3 : Quale gratiæ adjutorium intelligebant dari ob humanum laborem ejusque meritum. Respondeo : 1° Probabiliter censebant proximam et immediatam istius humani seu naturalis meriti mercedem esse interdum beneficium supernaturale, v. gr. remissionem peccatorum factam post tale meritum a Deo solo in nobis sine nobis, amotas peccandi occasiones, impeditas tentationes graves, datas bene operandi externas occasiones ; interdum perfectiorem actionem, quæ ab ipso homine per peculiare Dei donum adjuto exercetur : v. gr. perfectiorem et firmiorem actum fidei, ob naturalem credendi affectum vel ob fidem imperfectam. Idem dic de actibus spei, charitatis, etc. 2° Cum per gratiam prævenientem fiant in nobis vitales intellectus et voluntatis actus sine nobis moraliter et libere agentibus, et præter hos dentur in nobis liberi et morales actus gratiæ, et illi non liberi inducant voluntatem ad hos liberos ad quos dantur ; credibile est Semipelagianos admisisse istos divinæ gratiæ actus non liberos, sed datos intuitu prioris meriti naturalis. An autem etiam admiserint istos liberos intellectus, aut voluntatis actus simul cum adjutorio gratiæ a voluntate libere factos et distinctos ab iis actibus liberis mere humanis, in quibus ponebant meritum gratiam præcedens, an vero solum factos a solo Deo ob præcedens meritum laboris humani, non satis liquet.

Petes 4 : An istud gratiæ adjutorium esset sufficiens tantum ; an etiam efficax ? Respondeo : Respectu præsentis boni usus liberi arbitrii erat semper efficax, quia vi sua perficit præsentem actum (cujus est præmium) independenter a novo voluntatis consensu. Aiebant enim : *Hominis est bonum velle, Dei perficere*, nempe ob istud bonæ actualis voluntatis meritum. Sed respectu futuri boni usus liberi arbitrii ad perseverandum in ejusmodi bono affectu libero, vel ad progrediendum ab uno in alium, forte erat tantum sufficiens ; quamvis crederent semper esse in sua libera potestate novum bonum opus præstare, et novum adjutorium per illud obtinere.

Petes 5 : An putarint hoc prævium meritum humanum ita omnino requiri ad gratiam habendam, ut nulli Deus suam gratiam conferre incipiat, nisi prius in eo istud bonæ voluntatis meritum inveniat ? Respondeo, quoad gratiam particularem et specialem, affirmative ; quamvis non certo. Quoad autem generalem quæ datur omnibus sive bonis sive malis, nempe lex naturalis cum libero arbitrio, externa prædicatio, doctrina, etc., dicebant hanc fundari non in hominum merito, sed in generali Dei voluntate, volentes omnes salvos fieri.

Petes 6 : An ex definito Dei decreto et ex certa lege ac promissione esset necessaria connexio inter humanum meritum et gratiam, ita ut omni habenti tale meritum, talis gratiæ portio seu merces foret repromissa ? Respondeo probabiliter affirmative.

Petes 7 : An hoc meritum humani laboris esset meritum de congruo, an vero de condigno, quia loquuntur de hoc merito non aliter respectu gratiæ quam gloriæ ; forte tamen nullam veram condignitatem in eo ponebant, sed Dei acceptationem, eamque vocabant gratiam ac misericordiam, quia excedit omnem operis et qualiscunque laboris valorem.

Petes 8 : Quomodo istud meritum cum gratia conciliabant ? Respondeo : Sic volebant conciliare, sed male : 1° Dicendo affectum salutis non computari inter opera, ideoque licet ex merito illius affectus detur auxilium ad salutem operandam, tamen ad omnia salutis opera gratiam requiri. 2° Istud boni affectus meritum ita exiguum esse, ut auxilium quod ob illud dabatur, posset vel sic dici et esse gratia, nec excludere rationem gratiæ, quia fundabatur in liberalis et gratuitæ vocationis gratia, quæ est initium omnis bonæ cogitationis et sanctæ operationis ; sed per hanc vocationis gratiam intelligebant tantum externam, nempe prædicationem aut legem quam solam volebant sufficere, ut voluntas solis suæ libertatis viribus posset incipere velle, credere et desiderare salutem.

Cap. VII. — *Errores Lutheri, Calvini, aliorumque novatorum.*

1. Hi hæretici veterem Prædestinatianorum hæresim resuscitarunt, sub prætextu defendendi gratiam Dei, negantes hominis libertatem. Lutherus dixit hominis voluntatem ex necessitate moveri : quia, inquiebat, non efficit motus suos, sed illos recipit (nempe a Deo agente extrinseco), se tantum passive habendo. An forte finxit Lutherus voluntatem, quæ ante peccatum Adæ erat suorum motuum effectrix, seu potentia activa et passiva, ob peccatum privatam fuisse sua activitate. Sed contra : Post peccatum naturalia remanserunt integra, ergo, etc. Calvinus vero non negat hominis voluntatem, amando, desiderando, libenter operando, efficere suos motus, sed dicit ita a Deo moveri et ad unum determinari, etiam quoad operis exercitium, ut ex absoluta necessitate eos efficiat ; ideoque licet a coactione libertatem admittat, non tamen a necessitate. Recentiores autem hæretici inter se variant in hac materia. Aliqui dicunt hominem per peccatum amisisse libertatem in omni prorsus materia, nempe politica, morali, naturali et supernaturali seu pertinente ad salutem æternam et meritum gloriæ, et tam in actionibus bonis quam malis aut peccatis. Nonnulli autem Lutherani in malis operibus admittunt libertatem,

in bonis negant, et maxime in prima ad Deum conversione : quidam enim illorum in operibus quæ sunt fructus justitiæ, et a voluntate jam per justitiam sancita procedunt, aliquam admittunt libertatem, sed non in prima conversione. Unde quidam Lutherani hanc necessitatem ponunt in sola prima conversione, quia ante illam voluntas est destituta omni virtute supernaturali ob peccatum; ideoque putant non posse eam a Deo elevari ad primam istam mutationem efficiendam, nisi per motionem quæ illi necessitatem imponat.

2. Hinc fit ut tollendo liberum arbitrium, tollant etiam veram gratiam salvantem, verumque gratiæ adjutorium; at ponunt pro gratia salvante non-imputationem peccatorum, et imputativam Christi justitiam. Sed qui possunt esse peccata saltem actualia, sine libertate ? Quænam ergo est gratia, non imputare peccata ex necessitate facta ? Insuper dicunt hominem lapsum nullum posse opus per gratiam facere quod non sit peccatum vel mortale vel saltem veniale, asserentes causam hujus malitiæ esse concupiscentiam. Volunt tamen omnia opera ante justificationem et peccata esse et ad peccatum imputari; post justificationem vero etiam esse peccata, sed non imputari ob fidem justificantem. Unde intulerunt non posse hominem in hac vita implere præcepta, etiam per gratiam, adeoque Dei præcepta homini in hoc statu imposita, esse ei simpliciter impossibilia, quia nec per naturæ lapsæ vires nec per gratiam, quæ concupiscentiam non tollit, impleri possunt.

PROLEGOMENUM SEXTUM.

Scripta probatam de gratia doctrinam continentia.

Cap. I. — *Pontifices qui gratiam defenderunt.*

Innocentius primus, qui vivebat tempore Pelagii, confirmavit decreta conciliorum Africanorum contra hæresim Pelagii et Cœlestii facta, Pelagiique doctrinam absolute damnat, et ipsum Pelagium, si pertinaciter illi adhæreat. Zosimus, Innocentii successor, in principio contra illos lenior fuit, spe emendationis; postea eos absolute ut hæreticos condemnavit.

Bonifacius, Zosimi successor, eisdem etiam semper ac Juliano episcopo Capuano eorum fautori restitit, et contra istam hæresim non per se, sed per sanctum Augustinum scripsit, qui eos ad concilium generale appellantes damnat ac respuit.

Cœlestinus, Bonifacii successor, prædecessorum suorum decreta confirmat, et contra reliquias istorum hæreticorum scripsit *Epistolam ad episcopos Galliæ*, cujus epistolæ secunda pars videtur fuisse addita a Prospero, ipsius Cœlestini consensu. Sixtus, Cœlestini successor, ante pontificatum falso suspectus favere Pelagianis, illos scriptis persecutus est, et factis repressit.

Leo Magnus, Sixti successor, scriptis doctrinam de gratia defendit; et, ut multi sentiunt, ejus auctoritate concilium secundum Arausicanum fuit congregatum ad Pelagianorum reliquias evertendas. Hilarius, Simplicius et Felix, post Leonem pontifices, in suis epistolis de gratia semper ut superiores pontifices senserunt.

Gelasius successor Pelagium ac ejus defensores iterato damnavit, et sanam doctrinam de gratia erudite litteris mandavit.

Denique Hormisda, mediatus Gelasii successor, in epist. 67 *Ad Possessorem*, priorum pontificum definitiones de gratia amplectitur et confirmat.

Post dictorum pontificum tempora usque ad Lutherum contentiosæ disputationes de gratia cessarunt. Sed post exortos Lutheranos et Calvinistas summi pontifices coacti sunt oberrantes reprimere, veramque doctrinam rursus tradere, et distinctius explicare; quod maxime fecit Leo X damnando varios Lutheri errores, ac postea Paulus III, Pius V, et denique concilium Tridentinum.

Cap. II. — *De bulla contra Michaelem Baium.*

Hanc Pius V fecit; sed tantum post ejus mortem edita ac vulgata est jussu Gregorii XIII, qui ei in pontificatu successerat. In ea recensentur septuaginta novem propositiones quas Pius V sic damnat : *Quanquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent, in rigore et proprio verborum sensu ab assertore intento hæreticas, erroneas, suspectas, temerarias, scandalosas, et in pias aures offensionem immittentes respective, et quæcunque super his verbo scriptoque emissa, præsentium auctoritate damnamus*, etc. Aliquæ harum propositionum versantur circa materiam de peccatis, sacramentis, missa, charitate, pœnitentia, satisfactione, legibus, remissione peccatorum; aliæ de merito, justificatione, viribus liberi arbitrii, gratiæ, et naturæ in diversis statibus spectatæ agunt. Quædam contra gratiam nimium favent naturæ innocenti et nondum per peccatum maculatæ; contra, quædam nimium exaggerant naturæ lapsæ corruptionem : hinc arbitrii libertatem in statu naturæ lapsæ nimis deprimunt, et gratiæ necessitatem nimis attollunt. Generali et respectiva tantum censura eas omnes papa damnat, quia illa sufficiebat ad prohibendam et proscribendam ejusmodi doctrinam. Simili enim modo Leo X in sua bulla articulos Lutheri, et concilium Constantiense articulos Joannis Viclef ac Joannis Hus (sess. 8 et 15) damnavit. Itaque omnes illæ propositiones in proprio verborum sensu, sine ulla exceptione respective damnatæ sunt, et proprius sensus ordinarie sumitur ex propria verborum significatione. Si autem verba sint ambigua aut duplicem sensum habeant, sic in quo sensu sit damnata propositio, poteris scire : 1° Si verba in una significatione exprimant doctrinam non discrepantem ab Ecclesiæ et theologorum doctrina, in alia autem discrepantem et inusitatam, tunc patet esse damnatam in sensu significante doctrinam discrepantem. 2° Si unus sensus cohæreat aliis propositionibus in eadem bulla damnatis, alter vero non, tunc liquet in primo sensu esse damnatam. Baius, harum propositionum auctor, pontificiæ ipsarum condemnationi ac censuræ, ut bonus catholicus, se submisit.

CAPP. III, IV, V. — *De conciliis quæ congregata sunt pro tuenda Dei gratia.*

1. Occurrit Palæstina synodus in civitate Diospoli congregata, in qua Pelagius verbis subdolis decepit Patres, admittentes dogmata orthodoxa, ab ipsomet explicata. *Vide* hic ejus historiam et Acta apud P. Suarez.

2. Duo Carthagine in Africa congregata sunt concilia : primum anno 412, et secundum anno 416, contra istam hæresim Pelagianam pullulantem; et in secundo Cœlestius ejus propugnator condemnatus est. Et paucis ab hoc secundo Carthaginiensi concilio elapsis mensibus, congregatum est rursus in Africa concilium Milevitanum, quod scripsit epistolam ad Innocentium primum, condemnando doctrinam Cœlestii et Pelagii; atque ita in quatuor conciliis vera doctrina de gratia contra Pelagium fuit stabilita.

3. Concilium generale Ephesinum, circa annum Christi 430, contra Nestorium celebratum est; et, Deo ita providente, in eo supra memoratorum conciliorum doctrina confirmata est, et denuo Pelagii doctrina damnata, ne illius damnationi universalis concilii auctoritas deesse videretur.

4. Contra Pelagii reliquias concilium Arausicanum in Gallia, copiosius doctrinam de gratia ac maxime de ejus necessitate ad initium salutis et fidei declaravit, editis viginti quinque canonibus, qui ad illud fuerunt a sede apostolica missi, ut ejusdem sedis auctoritate et admonitione promulgarentur.

5. Item in Gallia, anno Christi 855, congregatum est concilium Valentinum, in quo vera doctrina de gratia, de præscientia, de prædestinatione Dei traditur. Item anno 1528, Senonense concilium contra insurgentem Lutheri hæresim, et contra Pelagium ac ejus reliquias coactum est, in quo docetur fides esse gratiæ donum, et præter fidem bona opera esse necessaria ad salutem, quæ et a libero arbitrio et a gratia simul, primo tamen et principalius a gratia procedunt.

6. Denique post dicta concilia provincialia celebratum est concilium œcumenicum Tridentinum, quod in sess. 5, 6 et 14 copiosius ac distinctius quam præcedentia, doctrinam de gratia et libero arbitrio tradidit ac definivit.

CAPP. VI, VII. — *De Patribus qui veram de gratia doctrinam tradiderunt.*

Possumus distinguere tria tempora, in quibus Patres egerunt de gratia : 1° Ante Pelagium, in quo pauca nec ex professo de gratia, sed plura et ex professo de libertate arbitrii tradiderunt; inter quos sic de gratia agentes et cum sancti Augustini doctrina cohærentes, hi sunt : Cyprianus (epist. 2, *De gratia Dei*), Ambrosius (epist. 27 lib. v), Nazianzenus (orat. 44 et 31), Optatus Milevitanus (lib ii *Contra Parmen.*), sanctus Ephrem (tom. I, opusc. 33), etc. 2° In quo vixit Pelagius et ejus sectatores : et tunc contra illos pugnarunt et scripserunt Augustinus, Prosper, Hieronymus, Orosius, Cæsarius Arelatensis, Fulgentius, etc. 3° Post exstinctam Pelagii hæresim; tunc doctrinam de gratia tradiderunt, alii ex professo, alii ex occasione : Isidorus (lib. ii *Sentent.*, c. 5 et 6), Damascenus (lib. ii *De fide*, c. 29 et 30), Beda (*Præfat. ad Cant.*), Anselmus (*De concord. prædest. et gratiæ*), Bernardus (*De gratia et libero arbitr.*), etc. Denique D. Thomas.

Vide in cap. 7 apud P. Suarez, insertum D. Augustini librum *De actis in concilio Palæstino contra Pelagium*, qui per duo et viginti capitula distributus est.

LIBER PRIMUS.

De necessitate gratiæ ad opera moraliter bona ordinis naturalis exercenda, et ad peccata eis contraria vitanda.

CAPUT PRIMUM.

An gratia ad quamlibet veritatem naturalem cognoscendam sit homini necessaria in quovis statu, præsertim naturæ lapsæ.

Nota : Veritas naturalis est illa quæ sine speciali Dei revelatione solet ministerio sensuum acquiri, et per species rerum quæ illis offeruntur, proportionem cum naturali intellectus lumine habet.

Dico 1 : Ad cognoscendas speculative naturales veritates sigillatim seu divisim sumptas, non est necessaria specialis gratia Dei aut Christi, etiam in statu naturæ lapsæ; non enim erat necessaria in statu naturæ puræ, utpote habentis vires naturales ad actiones sibi connaturales; ergo nec in statu lapsæ, cum post lapsum naturalia manserint integra. Hinc dicit sanctus Paulus ad Rom. i et ii, etiam de Deo multa naturaliter cognosci posse, nempe ex visu creaturarum sine revelatione; attamen ad eas omnes collectim sumptas cognoscendas ac maxime sine erroris aut deceptionis admistione, aliqua gratia aut specialis Dei directio ac protectio in statu naturæ lapsæ, imo et puræ, est necessaria : quia illæ sunt pene innumeræ et aliquæ difficillimæ. Requiritur labor et tempus, multa occurrunt impedimenta. Dein ratiocinando homo pauca cognoscit evidenter, plurima probabiliter tantum, sicque obnoxius est errori ac deceptioni, falsa enim sæpe sunt veris probabiliora; et licet ex parte principii physici, id est luminis naturalis, nulla sit diversitas ad cognoscendum sive omnes veritates collectim sumptas, sive singulas divisim, tamen ex parte phantasmatum, objectorum propositorum, impedimentorum magna est diversitas longeque major difficultas cognoscendi omnes collectim, quam singulas separatim. Et eadem est ratio pro homine lapso in statu gratiæ restituto quam non

restituto, quia gratia sanctificans non auget naturalem cognoscendi virtutem. Nec D. Thomas nec Durandus, etc., sunt contrarii; quia loquuntur de cognitione omnium veritatum indefinite, vel de lumine supernaturalis ordinis. Status vero innocentiæ quoad erroris carentiam, continebat privilegium seu donum gratuitum; at quoad collectionem omnium veritatum naturalium, res incerta; ac pars negativa, si excipias forte Adamum, videtur verisimilior.

Dico 2 : Dum specialis gratia ad veritates naturales speculative cognoscendas, vel ad deceptionem in ea materia vitandam datur, illa datur propter Christum, unde non est solum gratia Dei, sed etiam gratia Christi, prout nunc datur. Quia illa gratia seu illud scientiæ donum quod est naturæ indebitum, est gratia gratis data, et simul gratia spectans ad ordinem gratiæ gratum facientis, ex intentione conferentis, qui illam confert ut recipiens crescat in sanctitate. Sed Christus nobis meruit tum gratias gratis datas, v. gr. donum linguarum, gratiam sanitatum, etc., utpote semper datas ad commune Ecclesiæ bonum; tum quodvis auxilium datum in ordine ad majorem recipientis sanctitatem. Ergo illa datur ex meritis Christi.

Objicies 1 : Cujuscumque veritatis cognitio est donum Dei juxta I Cor. IV, 7 : *Quid habes quod non accepisti.* Respondeo : Distinguo assumptum. Est donum Dei ut auctoris vel gratiæ, concedo; necessario gratiæ, nego. Et sic nil est quod non accipiamus a Deo ut auctore vel naturæ vel gratiæ.

Obj. 2 : Concilium Milevitanum, cap. 4, indicat scientiam esse donum Dei. Respondeo istud concilium loqui tum de cognitione operativa boni, tum de cognitione aliquo modo supernaturali ad veram justitiam necessaria vel utili.

Obj. 3 : Homo lapsus contraxit ignorantiæ vulnus; ergo non potest per se veritatem cognoscere. Respondeo : Nego consequens. Ignorantiæ vulnus non abstulit potentiam cognoscendi veritates naturales, sed abstulit tum cognitionem supernaturalem, tum speciale auxilium seu privilegium recte cognoscendi in statu innocentiæ ultra meram naturæ possibilitatem datum.

Obj. 4 : Si homo possit unam veritatem cognoscere, ergo etiam omnes. Respondeo : Nego consequens. Longe enim difficilior est cognitio omnium veritatum quam singularum, quia impedimenta, quæ in vitæ decursu offeruntur, non occurrunt in singulis actibus.

Obj. 5 : Quamvis sine gratia Christi possit homo cognoscere istas veritates naturales, utpote quæ tantum datur pro re obtinenda pro qua Christus mortuus est, non est autem mortuus pro obtinenda scientia, v. gr. philosophiæ; non potest tamen eas cognoscere sine gratia Dei, quia istud est opus Dei providentiæ indebitum naturæ humanæ seu hominis. Respondeo ad primum, falsum esse quod Christus nil aliud promeruerit nisi pro quo mortuus est; meruit enim angelis et Adamo in statu innocentiæ gratiam, etc. Respondeo ad secundum, negando istam veritatem naturalium cognitionem esse Dei providentiæ opus indebitum naturæ hominis. Hæc enim providentia pertinet ad ordinem naturæ, non gratiæ.

CAPUT II.

An ad omnem moralem cogitationem honestam sit necessaria gratia.

Dico 1 : Una alterave, ac proinde separatim unaquæque practica cogitatio honesta potest haberi ordinarie sine speciali gratia. (Bonaventura, Albertus, Scotus, Durandus, Bellarminus, etc., contra Gregorium, Capreolum, etc.) Probatur : *Quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (*Psal.* IV, 6, 7). Et Paulus ad Rom. I et II, dicit gentes naturaliter facere ea quæ legis sunt, et habere rectum dictamen conscientiæ de iis quæ agenda sunt : quia nempe cogitatio practica est naturali rationis lumini proportionata, et ex objectis naturaliter propositis haberi potest per discursum naturalem, v. gr., hæc : *Honorandi sunt parentes.* Alioqui homo gratia non præventus, nequiret peccare in rebus moralibus ad legem naturæ pertinentibus; illam enim ignoraret invincibiliter. Itaque humanus intellectus potest virtute naturali sine speciali gratia habere practicam cogitationem non tantum sufficientem ad bonum voluntatis actum seu affectum, sed etiam congruam seu efficacem quæ ad istum affectum reipsa ponendum voluntatem inducat : potest enim naturaliter elici cognitio et formari judicium practicum de re particulari hic et nunc honeste appetenda. Atqui hoc judicium sufficit, ut sequens actus seu appetitio voluntatis sit honesta, si illi consentiat : si non consentiat erit saltem sufficiens; nec præter illud judicium practicum requiritur intellectus imperium, quod quidam frustra requirunt, et volunt non posse sine gratia formari.

Dico 2 : Ad cognoscendas omnes collectim practicas veritates morales et ad judicandum sine lapsu et errore de agendis in particulari, necessaria est homini et in lapsæ et in puræ naturæ statu aliqua gratia, quæ gressus ejus dirigat, de qua infra (c. 26). Sunt enim innumeræ, multæ, obscuræ, et difficiles, v. gr. in materia justitiæ, usuræ, matrimonii, cultus divini, etc. : adeoque in iis eget gratia ad non errandum ob naturalem scientiæ imperfectionem, et maxime in natura lapsa ob vulnus ignorantiæ, quo intellectus tam practicus quam speculativus læsus est. In statu autem innocentiæ collatum erat privilegium quasi illi connaturale, ne homo erraret aut deciperetur.

Dixi *in particulari*; quia quoad principia practica moralia in *universali*, quidam censent posse ea omnia naturaliter cognosci sine errore et sine gratiæ auxilio. Dum ergo dicitur : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis,* etc. (*II Cor.* III, 5); item dum concilia et Patres dicunt similia, ista intelliguntur non de naturali, sed de supernaturali co-

gnitione, et de supernaturalis justitiæ operibus. Idem dum dicitur : *Meum est consilium, mea est prudentia* (*Prov.* VIII, 14), id est licet possit unus alterve naturalis prudentiæ actus sine gratia exerceri, non tamen semper, permanenter, constanter in omni occasione, etiam difficili quod requiritur ad habendam prudentiam, et hoc non potest fieri sine gratia; ideoque dicitur : *Meum est consilium, mea est prudentia.*

CAPUT III.

An homo lapsus possit saltem cum gratiæ auxilio aliquod bonum operari.

Respondeo et dico : Ut homo lapsus faciat aliquod bonum opus nulla malitia aut culpa defectuosum, sufficit aliqua Dei gratia. De fide contra Lutherum, Calvinum, etc., dicentes omnia lapsorum hominum opera, quomodocunque fiant, in se esse vera peccata, licet fidem habentibus non imputentur. Probatur 1° : Ex Scriptura : *In omnibus his non peccavit Job* (*Job* I, 22). *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini* (*Psal.* CXVIII, 1). *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona* (*Matth.* V, 16). *Si acceperis uxorem, non peccasti, et si nupserit virgo, non peccavit* (*I Cor.* VII, 28). Idem etiam Patres. 2° Ratione : Homo lapsus tenetur servare præcepta et vitare peccata; ergo et potest vitare, adeoque bonum facere : non enim per peccatum originale amisit naturalem rationem ac voluntatem, nec factus incapax divini auxilii et omnis meriti. Imo non solum potest interdum, sed etiam semper potest bene operari, vitando simpliciter, adjutus gratia Dei, omnia peccata saltem mortalia.

Quæ autem contra hoc objiciuntur, sic solve : Primo dum dicitur : *Non est homo justus in terra qui faciat bonum et non peccet* (*Eccle.* VII, 21), id est, omnis justus interdum peccat, sed non semper. Similiter : *Non est qui faciat bonum* (*Psal.* XIII, 1) ; id est, non est qui faciat bonum integre et non sæpius peccet. Deinde ibi agitur de impiis et quasi atheis, non de justis, nec de quibusvis hominibus. Deinde Patres dicentes hominis justitiam, non esse apud Deum puram, tantum volunt justitiam, quæ apud homines censetur pura sæpe apud Deum non esse talem ; cum sæpe revera non sit pura, aut tantum naturalis nil ad salutem conducens. Deinde homo peccando non amisit potestatem bene operandi, seu faciendi bonum nulla circumstantia vitiatum, neque naturæ integritas ad hoc necessaria est; multo minus a principio præceptum in illa integritate operandi homines habuere, quandoquidem in illo integritatis statu non fuerint, nec possint illam recuperare; et dum dicitur : *Non concupisces* (*Exod.* XX, 17); id est, *Post concupiscentias tuas non eas* (*Eccli.* XVIII, 30), sive noli illis obedire, non est quidem liber homo ad eas non sentiendas, sed est liber ad eis non consentiendum ; illarum autem sensus ac motus non parit peccatum sed consensus. Atque ita iste concupiscentiæ fomes non impedit, quominus homo in hac vita possit actu diligere Deum super omnia, cum dicatur : *Qui servat verbum ejus, vere in hoc charitas Dei perfecta est* (*I Joan.* II, 5).

CAPP. IV, V.

An homo exsistens in peccato mortali possit interdum bene moraliter operari, et quid hac de re senserit D. Augustinus.

Dico 1 : Homo exsistens in peccato mortali potest facere actus bonos qui nullo modo sint peccata. abstrahendo ab actibus factis, vel cum vel sine gratiæ auxilio. Est de fide assertio definita in concilio Tridentino (sess. 6, can. 7), feriente anathemate hæreticos dicentes omnia opera, quæ ante justificationem fiunt, esse peccata ; et Joannem Hus dicentem omnia peccatoris opera esse peccata, quia, inquit, peccatum manens in operante, omnia ejus opera maculat. Sed contra probatur ; potest enim peccatum habitualiter manere in anima, et non influere in actum sequentem, sicut potest quis habere habitum intemperantiæ, et facere actum temperantiæ, in quem ille non influet. Deinde dispositiones quæ fiunt ad obtinendam justificationem, sunt bonæ juxta Tridentinum et juxta Arausicanum; sunt enim ex Spiritu sancto, adeoque et bonæ, licet a peccatore factæ. Hinc Scriptura et Christus ipse hortatur omnes etiam peccatores ad dandas eleemosynas, ad parcendum inimicis, ad faciendam orationem : *Dimitte nobis debita nostra* (*Matth.* VI, 12), etc., nempe ad bona opera.

Dico 2 : Gratia habitualis seu charitas non est necessaria ad quodvis opus bonum ; contra Baium dicentem in propositione tertia damnata : *Omne quod agit peccator aut servus peccati, peccatum est ;* et etiam contra Lutherum, de quo infra. Probatur : Quia gratia habitualis et sanctitas infusa non est principium efficiens, necessario requisitum ad bona opera; dantur enim bona ordinis naturalis opera quæ ab illa non procedunt; nec requisitum ad bona quædam supernaturalia, v. gr. ad contritionem imperfectam, ad metum gehennæ, etc. Dein nec etiam charitas est necessaria ob causam finalem, quia non est de necessitate boni operis, ut per charitatem infusam fiat propter Deum summe dilectum. Nullum enim est de hac re præceptum.

Dum dicitur : *Ne offeratis ultra sacrificium frustra ; incensum, abominatio est mihi*, etc. (*Isa.* I, 13), ibi Deus non reprehendit sacrificia tanquam mala opera, sed sacrificantes, qui sacrificiis istis contenti, alia bona opera negligebant et forte illa sacrificia faciebant mala intentione, spiritu servili, etc. Et hic textus : *Non potest arbor mala bonos fructus facere* (*Matth.* VII, 18), si intelligatur de arbore naturali, nil facit ad rem ; si de morali, id est mala falsorum prophetarum seu hæreticorum doctrina, non potest veritatem producere. Deinde contra Catharinum : Ad bonitatem actus non requiritur ut fiat ab homine referente sua opera ad Deum super omnia dilectum, vel per istum actum actualem præsentem, vel per præteritum virtualiter permanentem ; alioqui peccator faciendo ante justificationem actus attritionis,

orationis, eleemosynæ, nova peccata committeret: nec carentia gratiæ habitualis efficit, ut opus non possit esse bonum. Et contra Baium: Falsum est hominem posse esse aliquando justificatum, et simul in peccato mortali remanere; nec tantum datur amor qui sit vel vitiosa cupiditas, vel laudabilis charitas; datur enim etiam naturalis amor Dei, amor Dei concupiscentiæ, et amor boni honesti in genere et in particulari.

Dico 3: Quod attinet ad D. Augustinum, dum ait opus, quod non fit propter Deum aut ex charitate Dei, non mereri nomen virtutis aut boni simpliciter, non intelligit nullam omnino habere veram bonitatem moralem, sed non habere fructuosam ad vitam æternam quæ simpliciter et antonomastice bonitas dicitur; id est, non habere bonitatem quæ proxime vel remote ex se ad veram beatitudinem aliquid conferat, nisi alia bonitas altior ei addatur. Similiter intellige, dum dicit nil boni posse fieri sine gratia, de quo in capite sequenti; unde ait peccatoris voluntatem parum aut fere nihil posse, nisi gratia adjuvetur; parum fieri sine charitate, etc. Dumque adhibet illud nomen *charitatis*, id semper usurpat in propria significatione secundum Scripturam, pro supernaturali Dei aut proximi dilectione; vel per anagogiam, causaliter seu imperative pro ejus effectu, v. gr.: *Hæc est charitas Dei, ut mandata ejus custodiamus* (*I Joan*. v, 3), non vero improprie pro communi bene operandi amore ob honestatem cujuscunque virtutis sive naturalis sive supernaturalis. Sic dicit cupiditatem boni, id est Dei summi boni, esse charitatem, nempe supernaturalem Dei dilectionem.

CAPP. VI, VII.

An gratia fidei sit necessaria ad quodvis bonum opus morale naturalis ordinis; et quid hac in re senserit D. Augustinus.

Dico 1: Fides non est simpliciter necessaria iis qui Deum cognoscunt sive per lumen naturale sive per humanam traditionem; ut aliquod bonum opus morale naturalis ordinis, nulla mala circumstantia vitiatum, faciant, ideoque infideles possunt interdum bene operari moraliter. (D. Thomas, Cajetanus, Soto, etc., theologi communiter.) Hinc damnata est Baii propositio: *Omnia infidelium opera sunt peccata.* Nam Rom. I, 20 seq., dicuntur philosophi infideles legem naturæ non servando fuisse inexcusabiles; ergo poterant eam servare et bene agere; atque juxta Chrysostomum et Theophylactum, eleemosynæ Cornelii (*Act*. x, 4) placuerunt Deo, utique bonæ, antequam esset fidelis, licet alii censeant jam tunc fidelem fuisse. Sed ratione probatur: Possumus recte consulere infidelibus et hæreticis, ut Deum orent, eleemosynas faciant (uti Daniel regi Nabuchodonosori), parentes honorent, justitiam servent, etc. Ergo ista sunt bona opera; alioqui non possemus sic eos hortari. Et ratio est, quia non est necesse, ut moralis operis honesti objectum sit supernaturale; nec necesse ut sit supernaturaliter per fidem cognita ejus honestas.

Dico 2: Non solum sine fide, sed etiam sine veri Dei cognitione potest infidelis bonum aliquem actum moralem sine ulla mala circumstantia facere, quamvis raro id forte faciat; contra Gregorium. Omitto probationes, quæ afferuntur ex Pharaone restituente Abrahamo suam uxorem, et ex variis Gregorii, Nazianzeni, Chrysostomi, Hieronymi, etc., locis. Sed sic ratione probatur: Iste actus moralis libere factus potest carere omni prava circumstantia; ergo erit bonus. Ejus enim objectum potest esse ex se honestum, et ob solam honestatem objecti per lumen rationis repræsentatam fieri, adeoque bonus bonitate finis intrinseci. Nec refert quod non referatur ad finem ultimum sive formaliter per ipsummet præsentem actum, sive per alium virtualiter in hunc influentem, quia nullum est de ista re præceptum; et licet foret, esset tamen affirmativum, quod non obligat pro semper. Deinde personæ operantis infidelitas potest non vitiare actum, quia operatur non ut infidelis, sed ut ratione utens; nec ista infidelitas influit in actum, uti malitia peccati habitualis non influit in bonum actum fidelis. Præterea infidelis non necessario refert omnem suum actum ad finem infidelitatis, sicut nec fidelis ad finem fidei; denique sequeretur quod talis homo non posset licite excitari ad dandam eleemosynam, ad honorandos parentes, etc., si nunquam posset bene operari.

Objicies 1: *Omne quod non est ex fide, peccatum est* (*Rom*. XIV, 23). Respondeo: Ly ex fide, id est vel ex dictamine conscientiæ, vel, ut quidam volunt, ex actu veræ fidei seu credulitatis contrarie non negative, id est, faciendo aliquid contra fidem; quia infidelis licet negative non operetur ex fide Christiana, potest tamen non operari contra fidem, v. gr. dando eleemosynam.

Obj. 2: *Infidelibus nihil est mundum* (*Tit*. I, 15). Respondeo sermonem ibi esse de operibus quæ infideles ut infideles sunt, juxta suum errorem et sectam faciunt.

Obj. 3: *Sine fide impossibile est placere Deo* (*Hebr*. XI, 6). Respondeo id intelligi vel de persona quæ sine fide non est Deo grata; vel de opere quod sine fide factum, non placet Deo in ordine ad meritum gloriæ, veramque justitiam consequendam.

Obj. 4: Infidelis non potest ullo modo Deum propter seipsum diligere. Respondeo, negando non posse infidelem diligere aliquo modo Deum propter seipsum, ut est auctor naturæ, sicut postea dicetur.

Obj. 5: Deus non præparat infideli auxilia seu cogitationes congruas ad bene operandum. Respondeo, negando Deum non dare infideli auxilia consentanea naturæ, utpote *qui facit oriri solem suum super bonos et malos* (*Matth*. v, 45).

Obj. 6: Sine intentione bona non est opus bonum, sed in infideli non potest esse intentio bona, imo semper est mala; ergo et operatio semper est

mala. Respondeo : Nego minorem. Cum enim intentio operantis sit libera, potest infidelis opus intendere propter solam honestatem quæ in illo reperitur, v. gr. in eleemosyna ; imo licet operans non referat illum actum ad Deum, tamen ipse actus ex objecto honestus naturaliter refertur, seu natura sua tendit ad Deum, hocque sufficit ut sit actus honestus. Quod autem dicitur : *Omnia in Dei gloriam facite* (*I Cor.* x, 31), vel est consilium, vel impletur faciendo opus de se tendens in gloriam Dei, saltem ut est auctor naturæ, quale est omne opus ex objecto honestum, etiamsi fortasse operans hoc ipsum ignoret ; quia naturalis relatio utpote intrinseca, non requirit cognitionem operantis.

Obj. 7 : Quoties aliquid amatur propter se, ita ut non referatur in ulteriorem finem, eo ipso amatur ut finis ultimus ; sed hoc modo amare creaturam, est perversum, nam est illa frui ; ergo. Respondeo, negando objectum honestum propter se amatum, et ab operante non relatum ad ulteriorem finem, eo ipso amari ut ultimum finem ; sed id quod natura sua tendit in ultimum finem, proxime amatur propter ipsius honestatem naturæ rationali convenientem ; idque potest fieri sine peccato et errore : non enim operans positive dicit se istum actum ex objecto bonum non referre ad ultimum finem, sed se habet negative.

Dico 3 : Quoad mentem D. Augustini circa hoc, qui interdum videtur dicere nullum bonum opus morale posse bene fieri sine fide, ideoque omnia hominis infidelis opera, quamtumvis ex objecto honesta, esse peccata, interdum contrarium asserere : animadvertendum est eum agere contra Pelagianos negantes gratiæ necessitatem, et extollentes naturæ vires, astruentesque gentiles ac philosophos solo naturæ lumine ductos præstantia opera ac veras virtutes exercuisse. Ideo Augustinus, ut eos ad veram veritatis viam et necessariæ gratiæ notitiam reduceret, videtur in contrariam partem propendere, interdum negando veras in istis infidelibus virtutes fuisse, interdum dicendo nil boni eos operari, semper peccare, totam eorum vitam peccatum esse, interdum tamen etiam aliquid bonæ operationis in eis esse affirmat. Unde hæ tres sequentes ejus propositiones sic explicandæ sunt : 1a est, in gentilibus seu infidelibus non fuisse veras virtutes ; 2a, infidelem nihil boni operari ; 3a, omnem infidelium vitam, peccatum esse. In prima, Augustinus loquitur vel more theologico de virtutibus utilibus ad veram beatitudinem consequendam, vel de virtutibus acquisitis quæ nunquam perveniunt ad illum statum moraliter necessarium, ut nomen veræ virtutis simpliciter mereantur. In secunda, agit vel de sterili pietatis bono nil ad salutem æternam conferente, vel de prava dispositione, ob quam vix unquam aliquid boni faciunt : parum enim aut valde rarum, quasi nihil reputatur. In tertia, loquitur de infidelibus operantibus quatenus infidelibus, non ex regula rectæ rationis, sed ex ductu sui erroris ac infidelitatis, aut pravæ intentionis quam secum affert ordinarie infidelitas ; aut etiam de peccato late sumpto, id est de actione in pessimo statu facta quæ nil confert ad salutem. Itaque juxta has explicationes possunt varia alia D. Augustini loca intelligi.

CAPUT VIII.

An præter generalem Dei concursum humanæ naturæ debitum sit absolute necessaria homini lapso specialis interna gratia ad honeste operandum.

Dico hominem lapsum posse unum alterumve actum moraliter bonum sine speciali gratiæ auxilio exercere. Ita Albertus, Scotus, Durandus, Valentia et D. Thomas, etsi aliqui velint immerito eum sentire contrarium. Item Soto, Gabriel, etc., contra Catharinum, Gregorium, etc.

Probatur ex variis Patrum, Cypriani, Chrysostomi, Hieronymi, etc., locis, et ex his verbis sancti Pauli : *Gentes, quæ legem non habent* (id est, quibus lex Mosaica non est data), *naturaliter ea quæ legis sunt faciunt* (*Rom.* II, 14). Per nomen *gentes*, omissis aliis expositionibus, rectius intelliguntur indefinite ac generaliter gentiles sive fidem habentes, sive fide carentes, qui naturaliter, id est naturæ ductu aut rationibus a natura ductis, faciunt quæ legis sunt, nempe bona opera.

Item ex damnatis hisce Baii propositionibus :

Prop. 23 : « Cum Pelagio sentiunt, qui textum Apostoli Rom. II, 14 : *Gentes, quæ legem*, etc., intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus. »

Prop. 28 : « Liberum arbitrium sine gratia et Dei adjutorio, nonnisi ad peccandum valet. »

Prop. 37 : « Cum Pelagio sapit, qui boni aliquid naturalis, hoc est quod ex naturæ solis viribus ortum ducit, agnoscit. » — Vide etiam prop. 34, 35, 36, ad idem tendentes.

Denique ratione probatur : Talis actus in individuo non est semper adeo difficilis ob extrinseca impedimenta, ut homo nequeat solis sui liberi arbitrii viribus sine gratiæ adjutorio vincere istam difficultatem, illumque exercere, v. gr. eleemosynam dare, honorem erga parentes præstare, etc. Est enim naturalis in substantia, utpote de materiali et formali objecto, quod intellectus per species sensibiles aut naturales potest cognoscere, estque naturali voluntatis inclinationi conforme ac consentaneum ; ergo naturaliter potest fieri.

CAPP. IX, X, XI, XII.

Variæ sententiæ eorum, qui requirunt gratiæ auxilium ad singulos actus morales.

Prima est Gregorii requirentis ad singula bona opera moralia (non ad mala) præter generalem Dei concursum simultaneum, specialem Dei motionem voluntati impressam, distinctam a concursu simultaneo per modum qualitatis physicæ transeuntis, voluntatem determinantis, et cum ipsa actum efficientis, ita ut voluntas sine ullo adjutorio naturæ indebito non possit facere istum actum, et illo po-

sito non possit non facere. Sed hæc sententia, nec apud Patres, nec apud theologos, ullo fundamento nititur, et libertatem tollit. Communis vero est theologorum sententia humanam voluntatem posse bene intra naturæ ordinem operari moraliter sine speciali principio physico, naturalibus potentiis addito et distincto a generali Dei concursu, sequendo tantum naturalis rationis lumen.

Secunda requirit etiam specialem Dei præviam motionem, non ut physicam qualitatem transeuntem et voluntatis humanæ determinativam, sed quæ sit vel boni honesti cogitatio vitaliter in intellectu formata, vel specialis circa istam cogitationem illuminatio, vel quædam suavitas voluntati indita per modum simplicis affectus, ita ut nec determinet voluntatem, nec physice cum ea efficiat actum, sed moraliter eam inducat et attrahat ad istum actum bonum physice ponendum cum solo generali Dei concursu : ita Castro, etc. Sed talis prævia motio ad singulas bonas operationes morales non videtur necessaria, ut jam dictum est supra.

Tertia est Patris Vasquez requirentis proprium gratiæ auxilium per Christum datum, ad singula bona opera moralia ordinis naturalis : hancque gratiam collocat in prima boni honesti cogitatione quæ necessario antecedit omnem voluntatis actum in quovis opere honesto ; nihil enim est volitum quin sit præcognitum. Hæc autem prima cogitatio honesta et naturalis ordinarie non immittitur immediate a Deo, sed Deus illam excitat per causas secundas, v. gr. per objecta sensibilia, naturale lumen intellectus moventia mediis sensibus, vel per phantasmata interna ab angelis, aliove modo excitata. Deinde hæc cogitatio, alia est sufficiens quæ potest quidem, sed non habet bonæ voluntatis effectum, alia efficax quæ illum habet; sive alia est incongrua, alia congrua. Ita ille. Jam vero quæritur an cogitatio congrua et efficax in actu secundo seu efficiens, sit melius ac majus beneficium quam incongrua et sufficiens tantum sine effectu secuto. Quævis enim cogitatio honesta est peculiare Dei beneficium, non solum quia ab eo efficitur per generalem concursum simultaneum, sed etiam quia ipse Deus intendens ac cupiens bonum effectum (sive sequatur, sive non), adaptat ac disponit causas ex quibus illa bona cogitatio provenit. In mala autem cogitatione Deus non intendit malum effectum, sed permittit. Nunc ad quæstionem sic respondeo. Et :

Dico : Congrua boni honesti cogitatio prout antecedit liberum libertatis usum, non necessario superat *physice* incongruam in aliqua ipsius actus perfectione aut conditione reali : sive *positiva*, v. gr. in intensione, attentione, claritate ; sive *privativa* aut ablativa alicujus impedimenti, v. gr. in carentia pravæ cogitationis concomitantis, aut consideratæ majoris difficultatis, etc. Quia eadem omnino cogitatio, nulla ejus reali conditione mutata, potest in eodem homine nunc habere effectum, postea non habere; item eodem tempore habere effectum in hoc homine, et in illo non habere : id est eadem realiter manens esse congrua et non congrua; homo enim pro sua libertate potest illi consentire aut dissentire, etiam positis objectis seu mediis prorsus æqualibus et æque consideratis. Attamen *moraliter* cogitatio congrua superat incongruam : majus est enim Dei beneficium accipere cogitationem honestam tempore congruo quo habitura est bonæ voluntatis effectum, quam eam accipere in incongruo, quo non est illum habitura, quamvis illum effectum non ex majori sua efficacia, perfectione, conditione, sed ex voluntate libere consentiente cum generali Dei concursu coefficiente habeat ; cumque Deus præsciat quis sit isti cogitationi consensurus, et quis non, majorem quemdam monstrat affectum volendo aut intendendo huic congruitatem, quam permittendo illi incongruitatem. Sicut vocatio congrua in ordine supernaturali est majus Dei beneficium, quam incongrua seu sufficiens tantum, ita et cogitatio congrua in naturali. Hinc sequitur honestam cogitationem *sufficientem* requiri ad honestum voluntatis actum necessitate antecedente ; congruam vero, quatenus est talis necessitate concomitante, vel consequente, quia cogitationis congruitas consequitur liberum voluntatis consensum. Cogitatio enim congrua non dat vires bene operandi quatenus congrua, sed quatenus sufficiens; adeoque homo dicitur simpliciter posse bene operari sine cogitatione congrua, quamvis sine illa nunquam operetur.

CAPP. XIII, XIV, XV.

An naturalis cogitatio honesta congrua sit vera gratia in homine, sive non elevato, sive elevato ad finem supernaturalem.

Dico 1 : Homini in statu naturæ puræ aut integræ exsistenti, non elevato ad finem supernaturalem, data cogitatio honesta congrua non excedit ipsius naturæ ordinem, neque ex parte finis, neque ex parte objecti, aut actus, aut modi ; ac proinde non est vera gratia. Imo contra Vasquez non est computanda extra illa dona, quæ ex creationis beneficio quasi ex naturali debito consequuntur, adeoque non est supra naturæ debitum, nec propria gratia etiam naturalis ordinis, tam respectu speciei quam individuorum. Probatur : 1° *Respectu speciei,* quia naturæ humanæ intellectuali debita est cogitatio honesta sufficiens ad bene operandum (alioqui careret potestate bene operandi, nec peccatum illi imputaretur) ; ergo et congrua : quia semper peccaret infallibiliter, licet posset non peccare, quod repugnat divinæ providentiæ. Deinde istæ cogitationes congruæ naturaliter proveniunt ex generali cursu et occursu rerum et causarum secundarum tum necessario tum libere agentium cum generali causæ primæ concursu; talis enim effectus non transcendit istarum causarum virtutem; ergo est naturæ speciei humanæ debitus. 2° *Respectu individuorum* naturæ sive angelicæ sive humanæ. Angelis et Adamo in primo suæ creationis instanti debita

fuit cogitatio honesta congrua ad bene agendum, data ab auctore naturæ cum ipsa natura; saltem debita fuit cogitatio sufficiens, quæ non potuit non esse congrua in aliquibus angelis, tum ob liberum voluntatis usum, tum ob generalem Dei providentiam in creationis beneficio comprehensam. Idem dic de hominibus. Licet ergo cogitatio congrua sit peculiare Dei beneficium, cum detur uni et non alteri; non est tamen nova gratia a beneficio creationis et conservationis distincta; quia ex rerum creatione et ex prima illarum dispositione, cum naturali causarum secundarum cursu sub generali primæ causæ influentia per naturalem connexionem provenit; et inter creationis beneficia potest esse unum majus altero, ut patet in ingenii acumine, in longitudine vitæ, etc. Sed hinc non est inferendum, licet ista cogitatio congrua sufficiat ad ponendum aliquod bonum opus morale, commune et facile, sine alio gratiæ auxilio, etiam sine illo eam sufficere ad servandam totam legem naturalem, ad vincendas omnes tentationes quantumvis graves contra legem naturæ, et ad alia difficiliora præstanda; quia naturalis voluntatis vires in ordine ad efficiendos quosvis actus liberos etiam naturales non sunt æque fortes; ideoque nec idem congruæ cogitationis modus in omnibus sufficit.

Dico 2 : Homo in quovis statu elevatus seu ordinatus ad finem supernaturalem, dum bonum opus morale facit, si illud ad finem supernaturalem referre velit, non sola cogitatio congrua, sed etiam supernaturale gratiæ intrinsecæ auxilium requiritur ; quia ista voluntas ac relatio est supernaturalis. Si autem illud non referat, nulla requiritur propria gratia intrinseca; quia homo non elevatus ad finem supernaturalem potest id sine gratia facere, ut jam dictum est. Ergo et elevatus. Ista enim elevatio ac Dei præordinatio non influit in ipsum actum moralem, sed est tantum gratia extrinseca ac providentia supernaturalis; sicut creatio et conservatio qua Deus hominem conservat ob finem supernaturalem, est quidem beneficium aliquo modo supernaturale, sed non gratia intrinseca : uti nec complexio, ingenium, bona educatio, origo ex parentibus catholicis, aliaque media ad salutem conducentia et ex gratuita Dei electione ac prædestinatione ad eam ordinata, quæ sunt tantum gratiæ per extrinsecam denominationem ab intentione Dei. Vera autem gratia intrinseca est principium quod addit vires ad operandum, vel specialis Dei cooperatio, qua magis naturam adjuvat ad operandum, quam ei debeatur ex generali providentia; et licet bonum opus morale pro tunc impediat peccatum, adeoque utile sit ad salutem, non ideo tamen fit ex gratia, alioqui somnus qui pro tunc impedit peccatum, fieret etiam ex gratia.

Dico 3 : Cogitatio congrua ad unum alterumve bonum opus morale præstandum, sine operantis relatione ad finem supernaturalem, etiam in homine lapso non est Dei vel Christi gratiæ auxilium, quamvis ex Dei intentione detur ob finem supernaturalem; quia peccatum originale non tollit bonum liberi arbitrii usum, et cogitatio honesta sufficiens ad bonum istud morale non est gratia; ergo nec cogitatio congrua, quæ ultra sufficientem nil specialis auxilii addit. Deinde licet Christus non venisset, homo non fuisset sine cogitatione honesta tum sufficienti tum congrua ; ergo non est proprius redemptionis Christi effectus, ut patet in animabus infantum sine baptismo, seu sine remedio redemptionis mortuorum, quæ non sunt sine ejusmodi cogitatione, utpote in malo non obstinatæ.

CAPP. XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXII.

Doctrina præcedentis capitis confirmatur ex Patribus.

Dico 1 : Ex sententia Patrum cogitatio honesta mere naturalis et ex cursu naturalium objectorum per lumen naturale concepta, etiamsi sit congrua, id est consequentem voluntatis actum habeat, non est vera gratia, qua nostra justificatio vel fit vel inchoatur. Probatur : 1° Ista cogitatio honesta congrua comprehenditur sub beneficio creationis quatenus includit id omne quod ex natura ipsius rei est debitum ; et quia hanc Pelagius et Semipelagiani vocabant gratiam, ideo concilium Carthaginense, *Epist. ad Innocentium* (3), dicit non esse illam gratiam, de qua Scriptura loquitur. 2° Ista cogitatio non excedit rationem legis aut doctrinæ, sæpe excitatur ex creaturarum aspectu, vel ab alio homine docente, exhortante, legem proponente, etc., ergo non est illa gratia divinæ illustrationis et inspirationis, quam Patres ad bene vivendum requirunt. Nam prima cogitatio sancta de qua Patres loquuntur tanquam prima gratia in toto ordine justificationis et quæ non potest cadere sub meritum, est cogitatio fidei vel introducendæ, vel si jam sit per baptismum in infantia introducta, exercendæ; non vero cogitatio naturalis congrua, quæ non potest esse initium justificationis. Unde :

Dico 2 : Ad singula bona opera moralia ordinis naturalis, non est necessaria gratia, quæ sit peculiaris Dei motio vel determinans voluntatem, vel dans illi physicas vires ad istud opus, vel sit perfectior cogitatio, quam ea quæ per lumen naturale ex objectis naturalibus, cum ordinario Dei concursu excitari potest ; vel sit talis cogitatio congrua, quæ ob solam congruitatem vera exstet gratia supernaturalis; ergo nulla vera requiritur gratia. Quare, dum Patres et Scriptura dicunt nihil boni posse fieri sine Deo, sine ejus adjutorio aut gratia, id intelligitur de bono aliquam bonitatem supernaturalem habente, ad quod requiritur vera gratia, sive de quovis opere meritorio tam de congruo quam de condigno, modo illud de congruo aut impetratio fiat ex auxilio supernaturali, ut colligitur ex variis Patrum ac maxime Augustini locis, refutantium Pelagium veram gratiam internam non

(3) S. Innocent I, *Epist. et decret.*, epist. 26, *patrol.* t. XX, col. 564, edit. Migne.

admittentem, imo et ex ipso concilio Tridentino, sess. 6, can. 1, definiente per opera hominis, quæ vel per humanæ naturæ, vel per legis doctrinam absque gratia fiunt, illum non posse justificari; ergo supponit alia esse bona opera sine gratia facta quæ non sufficiunt ad justificationem.

Objicies 1 : Scriptura, concilia, Patres asserunt nullum opus bonum posse fieri sine gratia, v. gr. : *Sine me nihil potestis facere* (*Joan.* xv, 5). *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur* (*Concilium Arausicanum*, cap. 9). « Adjutorium Spiritus sancti prorsus si defuerit, nihil boni agere poteris (Augustinus, serm. 15). » Et similia dicunt alii Patres. Respondeo omnia ista testimonia agere contra Pelagium de bono opere meritorio auxilii aut doni supernaturalis, et ad salutem conferente. Nullum autem tale opus potest fieri sine gratia supernaturali, seu salvante, sed bonum opus naturale solis naturalibus viribus, per se non confert nec ad remissionem peccatorum, nec ad animæ salutem, nec ad vitam æternam; solummodo placet Deo ut auctori naturæ, et probabiliter potest esse meritorium alicujus præmii ejusdem ordinis naturalis.

Obj. 2 : Prædicti Patres et concilia non tantum asserunt bonum opus non posse fieri sine gratia, sed etiam affirmant nihil nisi peccatum ab hominis arbitrio suis viribus relicto fieri posse, v. gr. : *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum* (*Conc. Araus.*, cap. 22). « Qui loquitur mendacium, de suo loquitur. Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum (S. August., tract. 5 *in Joan.*). » — « Homo, quandiu est peccati servus, nonnisi ad serviendum peccato reperitur idoneus (Fulgent., *De incar.*, cap. 199), » etc. Respondeo varie ista posse exponi : 1° Tale opus dicitur peccatum, non quia veram malitiam moralem habet, sed quia nullum meritum aut utilitatem habet ad vitam æternam, et in hoc æquiparatur peccato, utpote multum deficiens a bonitate Christiana. 2° Tale opus non solum est inutile ad vitam æternam, sed etiam raro ex omni parte est bonum, v. gr. ex intentione finis, maxime in infidelibus, et quod ita rarum est, quasi nullum reputatur. 3° Patres et concilia tum agebant contra Pelagium qui asserebat opus sine gratia factum valere ad justitiam et salutem consequendam, ideoque dicunt illa nihil valere. Dum ergo Augustinus ait : « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum, » vult intelligere et dicere quidquid homo boni facit, principaliter Deo tribuendum esse, vel ut auctori naturæ, conservatori, concurrenti cum suo concursu generali, vel ut donatori gratiæ supernaturalis. Homo enim de suo seu a se tantum habet peccatum, quia peccatum, quatenus peccatum, non est a Deo, sed a solo homine; unde mala actio in solum arbitrium referenda est, quia quod sit defectibile et possit peccare non habet ex Deo, sed ex se, seu ex eo quod sit productum ex nihilo. Deinde licet homo per sui liberi arbitrii vires aliquid boni moralis possit facere, nihil tamen utile ad salutem sine gratia potest, et raro quidem illud facit. Unde Augustinus (epist. 16 *Contra Pelagium*) sic ait : « Sine qua (nempe gratia) nos dicimus ad non peccandum, nihil voluntatis arbitrium valere, » id est ordinarie et fere semper cadit in peccatum. Sic etiam Prosper (*Epist. ad Ruffinum*), dum dicit liberum arbitrium nonnisi in suam perniciem moveri, intelligit frequentius illud facere ea quæ sibi sunt in perniciem, et si interdum aliquid boni facit naturalis, nihil sibi ad salutem prodesse. Similiter dum Fulgentius ait : « Homo quandiu est peccati servus, » etc., id est, non potest se sua virtute ab illo statu liberare, nec potest non servire peccato, quia licet unum alterumve virtutis actum interdum exerceat, fere in reliquo vitæ cursu servit peccato.

Obj. 3 : Si actus bonus cum solo generali concursu fieri potest, Deus non aliter concurret ad actum bonum quam ad malum. Respondeo : Nego assumptum. Suo enim concursu generali physice efficit actum bonum quatenus bonus est, sive efficit ipsam bonitatem; malum vero non efficit quatenus malus est, hinc non efficit ejus malitiam, quæ est privatio moralis. Deinde intendit, consulit, præcipit actum bonum, malum autem tantum permittit.

Obj. 4 : Si possit homo aliquid boni moralis sine gratia operari, habebit unde possit in se, et non in Domino gloriari. Respondeo : Nego assumptum, quia omnia bona nostra a Deo procedunt, supernaturalia a Deo ut auctore gratiæ, naturalia et moralia a Deo ut auctore naturæ. Illa pertinent ad gratiam salvantem, hæc ad gratiam creantem, conservantem, providentem; et sic non habemus in quo possimus gloriari, quia omnia a Deo accepimus.

Obj. 5 : Dicunt Patres orandum esse Deum, ut possimus recte operari; sed si possimus aliquid boni moralis sine gratia operari, non erit necesse illum orare, neque illi gratias agere pro bono opere. Respondeo : Orationem de qua loquuntur Patres esse illam quæ fit ex fide, et quæ non potest fieri sine gratia supernaturali ad obtinendum æternæ saluti aliquid proficuum; cum autem nec omne bonum opus morale possit etiam fieri sine aliqua gratia aut speciali favore, ideo homo fidelis merito semper postulat Dei auxilium, ut bene et Christiane illud faciat tanquam nempe conducens ad salutem. Si vero humano tantum modo invocatio fiat, hæc ad summum poterit valere ad obtinendum aliquod beneficium naturalis ordinis, v. gr. pecuniam, sanitatem, etc. Attamen non solum pro omnibus bonis seu beneficiis gratiæ sunt Deo grates agendæ, sed etiam pro bonis seu beneficiis naturæ et bonis operibus moralibus, utique beneficiis naturalibus, sine cujus cooperatione et providentia particulari non fiunt; ideoque dicitur : *Gratias agentes semper pro omnibus* (*Ephes.* v, 20).

CAPUT XXIII.

An ad vincendas quasvis tentationes, etiam leves naturali legi repugnantes, requiratur speciale gratiæ auxilium.

Nota 1 : Tentatio levis dicitur, quæ vel ex parte intellectus parvam habet suasionem, vel ex parte appetitus debilem inclinationem, vel quæ tempore brevissimo durat. Contra vero gravis dicitur, quæ diu durat moleste, ac pertinaciter suadendo cum passione et magna inclinatione conjuncta; et utraque potest provenire vel intrinsece a propria carne, vel extrinsece ab hominibus et dæmone.

Nota 2 : Tribus modis potest vinci tentatio: 1° Cum profectu ad salutem, eliciendo actum contrarium supernaturalem; 2° sine profectu ad salutem, eliciendo actum contrarium naturalis ordinis; 3° cum peccato, eliciendo actum contrarium peccaminosum, v. gr. vincendo tentationem avaritiæ ob affectum luxuriæ. Dein non agitur hic de tentatione perturbante rationem et impediente libertatem, nec de necessitate gratiæ habitualis, sed actualis.

Nota 3 : Damnatus est Pelagius eo quod diceret quamlibet tentationem etiam gravissimam per totum vitæ tempus posse solis liberi arbitrii viribus vinci, et quidem cum profectu ad salutem. Jam vero

Dico : Non requiritur speciale gratiæ auxilium ad quamvis tentationem in particulari vincendam, quia homo utens sua libertate potest illam secundum se spectatam superare. (Bonaventura, Ægidius, Gabriel, Soto, etc., contra Gregorium, etc.) Probatur : 1° Ex Scriptura : *Fidelis Deus qui non patietur vos tentari supra id quod potestis* (*I Cor.* x, 13); attamen hoc potest intelligi, *quod potestis per gratiam.* Deinde ex vicesima octava Baii propositione damnata : « Liberum arbitrium sine adjutorio gratiæ nonnisi ad peccandum valet; » et ex tricesima, in qua negat posse hominem ulli tentationi sine gratiæ adjutorio sic resistere, ut ab ea non superetur. Patres Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, etc., isti nostræ assertioni etiam in variis locis favent. 2° Ratione : Quia victoria tentationis levis quatenus repellendæ, solum addit bono actui morali parvam difficultatem moralem, v. gr. actui eleemosynæ, qui potest sine gratiæ adjutorio fieri ut supra dictum est, parvam difficultatem vitandæ vanæ gloriæ; atqui hæc difficultas ut vincatur, non necessario requirit gratiæ auxilium, potest enim vinci, vel ipso bono actu morali, vel viribus liberi arbitrii, nolendo pravum finem extrinsecum : nec ad hoc opus est gratia aut determinante aut adjuvante supernaturaliter voluntatem. Et quoad cogitationem congruam, illa non semper excedit generalem Providentiæ ordinem, ut jam dictum est. Quod autem tentatio sit tantum levis, et Deus non permittat ut sit gravis, id non est interna divinæ inspirationis et adjutorii gratia, sed est externum divinæ protectionis beneficium et auxilium; præterquam quod levis tentatio possit etiam oriri ex causis naturalibus, nec omnis dæmonis tentatio est gravis; ergo ista victoria est effectus qui cadit sub potestatem physicam et moralem liberi arbitrii cum solo Dei concursu ordinario. Unde dum Scriptura, concilia, Patres requirunt gratiam ad vincendas tentationes, vel loquuntur de victoria fructuosa ad vitam æternam, vel generaliter de quarumvis etiam gravium tentationum victoria, vel de victoria diuturna et constante sine lapsu : contra Pelagium qui aiebat liberum arbitrium ita posse fructuose ad vitam æternam vincere constanter omnes tentationes, ut nunquam peccet. Deinde cujusvis tentationis etiam levissimæ victoria sine gratia obtenta, semper referenda est ad Deum ut auctorem, rectorem, provisorem naturæ. Rationes autem sumptæ ex oratione, gratiarum actione, vana gloriatione, etc., dissolvuntur ut supra, in effectione boni operis moralis.

CAPUT XXIV

An ad vincendas singulas graves tentationes legi naturali repugnantes, in statu naturæ lapsæ requiratur speciale gratiæ auxilium.

Dico 1 : Ad vincendas graves tentationes et unamquamque earum, opus est speciali gratiæ auxilio, sine quo liberum arbitrium tentationi succumberet. Ita communiter theologi contra Ruardum, Stapletonium, etc., dicentes liberum arbitrium sine gratiæ auxilio posse resistere ejusmodi tentationibus, ita ut non peccet, quamvis nihil per hoc mereatur ad vitam æternam : hæretici autem Semipelagiani addebant ejusmodi resistentiam seu victoriam sine gratiæ auxilio esse fructuosam ad vitam æternam, ideoque damnati. Probatur quidem ex Scriptura et Patribus, ut supra, v. g. : *Fidelis Deus qui non patietur*, etc. (*I Cor.* x, 13); sed non efficaciter, quia generatim loquuntur. Unde melius id ostenditur inquirendo quænam gratia sit ad hoc necessaria et quænam sit nostri liberi arbitrii impotentia sine ista gratia. Quare

Dico 2 : Gratia quæ necessario requiritur ad vincendam gravem tentationem in individuo, non est illa quam Gregorius voluntatem determinare aiebat; nec est gratia per se physice influens in actum quo vincitur tentatio, nec gratia habitualis utpote nec ex natura rei nec ex Dei ordinatione necessaria; nec est sola cogitatio congrua excitata naturaliter, hæc enim non est vera gratia, et nulla esset differentia inter leves et graves tentationes vincendas; nec est sola extrinseca Dei providentia antecedens, quæ non permittit tentationem esse majorem, sed est interna Dei motio quoad modum supernaturalis, adjuvans imbecillitatem nostram, nimirum : vel illuminatio intellectus, per quam vividius repræsentatur objectum quam per communem causarum cursum; vel inspiratio voluntatis, per quam Deus reddit suavem tentationis resistentiam aut terret a malo. Est autem supernaturalis quoad modum, quia tanta et talis consideratio, vel affectio, non potest haberi per communem naturalium causarum cursum, nec

per propriam industriam; ideoque est vera gratia, præsertim si detur in ordine ad finem supernaturalem, ut nunc datur. Non est autem necesse ut sit supernaturalis in sua entitate, quia affectus non est adeo excellens.

Dico 3 : Prædictæ gratiæ necessitas non provenit ex physica et absoluta liberi arbitrii impotentia ad resistendum gravi tentationi, ut voluit Baius, qui asserebat voluntatem destitutam gratiæ auxilio necessitari ad consentiendum tali tentationi, hancque consentiendi necessitatem contractam fuisse per peccatum originale; alioqui consensus non imputaretur homini ad novum peccatum, utpote ex sua natura lapsa non habenti amplius potestatem ad tali tentationi dissentiendum, et necessitato quoad exercitium. Sed provenit ex morali liberi arbitrii impotentia, quæ est debilitas intellectus et voluntatis ad constanter operandum, immediate orta ex voluntatis infirmitate, intellectus ignorantia, dæmonis instigatione, et per peccatum originale radicaliter contracta : nam appetitus vehementer propendet ad sensibilia, quæ sensibus propinqua et proportionata fortius illum movent; dein intellectus sibi relictus tarde, remisse et vix assequitur rationes superiores, quibus movenda est voluntas ad tentationem sine peccato vincendam. Præterea adjungitur dæmonis instigatio, cui forte ob lapsum naturæ humanæ, major in homines licentia data est. Ex his præsertim simul sumptis, dum graviter hominem premunt, oritur in eo moralis impotentia constanter resistendi tentationi, nisi a superiori adjuvetur : ita Bellarminus, Vega, etc., juxta Patrum mentem. Et licet habeat tantum moralem impotentiam ad vincendum gravem tentationem, et retineat potentiam physicam ad ei resistendum, non sequitur tamen quod interdum saltem possit eam vincere, quia omnis tentatio gravis includit aliquam perseverantiam et temporis moram ; si enim uno tantum temporis momento duret, quamvis intensa, censetur levis, modo non tollat libertatem aut usum rationis et advertentiam. Jam vero quamvis pro quolibet illius temporis, pro quo durat tentatio, instanti habeat potestatem physicam et moralem illi resistendi (in nullo enim eorum instantium seorsim sumptorum voluntas necessitatur quoad exercitium, alioquin non peccaret), tamen respectu totius temporis collectim, quo durat tentatio, deest potentia moralis ob mutabilitatem et inconstantiam liberi arbitrii. Sicut in manu non deest potentia physica describendi circulum (nunquam tamen bene illum describet sine circino), ita voluntas retinens suam potentiam physicam nunquam constanter vincet gravem tentationem sine gratiæ adjutorio. Unde errarunt, qui asseruerunt hominem lapsum solis liberi arbitrii viribus posse longo tempore vivere sine peccato mortali contra legem naturalem.

Objicies 1 : Tempore cujusvis tentationis, etiam gravis potest homo et physice et moraliter ex vi sui liberi arbitrii illi non consentire, saltem non peccando; alioqui consentiendo non peccaret. Respondeo : Tempore cujusvis tentationis manet quidem libera non peccandi potestas, sed non constanter ac fortiter toto tentationis tempore dimicat; ideo respectu tantum tentationis confuse sumptæ est impotentia non physica sed moralis resistendi, quæ non opponitur libertati, quia libertas non confuse, sed in momento determinato exercetur : opponitur autem tantum constantiæ ac fortitudini.

Obj. 2 : Homo ob bona temporalia, v. gr. honorem, opes, etc., potest libere sine gratia vincere difficiliora quam sit tentatio gravis; ergo etiam potest sic tentationem gravem vincere. Respondeo : Nego consequens. Quia ad vincenda mala temporalia movemur a boni sensibilis motivo quod est ex nobis et in nobis; motivum autem vincendi gravem tentationem ad vitandum peccatum, non est sensibile nec ex nobis : sic hæreticus ob humanum motivum oppetit mortem ; si autem eam oppetat ob motivum divinum ob Christi, v. gr., divinitatem, tunc eam non oppetit sine aliquo gratiæ auxilio quod sit supra communem naturæ cursum.

Obj. 3 : Ad vincendam tentationem gravem contra præceptum negativum, v. gr. *Non furaberis* (*Exod.* xx, 15 ; *Rom.* xiii, 9), non potest aliquid agere, sed tantum non agere; ergo tunc non est opus speciali auxilio. Respondeo : Nego antecedens. Ista enim tentatio vinci nequit sine positivo voluntatis actu nolentis facere id, ad quod inducit tentatio ; adeoque eget gratia, præterquam quod probabiliter non possit dari pura omissio perfecte voluntaria sine actu positivo.

CAPUT XXV.

An homo in statu naturæ integræ potuisset in omni occasione et tempore sine gratiæ auxilio servare totam naturæ legem, et omnia peccata gravia contra illam vitare.

Respondeo affirmative; ita communiter theologi, D. Thomas, Bonaventura, Durandus, etc. Probatur: Difficultas quam nunc habemus servandi legem naturæ sine gratia, orta est ex peccato originali, ut habent concilia Arausicanum, Augustodunense, etc.; ergo in statu naturæ integræ non erat, in hoc enim aberant fomes concupiscentiæ, rebellio et corruptio corporis, positiva ignorantia, violenta dæmonis suggestio, aliaque impedimenta quæ illam observationem sine peccato per diuturnum tempus notabiliter difficilem redderent. Nec ob perfectiorem status excellentiam intervenisset ita gravis superbiæ tentatio, quæ per liberum arbitrium tunc non impeditum, sine gratia superari nequivisset; imo in illo statu facile fuisset repellere quamlibet tentationem.

Dum ergo Patres dicunt hominem in statu innocentiæ indiguisse gratia ad perseverandum, intelligunt de perseverantia in gratia, quæ includit effectum supernaturalem; non de perseverantia in observatione præceptorum naturalium, quæ non includit effectum supernaturalem. Præceptum autem

Adæ impositum de non comedendo fructu vetito, licet foret de re seu omissione naturali et corporali, erat tamen supernaturale, quatenus pendens ex fide et obedientia Deo debita ; sicque non poterat servari sine gratia, nec sine ea vinci tentatio, quæ non erat de solo cibi vetiti esu, sed de appetitu divinæ similitudinis, in scientia boni et mali, etc. Cognitio autem inclinans ad peccatum poterat vinci per liberum arbitrium sine gratia ; poterat tamen etiam illi consentire.

CAPUT XXVI.

An homo lapsus possit sine gratia resistere longo tempore omnibus tentationibus, et vitare omnia peccata mortalia contra legem naturalem, omniaque ejus præcepta etiam quoad substantiam servare.

Respondeo negative. (D. Thomas, Cajetanus, Bonaventura, Soto, etc., contra Gabrielem, Durandum, etc.) Probatur ex sancto Paulo qui dum docet gratiam esse necessariam ad servandam legem, facit sæpe mentionem legis naturalis, v. gr. Rom. VII et VIII ; item I Cor. XV, etc. Deinde ex Patribus et conciliis, qui dum docent hominem lapsum inter tot peccandi occasiones versantem, non posse se immunem a peccato servare sine gratia, non tantum loquuntur de præceptis fidei et chaitatis, sed etiam de præceptis legis naturalis. Hinc solent fideles orare Deum, ut non succumbant tentationibus etiam contra legem naturalem : *Et ne nos inducas in tentationem* (*Matth.* VI, 13). Denique non potest fieri ut intra longum tempus non occurrant graves tentationes contra legis naturalis præcepta ; atqui gravis tentatio non potest vinci sine gratia ; ergo, etc. Imo licet occurrerent tantum mediocres, quæ non possunt non occurrere sine speciali gratiæ protectione, tamen illæ superarent ac frangerent naturales liberi arbitrii vires ad perseverandum, nisi gratia adjuvans illas roboraret.

CAPUT XXVII

An præter actuale gratiæ auxilium requiratur gratia habitualis aut fides ad servandam totam legem naturalem longo tempore.

Nota : Supponimus solam gratiam habitualem non sufficere ad prædictum effectum, et præter illam requiri actuale internæ illuminationis et inspirationis auxilium ; quia illa non dat vires, nec per se inclinat ad actus naturales.

Dico 1°: Ad servanda omnia solius legis naturalis præcepta quoad substantiam, et ad vitandum longo tempore peccatum contra illam, vincendo omnes occurrentes tentationes, ex natura rei non est necessaria gratia habitualis seu sanctificans, nec fides nec motio supernaturalis in substantia ; sed sufficit actualis Dei illuminatio et inspiratio, ordinis quidem naturalis, at supernaturaliter ultra vires naturales collata : non tamen sufficit sola cogitatio congrua, utpote naturaliter habita. Illæ enim illuminationes et inspirationes non tantum justis, sed etiam injustis dantur, spectantque ad gratiam sanctificationis non acquisitæ sed acquirendæ ; et dum Patres aut concilia loquuntur de gratia sanctificante, sine qua nemo salvatur, non semper loquuntur de gratia, sine qua non impletur lex naturalis, nec illam ad hanc solam implendam necessario requiri dicunt ; sola enim legis naturalis observatio non sufficit ad salutem. Quamvis ergo non repugnet dari etiam infidelibus hanc gratiam sufficientem ad vitanda diu omnia peccata contra legem naturæ, ex statuta tamen Dei lege probabile est eam dari solis fidelibus seu fidem habentibus ; quia gratia, quam Scriptura et Patres requirunt ad vitanda diu peccata et vincendas tentationes contra legem naturæ, fundatur in fide ; ergo datur solis fidem habentibus. Idque innuit sanctus Paulus (*Rom.* III, 7, 8 ; *Galat.* III) ; et ratio est quia Deus decrevit, ut gratia adjuvans liberum arbitrium, daretur tantum ob Christi merita, sive mediante Christi fide explicita vel implicita ; et motiva fidei sunt fortiora ad cavendum peccatum, quam alia. Imo probabilius est hoc proxime sufficiens auxilium ad vitanda omnia peccata longo tempore, ex lege Dei ordinaria dari solis justificatis ; atque ita gratiam habitualem requiri ad vitanda diu peccata contra legem naturalem, non ut proximum auxilium necessarium, sed ut principale fundamentum et rationem obtinendi tale auxilium : quia hæc legis naturæ observatio longo tempore vitando peccata, licet non includat formaliter charitatis Dei actum, ita ut intra illud tempus necesse sit elicere formalem Dei amorem super omnia, tamen Dei protectio et auxilium ad diuturnam legis naturalis observationem requisitum, non datur nisi ei, in quo Spiritus sanctus per gratiam inhabitat, uti videntur Patres sentire ex eorum dictis simul sumptis et inter se collatis. Nemo etiam fidelis in peccato mortali exsistens diu abstinet a novis peccatis, utpote indignus speciali Dei auxilio ; quare ad hunc effectum præter fidem ac charitatem saltem habitualem cum aliis gratiæ habitibus, requiritur actuale Dei hominem justum regentis et protegentis auxilium. Hinc

Dico 2 : Ut hæc legis naturalis observatio sive diuturna, sive brevis quoad quemvis actum fiat cum aliquo fructu vel merito conducente utcunque, ad vitam æternam, necessarium est auxilium supernaturalis ordinis, saltem quoad modum, sive quoad aliquam operationis circumstantiam : hæc enim conditio requiritur ad meritum de congruo, ut dicetur in tractatu *De merito*. Ut autem observetur sine fructu pro vita æterna, tunc sufficiet ut sit auxilium naturalis ordinis, datum ultra ordinem et virtutem causarum naturalium, quæ possunt hominem ad servanda præcepta naturalia excitare.

Quamvis autem de lege Dei ordinaria probabiliter non detur infidelibus seu fidem non habentibus gratia necessaria ad perseverandum diu sine peccato et ad vincendas omnes graves tentationes, utpote indignis aut indispositis, interdum tamen, vel ex pura Dei misericordia erga particularem personam, vel ob alias universalis providentiæ erga hominum salutem rationes, verisimiliter illis datur

actuale auxilium vel sufficiens vel efficax ad vincendam aliquam in particulari tentationem. Non obstante tamen privatione talis auxilii peccant isti infideles consentiendo tentationi, tum quia in eo actu et momento quo consentiunt, sufficienti libertate physica et morali consentiunt, tum quia si vellent possent ad fidem disponi, habentes paratum Dei auxilium. Fideles vero in peccato mortali exsistens, possunt aliquo mediocri tempore per gratiæ auxilia, sine novo peccato vivere ; ideoque quamvis non statim Deo reconcilientur per pœnitentiam, non se exponunt morali periculo novum peccatum committendi.

CAPUT XXVIII.

An homo in statu naturæ puræ, per solas naturales rationis et libertatis vires, potuisset sine speciali Dei adjutorio servare diu totam legem naturalem non peccando mortaliter.

Respondeo negative. Quia quoad intrinsecas naturalium facultatum vires et earum inter se dissidium, homo lapsus non est infirmior quam homo in natura pura : atqui homo lapsus non potest ; ergo nec homo in natura pura. Quamvis forte in natura pura non habuisset tantas difficultates ab extrinseco, quantas in lapsa, v. gr. dæmonis tentationes, etc. Ista autem specialia Dei auxilia quibus homo in natura pura posset, si vellet, totam legem naturalem diu servare, omniaque peccata illi contraria vitare, essent quidem in sua substantia naturalia ; sed in modo essent ultra communem naturalium causarum cursum et ultra naturæ debitum collata : non tamen ultra divinæ sapientiæ providentiam, qua decet auctorem naturæ ita suis creaturis prospicere ut suum finem assequi possint, cum præcipue homo in illo statu non esset istis auxiliis indignus, sicut infideles ob peccatum originale non remissum ; et quamvis sine ejusmodi auxilio non posset totam naturalium omnium præceptorum simul sumptorum collectionem servare ob naturalem inconstantiam et liberi arbitrii mutabilitatem, posset tamen singula seorsim sumpta servare et singula peccata vitare sine illo ; nisi quando occurrerent quædam graves tentationes, in quibus nec tunc quidem deesset adjutorium necessarium, uti jam supra dictum est.

CAPUT XXIX.

An homo lapsus possit solis liberi arbitrii viribus, sine gratiæ auxilio, elicere aliquem saltem imperfectum Dei amorem ut est auctor naturæ et finis naturalis.

Respondeo affirmative. (D. Thomas et theologi communiter.) Probatur : *Quod notum est Dei, manifestum est in illis ; Deus enim illis manifestavit* (nempe per creaturas), etc., *ita ut sint inexcusabiles* (id est gentiles), *quia cum cognovissent Deum non sicut Deum glorificaverunt* (*Rom.* I, 19-21). Potuerunt ergo ex illa cognitione naturali Deum glorificare adeoque amare. « In ipso ortus nostri initio vim quamdam nanciscimur, per quam nostra sponte ad ipsum diligendum (id est Deum) impellimur (Basil., *Regul.*). » Hæc Baii tricesima quarta propositio damnata est : « Distinctio illa duplicis amoris naturalis, quo Deus amatur ut auctor naturæ, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia. » Probatur ratione : Sicut enim Deus sub ratione veri est objectum nostri intellectus tanquam creator et benefactor, ita sub ratione boni est objectum naturale voluntatis ; ac proinde aliquis illius amor est homini naturalis et ex fine quidem ac objecto bonus, habitaque cogitatione naturali congrua per solas naturalis luminis vires ex creaturis cum generali Dei et causarum secundarum concursu, potest illum naturaliter elicere.

Scriptura autem et concilia dum loquuntur de amore Dei, semper agunt de amore seu dilectione supernaturali ac per se conducente ad salutem, ad quam nil conducit amor naturalis, aut de amore infuso qui est charitas ; quia intendunt promovere hominem ad supernaturalem beatitudinem. Ideoque concilia agendo de amando Deo, addunt hanc particulam, *sicut oportet*, nempe ad justificationem. Et in eodem sensu sæpe Patres loquuntur : v. gr. dum Augustinus (lib. XIV *De civit.*) dicit omnes bonos motus esse ex charitate, intelligitur de motibus ad vitam æternam conducentibus per perfectam Dei dilectionem. Sic dum dicit : « Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate amisimus, » id est ad diligendum sicut oportet ; quia per primum peccatum amisimus charitatem habitualem quæ dat potestatem sic eum amandi, et indigni facti sumus omni auxilio, quo possit illa potestas suppleri. Hanc autem nobis restituit gratia Salvatoris adeoque et libertatem respectu istius amoris supernaturalis. Quare ista naturalis Dei dilectio est tantum naturalis erga illum pietas, nihil ad vitam æternam conducens ; quomodocunque enim perfectus naturalis Dei amor, nunquam est gratiæ meritorius, nec est propria ad illam dispositio, nec unit, sicut oportet, animam Deo, ideoque non venit inter opera pietatis ad justitiam infusam spectantia.

CAPUT XXX.

An homo possit sine gratiæ auxilio Deum ut auctorem naturæ et finem naturalem diligere amore benevolentiæ.

Dico 1 : Dari potest in homine aliquis amor benevolentiæ erga Deum, naturalis quoad suam substantiam seu in suo ordine. (D. Thomas, Alensis, etc., contra Vasquez.) Quia benevolentia seu bene velle alteri, est quid homini naturale, nec est supra naturæ inclinationem, ut patet in matre, quæ amat filium amore benevolentiæ, nullum commodum ab eo exspectans. Jam vero cum possit naturaliter cognosci Deus esse summum et universale bonum et naturæ auctor, ergo potest naturaliter amari amore benevolentiæ propter ipsum solum, seu velle ei bene (v. gr. velle ei bona extrinseca, laudes, gratiarum actiones, cultum) et complacere

ac gaudere de ejus bonis seu perfectionibus intrinsecis. Quare

Dico 2 : Homo in statu innocentiæ seu naturæ integræ, potuit habere hunc benevolentiæ amorem erga Deum sua naturali perfectione absolutum sine speciali gratiæ auxilio ; potuit enim in illo statu naturaliter diligere Deum super omnia ut auctorem naturæ, ut postea dicetur. In statu autem naturæ lapsæ (idem dic de puræ statu) potest etiam illum habere interdum sine gratiæ auxilio, dum non occurrunt impedimenta quæ eum nimis difficilem reddant ; sed in gradu imperfecto, habere, inquam , vel ex parte objecti adæquati quasi naturalis, complacendo et gaudendo de bonis Dei intrinsecis et extrinsecis, v. gr. laude, honore, cultu , et tamen nolendo frenare suum pravum appetitum ac ei obedire in omnibus ; vel ex parte ipsius actus, volendo inefficaciter et conditionate Deo placere in omnibus per actum *vellem :* cum quo actu potest simul stare peccatum actuale.

Objicies 1 : Scriptura et Patres non faciunt mentionem de isto naturali benevolentiæ amore ; ergo dari nequit. Respondeo : Nego consequens. Quia Scriptura et Patres præcipue instruunt homines ad diligendum Deum ex fide et sicut oportet ad vitam æternam, ideo fere semper agunt de amore supernaturali.

Obj. 2 : Amor benevolentiæ est amor amicitiæ ; non potest autem inter hominem et Deum esse naturalis amicitia. Respondeo : Distinguo antecedens. Amor benevolentiæ est aliquando amor amicitiæ , dum nempe benevolentia comprehendit omnes veræ amicitiæ conditiones, concedo ; semper, nego. Benevolentia enim consistere potest in simplici voluntatis actu sine aliis amicitiæ conditionibus.

Obj. 3 : Datur tantum unicus amor benevolentiæ erga Deum, amor enim benevolentiæ est propter ejus bonitatem : atqui ejus bonitas est unica ; ergo, etc. Respondeo : Nego majorem. Datur enim naturalis seu acquisitus, et datur supernaturalis seu infusus ; cujus utriusque differentia dicetur postea, quæ peti potest vel ex modo tendendi, vel ex motivo formali, vel ex principiis immediatis a quibus procedunt.

Obj. 4 : Ergo homo exsistens in statu peccati mortalis posset ex benevolentia diligere Deum ; cumque hæc dilectio foret amor amicitiæ vel ad eam pertinens, tolleret peccatum seu inimicitiam ad Deum. Respondeo non repugnare, quod peccator et infidelis, si verum Deum aliquo modo cognoscat, illum amet imperfecte et diminuto benevolentiæ affectu. Hic enim amor non repugnat cum statu peccati mortalis ; quia non est amicitiæ nec propria ad illam dispositio, sed quædam tantum complacentia ac benevolentia ; propria autem ad gratiam dispositio est infusa charitatis dilectio.

CAPP. XXXI, XXXII, XXXIII, XXXIV.

An diligere Deum super omnia ut auctorem naturæ, sit actus ita supernaturalis in suo ordine ac substantia, ut sine gratiæ auxilio per naturales liberi arbitrii vires elici nequeat

Dico 1 : D. Thomas et alii theologi communiter, contra Vasquez, etc., distinguunt duplicem Dei dilectionem super omnia : unam ut naturaliter cogniti, alteram ut per fidem revelati ; illam ut auctoris naturæ et ultimi finis naturæ proportionati, ac naturalem ; hanc ut auctoris gratiæ et ultimi finis naturam excedentis, ac supernaturalem seu infusam. De supernaturali non dubitatur ; de naturali autem sic probatur : Talis amor Dei super omnia est conformis et quasi adæquatus naturalis voluntatis appetitui qui ad Deum fertur super omnia ; et præceptum diligendi Deum super omnia est morale ad legem naturalem spectans, ut patet in Decalogo ; ergo istius naturalis præcepti actus proprius, est naturalis. Jam vero ista particula *super omnia*, non denotat intensivi, sed appretiativi amoris excessum tam per comparationem ad cætera omnia amabilia naturalis ordinis, quam per respectum ad Deum tendendo in eum propter solam ipsius bonitatem. Et hic quidem amor benevolentiæ non tantum debet esse affectivus, quo voluntas in Deo complacet propter infinitam ejus perfectionem ac bonitatem , eamque vult ac gaudet Deo inesse, sed etiam obedientialis, quo voluntas ob illam bonitatem vult Deo placere in omnibus, et fugere omnia illi contraria, ut ei duntaxat placeat. Atque ita hic amor naturalis super omnia includit voluntatem servandi omnia præcepta naturalia, utpote sola naturaliter cognita, et vitandi omnia peccata illis contraria ; supernaturalis autem includit voluntatem servandi omnia præcepta tum naturalia tum supernaturalia , et vitandi omnia peccata illis contraria. Ideoque amor naturalis est super omnia secundum quid ; supernaturalis autem super omnia simpliciter et absolute.

Dico 2 : Angelus et homo in statu naturæ integræ potuit sine gratiæ auxilio hunc naturalis amoris benevolentiæ actum erga Deum elicere omni cum perfectione, quæ illi ex sua natura debita est. Quia diligere Deum, est quiddam angelo et homini connaturale ; atqui angelus et homo in illo statu per suam vim naturalem sine superaddito gratiæ dono poterat facere bonum opus sibi connaturale : non enim tunc erant homini impedimenta, quæ nunc illi sunt in natura lapsa ; ergo, etc. Ideoque D. Thomas (1 part. quæst. 109, art. 3), ait hominem in illo statu potuisse Deum diligere super omnia sine gratia, licet non sine auxilio Dei moventis , id est sine generali Dei concursu. Hinc sequitur etiam juxta D. Thomam, quod homo in illo statu potuerit naturali amore concupiscentiæ diligere Deum super omnia in suo genere , id est, magis sibi amare, et appetere Deum tanquam finem suum ultimum , quam omnia alia bona etiam sibi intrinseca.

Objicies 1 : Aristoteles (*Ethic.*, c. 2) dicit : « Amabile bonum, unicuique autem proprium ; » ergo amare Deum super omnia, non est juxta, sed supra naturalem hominis inclinationem. Respondeo

Aristotelis dictum intelligi de bono privato, non de universali, quale est Deus.

Obj. 2 : Si bonitas Dei cognita ut auctoris naturæ, possit amari super omnia amore naturali, etiam eadem bonitas proposita ut auctoris gratiæ, poterit amari super omnia amore naturali. Respondeo : Nego consequens. Quia Dei bonitas ut auctoris gratiæ per fidem proposita, repræsentatur sub ratione boni quod est longe sublimioris ordinis, quam dum proponitur ut auctoris naturæ; nec cum ordine illo natura habet necessariam connexionem aut communicationem ; ideoque est per se insufficiens ad Deum sub tali ratione propositum, amandum, præsertim propter se et super omnia.

Obj. 3 : Iste naturalis actus dilectionis vel est sufficiens dispositio ad gratiam, vel stare potest cum peccato mortali : neutrum dici potest; ergo. Respondeo, quod iste actus non possit esse dispositio ad remissionem peccati, quia in illo statu, v. gr. in angelis, in homine innocente, etc., nullum habetur aut nullum supponitur esse peccatum; nec esset etiam dispositio ad gratiam, quia gratia est forma supernaturalis; iste autem amor est qualitas naturalis, adeoque non est ejusdem ordinis cum tali forma, nec ei proportionata.

Dico 3 : Homo in statu naturæ lapsæ probabilius non potest sine gratiæ auxilio diligere Deum super omnia ut auctorem naturæ, nimirum illo amore quo eum posset in statu naturæ integræ diligere sine speciali auxilio. (D. Thomas, Medina, Valentia, Bellarminus, Bonaventura, etc., contra Cajetanum, Durandum, Henricum, etc.) Probatur : Quia, inquit D. Thomas (1 part. quæst. 109, art. 3), in natura lapsa appetitus rationalis ob naturæ corruptionem sequitur bonum privatum; ergo non potest diligere Deum super omnia propter seipsum, nisi prius sanetur per gratiam, nempe per actualem inchoate, et per habitualem perfecte. Sed clarius sic : Quia amor Dei super omnia in unoquoque ordine, sive naturali, sive supernaturali, includit omnium præceptorum istius ordinis observationem; ergo naturalis Dei amor super omnia ut auctoris naturæ et finis naturalis, includit voluntatem observandi omnia præcepta Decalogi quatenus ad naturæ ordinem spectant, et totam legem naturalem; adeoque vincit omnia peccata mortalia, vel in affectu si occurrant dum ipse durat, vel in effectu, quia includit propositum de se efficax vitandi omne id quod tali amori est contrarium. Jam vero impossibile est homini lapso vincere omnia peccata legi naturæ contraria et omnes contra eum tentationes sine speciali gratiæ auxilio, ut supra dictum est; ergo etiam est illi impossibile sine tali auxilio habere Dei amorem vincentem omnia ista peccata et tentationes, vel in effectu vel affectu efficaci illa cavendi, cum non possit homo efficaciter et naturaliter velle ac statuere id quod est sibi impossibile. Quare non potest homo lapsus solis naturæ viribus reipsa et cum effectu perseveranti, servare diu omnia mandata naturalia; sed nec etiam uno simplici actu seu affectu, quamvis duret unico momento, potest efficaciter de se et absolute velle illa omnia diu servare; ideoque non potest ejusmodi affectu efficaci et absoluto amare Deum super omnia, quia hic amor vel formaliter vel virtualiter includit tale propositum. Eo enim ipso quod diuturna totius legis naturalis observatio, prout in exsecutione fit successive, est per vires naturæ impossibilis; mox etiam prout apprehensa per modum objecti amandi ac volendi est impossibilis naturali voluntatis efficaci affectui, quia non potest voluntas per vires naturales affectu efficaci et absoluto proposito velle aut amare, quod præstare per easdem vires naturales scit sibi esse impossibile. Ex supposita igitur hominis lapsi impossibilitate servandi diu totam legem naturalem per vires naturales, sequitur impossibilis absoluta et efficax Dei dilectio super omnia per easdem vires naturales : quia quod non potest fieri sine gratia, non potest etiam sine gratia absolute et efficaciter intendi. Dixi *absolute* et *efficaciter*, quia posset quis inefficaciter et conditionate sive per errorem sive per inconsiderationem, sive alio modo formare hunc actum : *Volo seu propono servare totam legem naturalem semper;* tunc enim subintelligitur *si potuero*, *quantum in me erit.* Imo potest etiam sic dari amor Dei absolutus, sed particularis, non universalis, v. gr. velle soli Deo cultum tribuere, non volendo tamen rem furto ablatam restituere.

Denique hæc debent intelligi tam de impossibilitate naturalis amoris concupiscentiæ super omnia, quam benevolentiæ; quia in utroque requiritur idem efficax propositum servandi omnia præcepta naturalia, et vitandi omnia peccata illis contraria, eademque in utroque est difficultas ad istud faciendum propositum.

CAPUT XXXV.

Quænam gratia in statu naturæ lapsæ requiratur ad diligendum Deum amore naturali super omnia ut auctorem naturæ.

Dico 1 : Ad hunc amorem non requiritur gratia habitualis, sive consequenter sive antecedenter : 1° Non *consequenter* , quia talis actus amoris, etiam ut elicitus per gratiæ auxilium, non est sufficiens dispositio, maxime ultima, ad gratiam sanctificantem seu habitualem, saltem per se loquendo et extra sacramentum; atque ita gratia habitualis non consequitur ut forma ad illam. Nullus enim actus naturalis est dispositio ad gratiam, nec iste amor naturalis includit propositum servandi præcepta supernaturalia, nec dolorem de peccatis contra illa. 2° Non etiam requiritur *antecedenter*, quia homo non habens gratiam habitualem potest istum amorem naturalem elicere, ut patet in infantibus sine baptismo defunctis; neque formaliter repugnat iste amor cum peccato habituali. Posset tamen fortasse dici quod Deus de lege ordinaria non det nisi justificatis auxilium necessarium ad eliciendum talem amorem, licet ex natura rei possit aliter fieri. Deinde non po-

test dici quod in hoc statu non diligatur Deus etiam ut auctor naturæ per actum amoris naturalis, sed solum supernaturalis et infusi. Divus enim Thomas et alii dividunt amorem Dei in naturalem et supernaturalem : cumque in hoc statu detur naturalis cognitio Dei quatenus amandi, ita etiam amor naturalis. Non agitur hic de amore qui tendit in Deum datorem naturæ et gratiæ, nec de illo qui in eum tendit per lumen fidei (uterque enim est supernaturalis), sed de illo qui in eum tendit per lumen rationis cognitum ut dignum amari.

Dico 2 : Ad hunc amorem eliciendum requiritur tantum actuale auxilium naturalis ordinis, quo vel intellectus magis illustretur in naturalibus vel in iisdem voluntas magis roboretur; quia hoc auxilium non requiritur tanquam principium talis actus per se necessarium; voluntas enim si ex naturæ corruptione non esset impedita, habet vires naturales sufficientes, quibus per se sit immediatum ejus principium; duntaxat ergo requiritur ad tollenda impedimenta, vel ad augendam naturalem cognitionem quatenus practice voluntatis motricem, vel ad augendam ipsius voluntatis inclinationem habitu per accidens indito, vel alia motione proportionata, quæ omnia spectant ad ordinem naturalem et per gratuitam ejusdem ordinis providentiam fieri possunt. Ergo ad istum effectum naturalem sufficit ordinis naturalis auxilium : nec opus est ex natura rei, auxilio per fidem habito, nec quovis alio ad sperandum a Deo adjutorium pro servandis in futurum omnibus præceptis naturalibus longo tempore.

CAPUT XXXVI.

Quomodo homo in puris naturalibus constitutus posset amare Deum ut finem naturalem super omnia.

Dico 1 : Homo in puris naturalibus constitutus non posset per solas liberi arbitrii vires, uti nec nunc lapsus, elicere vel uno momento actum Dei amoris super omnia omnino absolutum et efficacem; sed posset, uti nunc lapsus, elicere aliquem imperfectum, conditionatum ac inefficacem, sicut supra explicatum est; et nil amplius. (Medina, Cajetanus, Conradus, etc.) Probatur : Quia in statu naturæ puræ non fuissent naturales vires majores quam in statu lapsæ. Atqui nunc potest tantum elicere istum imperfectum amorem; ergo et tunc. Naturale præceptum diligendi Deum super omnia, quod tunc homo habuisset, quatenus affirmativum, illum tantum obligasset ad eliciendum amoris actum juxta suas vires naturales; nempe ad eliciendum certo aliquo tempore amorem quamvis imperfectum nec omnino efficacem, prout naturales ejus vires potuissent elicere; et sic sufficienter præceptum implevisset. Attamen :

Dico 2 : Homo in illo statu cum speciali Dei adjutorio accommodato ordinis naturalis, non tam per modum gratiæ quam naturalis mercedis collato juxta liberalem divinam providentiam, potuisset Deum ut finem naturalem diligere super omnia amore absoluto et efficaci ac perfecto pro tali naturæ statu.

CAPUT XXXVII.

An præter Dei amorem sint alii actus virtutum naturalium, qui non possint ab homine lapso fieri sine gratiæ auxilio.

Respondeo, sicut supra de naturali Dei amore super omnia : Dum adest difficultas orta vel ex gravi tentatione, vel ex diuturna bene operandi perseverantia sine lapsu, sive in ipsa successiva exsecutione, sive in objecti exsequendi repræsentatione, tunc requiritur connaturale gratiæ auxilium : dum autem talis difficultas abest, tunc non requiritur, ut patebit in septem actibus sequentibus, quia actus naturalis non est per se impossibilis viribus naturæ, sed ex accidenti ob impedimenta occurrentia : 1° In dolore de peccatis, seu contritione naturali (non enim hic agitur de supernaturali quæ est dispositio sufficiens ad gratiam). Si ista contritio et displicentia peccati sit perfecta ob Deum finem naturalem summe dilectum, tunc requirit speciale gratiæ auxilium, quia includit propositum (ut amor supra) vitandi deinceps omnia peccata legi naturali contraria; si sit imperfecta et attritio naturalis ob aliud inferius motivum, v. gr. attritio de adulterio ob ejus turpitudinem, ob infamiam, ob morbum, tunc non requirit gratiæ auxilium. 2° In amore proximi naturali et honesto. Hic non tantum est possibilis, sed etiam facilis naturali facultati : atque ita non est opus gratia, nisi dum occurrit gravis tentatio aut continuandi gravis difficultas. 3° In amore inimicorum idem dicendum est, nisi quod hic amor addat difficultatem ortam ex inimicitia et appetitu vindictæ, qui ordinarie inducit gravem tentationem amori contrariam, adeoque eget gratiæ auxilio; nisi foret levis inimicitia facile deponenda vel ob honestatem vel ob propriam utilitatem. 4° In castitate. Si agatur de uno alterove actu sine gravi tentatione aut difficultate, non requiritur ad illum gratiæ auxilium; secus, si agatur de perpetua ejus custodia aut gravi tentatione. Dum dicitur : *Scivi quoniam non possum aliter esse continens, nisi Deus det*, etc. (*Sap.* VIII, 21), id intelligitur de victoria generali omnium pravarum cupiditatum ac de observatione præceptorum omnium naturalium, saltem secundæ tabulæ Decalogi; vel potius litteraliter de dono conservandi sapientiam semel adeptam. 5° In virginitate idem dicendum. 6° In professione paupertatis voluntariæ, quæ cum includat perpetuitatem et propositum efficax vivendi semper sine proprietate bonorum temporalium, ideo eget speciali gratiæ auxilio, quia res valde ardua. 7° In martyrio naturali, sive in sustinenda morte pro vitando peccato contra legem naturalem. Si hic actus revera fiat ob solam honestatem naturalem, videtur fieri non posse sine speciali Dei dono, quamvis expresse non fiat ob Dei amorem : quia est quædam gravissima tentatio contra bonum virtutis. Si autem fiat non ob solam honestatem, sed etiam ob vanæ laudis, famæ, honoris, etc., appetitum, utpote qui magis movet quam pura hone-

stas, tunc per solas liberi arbitrii vires mors potest sustineri.

CAPUT XXXVIII.

An homo in natura sive lapsa sive pura constitutus possit sine gratiæ auxilio acquirere habitus virtutum naturalium.

Nota 1 : Adam in statu naturæ integræ ita habuit omnes istos virtutum naturalium habitus per accidens infusos, ut intensione non egerent; eosdemque etiam habuissent ejus posteri, si ille non peccasset. Sed licet sine istis fuissent nati, potuissent tamen illos suis naturalibus viribus perfecte acquirere.

Nota 2 : Duplex est virtus naturalis moralis : Alia Christiana quæ est formata charitate per relativam conjunctionem cum illa, quæque nec acquiri nec retineri potest sine gratia, utpote vitæ æternæ meritoria; et de hac non est quæstio. Alia philosophica, quæ est realis habitus virtutis moralis acquisitæ, ex suo objecto essentialiter honestus, et in suo esse intrinseco ac reali independens a charitate, semelque acquisitus potest sine illa retineri : v. gr. habitus justitiæ moralis; et de ejusmodi habitu quæritur, an possit sine gratia habituali, et sine gratiæ auxilio acquiri. Quare :

Dico : Probabilius virtutes morales naturalis ordinis non possunt acquiri de lege Dei ordinaria sine illo speciali gratiæ auxilio, quod solis justificatis et gratiam habitualem habentibus conceditur. Unde licet antiqui philosophi videantur exteriora harum virtutum opera exercuisse, non tamen veras virtutes ideo habuisse probatur; quia potuerunt illa non ex puræ honestatis motivo, sed ex humani honoris, vanæ gloriæ, temporalis commoditatis cupiditate exercuisse. Possunt quidem isti virtutum habitus acquisiti conservari sine actuali et habituali gratia, et sine actuum præcedentium influxu, utpote qui egent tantum generali Dei ut auctoris naturæ concursu, sed non sine gratia acquiri, quia facilius est conservari quam acquiri. Et quamvis homo possit sine gratia efficere aliquem virtutis actum, per quem necessario generatur seu relinquitur alicujus habitus entitas, vel potius dispositio ad habitum verum, non tamen potest sine gratiæ adjutorio acquirere perfectum istius virtutis habitum : tum juxta statum intrinsecum, qui postulat sufficientem intensionem comparatam per actuum similium frequentiam sine dissimilium interruptione, et sufficientem extensionem ad totam istius virtutis materiam; tum juxta statum extrinsecum, qui postulat omnium virtutum moralium collective sumptarum acquisitionem in sua perfectione intrinseca, ob naturalem unius virtutis connexionem cum alia, quia ad istum habitum sic acquirendum requiritur constans bene operandi studiositas vincendo multas tentationes et impedimenta, quod non potest fieri sine speciali gratiæ auxilio solis justis dari solito; posset tamen ex providentia extraordinaria et liberali benignitate Deus illud etiam injustis et infidelibus elargiri ob occultas suæ sapientiæ rationes.

LIBER II.

De necessitate gratiæ ad eliciendos divini ordinis actus, ad servanda præcepta supernaturalia et vitanda peccata illis contraria.

CAPP. I, II.

De necessitate divinæ revelationis ad salutem, et gratiæ ad credendum.

Suppono : 1° Dari divina mysteria, quæ sine revelatione cognosci nequeunt, v. gr. Trinitas, Incarnatio, Eucharistia, visio beatifica, etc. 2° Horum mysteriorum cognitionem esse necessariam ad salutem. 3° Et hanc cognitionem ope fidei habendam esse, seu debere esse fidei cognitionem. Hinc :

Dico 1 : Ad cognoscendum Deum in via sicut ad salutem oportet, necessaria est gratia divinæ ac supernaturalis revelationis. Est de fide. Concilium Arausicanum (can. 8) definit : *Neminem posse sine revelatione Dei mysterium salutis conquirere.* Item Tridentinum (sess. 6, c. 6). Et Matth. XI, 25 : *Abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Quia supradicta mysteria non possunt cognosci per cognitionem naturalem; ergo cognoscenda sunt per revelationem et fidem. Deinde licet quædam mysteria per naturalem cognitionem sine revelatione cognosci possint, cum tamen debeant ad salutem cognosci per fidem, eorum revelatio fuit necessaria. Per revelationem intelligitur sufficiens fidei propositio, sive interius tantum fiat, sive per exteriorem prædicationem adveniat; et hujusmodi revelatio est gratia generatim sumpta, utpote beneficium naturæ non debitum, et aliquo modo conferens ad vitam æternam; nec tantum generatim gratia, sed etiam gratia gratis et sine ullo merito data, ac beneficium mere gratuitum, ut patet ex Galat. I, 15 : *Cum autem placuit ei, qui me segregavit ex utero matris meæ, ut revelaret Filium suum in me.* Cum enim initium fidei non cadat sub meritum, etiam nec cadit ista revelationis gratia, in vocationis et fidei initio inclusa : nec datur, ut absurde dicebant Semipelagiani, ob merita conditionate futura, a Deo prævisa.

Dico 2 : Ad credendum, sicut oportet, ea quæ divinitus revelantur, necessario requiritur ex parte intellectus speciale gratiæ intrinsecæ adjutorium, distinctum a revelatione seu sufficienti objecti credendi propositione. Est de fide, contra Pelagium in conciliis Milevitano, Arausicano, Tridentino et Patribus. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus*

traxerit eum (*Joan.* VI, 44). *Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi* (*Rom.* III, 22). Et hoc adjutorium non tantum est necessarium ad facilius credendum, ut Pelagius et Cœlestius dixerunt, sed absolute necessarium ad credendum; et quidem ad singulos vel minimos veræ fidei supernaturalis actus: etiam de fide in iisdem conciliis. Quia quivis actus fidei fundatur per se in sola auctoritate divina obscure revelante, et omnia credendi principia ad illam tanquam ad rationem formalem reducit, ob quam omnino infallibile creditur firmissime, quidquid hac fide creditur; hic autem credendi modus superat naturales intellectus vires, quia hæ naturali ejus lumini commensurantur. Deinde per fidem impetrantur alia gratiæ dona, ut dicitur Jac. I, 6: *Postulet in fide nihil hæsitans;* ergo oportet ut ipsa sit gratiæ donum, nam per dona naturæ non possumus mereri gratiam.

CAPUT III.

An gratia sit necessaria ad initium fidei.

Nota: Per initium fidei intelligitur quidquid post revelationem divinam necessario est prævium in intellectu et voluntate, antequam intellectus proprium fidei assensum eliciat: nempe vocatio interna per gratiam prævenientem, seu excitatio ad volendum credere et voluntas credendi. Quare:

Dico 1: Post auditam Evangelii fidem vel revelationem acceptam, nemo potest habere absolutam credendi voluntatem sicut oportet seu more Christiano, nisi per gratiam Dei excitantem et adjuvantem. Est de fide, concilio Arausicano in can. 6 dicente, initium fidei ipsumque credulitatis affectum haberi ex gratiæ auxilio contra Semipelagianos. Item Tridentinum, sess. 6, cap. 6. Alioqui si homo ex se haberet illam voluntatem quæ est quædam electio multum conferens ad vitam æternam, posset sibi aliquo modo tribuere initium salutis; quia illud ab hoc actu incipit magna ex parte. Ideo sanctus Augustinus, qui aliquando in ista sententia fuerat, postea eam ut errorem retractavit: et ratio est quia voluntas per hunc credulitatis affectum efficaciter movet intellectum, et illum captivat in obsequium fidei. Atqui ista motio intellectus est supernaturalis. Ergo voluntas non potest per solas naturæ suæ vires sic movere efficaciter intellectum ad agendum supra naturam. Si igitur voluntas movens intellectum ad credendum procedat tantum ex motivo humano, non sufficit ad credendum sicut oportet; nisi istud motivum humanum, v. gr. bonorum temporalium, esset duntaxat secundarium et concomitans, cui voluntas recta ac supernaturalis credendi ob primarium motivum divinum posset conjungi. Si quis vere velit baptizari, sed non credat sicut oportet ad salutem, recipiet tantum baptismum validum quoad characterem, et nil aliud: ut sit enim validus, sufficit eum recipiendi voluntas.

Dico 2: Non solum voluntas credendi, sed etiam voluntatis initium est ex gratia, seu potius est peculiaris gratia omnino gratis a Deo collata: contra Semipelagianos, quorum aliqui, licet forte sentirent voluntatem credendi esse ex gratiæ auxilio, semper tamen dicebant aliquod hujus auxilii initium, v. gr. humanum desiderium, petitionem, etc., antecedere istam voluntatem, et hoc initium esse in potestate nostra sine gratiæ auxilio. Probatur: quia hoc voluntatis credendi initium nil est aliud quam gratia vocationis non tantum externæ, sed etiam internæ, per quam et intellectus excitatur, et voluntas attrahitur paulatim ut velit. Atqui ista vocatio est ex pura Dei gratia, imo est ipsa prima gratia, auxilians. Ergo initium voluntatis credendi est gratia, et ex gratia seu ex gratuita Dei voluntate: *Quia non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis* (*II Cor.* III, 5). *Quid habes quod non accepisti?* (*I Cor.* IV, 7.) Cum enim voluntas per illum effectum elevetur supra naturæ ordinem, debet præcedere in intellectu illuminatio proportionata, id est supra naturæ ordinem; ergo non potest esse ex natura, sed ex gratia.

CAPP. IV, V, VI, VII, VIII, IX.

De supernaturalitate actus fidei.

Nota: Aliquis actus dicitur supernaturalis duplici ratione: 1° *Quoad substantiam*, seu suam entitatem, quando genus cognitionis vel amoris contrahitur essentialiter per differentiam specificam superioris ordinis, id est pertinentem ad quemdam rerum gradum, qui superat ordinem naturalem, elevantemque ipsos actus ad istum gradum, ita ut a nulla potentia creata elici possint per solas suas vires naturales: quia tunc differentia specifica elevat genus cognitionis vel amoris abstractum ad ordinem supernaturalem, et ita tota ejus entitas indivisibilis est supernaturalis, nulla exsistente distinctione reali inter genus et differentiam. 2° *Quoad modum*, quando actus constituitur essentialiter per differentiam specificam naturalis ordinis: sicque in tota sua entitate physica est naturalis, aptusque elici a potentia creata per suas vires naturales. Sed est supernaturalis, *vel in ejus fieri*, seu in causis ad illum concurrentibus non servato causarum naturalium ordine, sine re nova addita ipsi actui in facto esse: v. gr. visus cæco miraculose restitutus non est supernaturalis qualitas, neque in facto esse recipit in se aliquid supernaturale, sed tantum effectionis modus est supernaturalis, utpote præter causarum naturalium ordinem contingens. *Vel in facto esse*, quando naturali consummati actus entitati additur modus qui non potest fieri nisi supernaturaliter: sive *intrinsecus* et illi realiter inhærens, v. gr. intensio, duratio, etc; sive *extrinsecus* et illi moraliter tantum conveniens per denominationem extrinsecam, v. gr. ob extrinsecam Dei acceptationem aut ordinationem.

Dico 1: Actus fidei Christianæ, quo intellectus debita certitudine credit aliquid a Deo revelatum, est supernaturalis quoad suam substantiam, ita ut nullus alius in entitate specifica similis possit fieri per solas naturales vires. Ita communiter theologi

Medina, Alvarez, D. Thomas, etc., contra multos antiquos qui dixerunt illum esse in sua substantia naturalem, ita ut si entitas actus præscindatur ab omni alio modo, possit produci ab intellectu per suas vires naturales; similiterque affectus credendi possit a sola voluntate pro suo libitu elici, præmissa tantum sufficienti objecti repræsentatione, etc. Probatur: Christianæ fidei habitus infusus est supernaturalis, ergo et actus; alioqui acquisitus habitus seu naturalis posset sufficere ad istum actum entitative naturalis ordinis; causa enim et effectus servant inter se proportionem. Deinde ad actum fidei efficiendum requiritur aliquod principium supernaturale, dans vires potentiæ, seu intellectui de se impotenti ad salutarem fidei assensum. Ergo istud principium supernaturale in fidei actum influens, illum reddit supernaturalem quoad substantialem ejus entitatem. Quare:

Dico 2: Rejicienda est opinio dicentium actum fidei non fieri in se meliorem per gratiam quam posset fieri per naturam, sed tantum fieri supernaturali modo, non servato causarum naturalium ordine, et inde dici supernaturalem. Alioqui sequeretur actum fidei fieri posse tam perfectum per vires naturæ, quam per gratiam; et fidem ex viribus naturæ sic conceptam esse sufficiens justitiæ supernaturalis fundamentum, seu initium. Deinde si actus fidei esset tantum illo modo supernaturalis, non aliter ad eum requireretur gratia quam ad actus naturalis ordinis, v. gr. ad actum naturalis dilectionis Dei super omnia ut auctoris naturæ, ob solam effectionem.

Dico 3: Item rejicienda est opinio Durandi et Gabrielis, qui ponunt supernaturalitatem actus fidei in eo quod sit meritorius, vel ob conjunctionem cum habitu infuso, vel per denominationem extrinsecam ob Dei acceptationem. Non enim omnis actus fidei est conjunctus cum habitu infuso, v. gr. primus qui fit ante baptismum. Deinde si sola Dei extrinseca acceptatio sufficiat, poterit homo per solas naturæ vires se disponere ad gratiam et peccati remissionem, et sic cum Pelagio coincident. Hinc alii ponunt istius actus supernaturalitatem in quodam *esse* morali honestatis supernaturalis, non spectante ad actus substantiam, sed esse extrinsecum ejus modum, sine quo interdum potest tota actus, utpote mere naturalis, substantia poni, cum tali autem modo seu cum tali honestatis *esse* non posse poni sine gratia: quia ut sic, est supernaturalis. At contra: Actus fidei non est actus virtutis moralis, sed intellectualis; et si quis velit denominari moralem a supernaturali voluntate credendi, tunc ejus supernaturalitas in denominatione extrinseca consistet, quod jam rejectum est. Denique multo minus ista actus supernaturalitas potest provenire ex sola cogitatione congrua cum ordine ad finem supernaturalem. Atque hæc de modo extrinseco; jam vero quoad intrinsecum modum

Dico 4: Nec actus fidei est supernaturalis ex modo accidentali intrinseco, illique realiter inhærente extra specificam et substantialem ejus entitatem, ut vult Scotus, dicens hunc modum intrinsecum esse intensionem majorem illa, quam homo possit suis viribus in tali actu efficere. Et contra: In actibus ad salutem necessariis nulla requiritur intensio; deinde intensio est ejusdem ordinis cum actus substantia; ergo si substantia actus est naturalis, etiam erit intensio. Idem dic de modo durationis, in quo quidam videntur ponere actus supernaturalitatem: duratio enim actus non est necessaria ad justificationem, tamque est naturalis quam substantia actus, et nil in re addit actui nisi perseverantiam seu ejusdem entitatis conservationem. Denique alii dicunt istum modum esse actus facilitatem, ita Durandus. Sed si requirant gratiam ad solam actus facilitatem, coincident cum Pelagio; et idem Durandus dixit esse diversimodam actus capacitatem.

Itaque ex his omnibus concluditur actum fidei esse supernaturalem per suam primam et essentialem entitatem, et ad eum requiri gratiam per se, et non tantum per accidens; sive gratiam per se ac physice influentem in ipsum actum, non vero tantum moraliter et extrinsece juvantem.

Objicies 1: Actus fidei non fit a sola gratia, sed etiam vitaliter ab intellectu, qui est potentia naturalis; atqui potentia naturalis non potest efficere actum in entitate et substantia supernaturalem per virtutem connaturalem, alioqui ordinem suum transcenderet; ergo oportet dicere entitatem illius actus esse naturalem. Respondeo: Distinguo majorem. Fit etiam ab intellectu per solas vires naturales, nego majorem. Per divinam illarum elevationem, concedo. Potentia enim naturalis, servato suo modo agendi intrinseco ac vitali, potest divinitus elevari ad agendum ultra vires suas naturales, sive per modum principii proximi principalis saltem partialis, sive per modum instrumenti vitalis elevari. Unde non repugnat actum esse simul et vitalem et supernaturalem in substantia, ut patet in visione beatifica.

Obj. 2: Supernaturalis actus credendi repugnat cum libertate voluntatis: voluntas enim tanquam instrumentum divinitus non a se elevatum, sed a principali agente, per gratiam præmovente, determinatur; ergo potestas credendi non potest esse in substantia supernaturalis, adeoque nec actus fidei ab intellectu elicitus. Respondeo supernaturalitatem actus non repugnare cum ejus libertate, quia Deus ita movet et elevat potentiam ad efficiendum istum actum supernaturalem, ut ei relinquat innatam libertatem ac facultatem ad illum vel efficiendum vel non efficiendum, vel efficiendum contrarium pro suo libitu.

Obj. 3: Non est impossibile quod aliqui actus sint naturales quoad substantiam, et supernaturales quoad modum; ergo non est necesse fingere actus fidei, charitatis, etc., esse supernaturales quoad substantiam, cum sic facilius possint explicari omnia quæ docentur de necessitate gratiæ, et de ejus concilia-

tione cum libertate. Respondeo : Licet concedamus interdum posse dari actum naturalem quoad substantiam et supernaturalem quoad modum, negamus tamen esse et posse esse talem fidei, charitatis, etc., actum; quia iste modus explicandi illos actus fidei, charitatis, etc., esse tantum extrinsece et accidentaliter, non substantialiter et intrinsece supernaturales, non sufficit ad ostendendam et comprobandam veritatem omnium locutionum Scripturæ, Patrum et conciliorum, ut supra indicatum est.

CAPUT X.

An circa mysteria fidei revelata possit dari aliquis assensus fidei acquisitæ seu naturalis solis naturæ viribus.

Respondeo affirmative. Et consequenter potest etiam dari aliqua credendi voluntas naturalis seu acquisita et elicita sine speciali gratiæ auxilio quæ sit isti fidei proportionata. (D. Thomas, Scotus, Cajetanus, Soto, etc.) Probatur in necessaria dæmonum fide et quasi evidenti in attestante : *Dæmones credunt et contremiscunt* (*Jac.* II, 19). Item in voluntaria et libera hæreticorum et Judæorum fide, qui sine fide infusa et gratiæ auxilio credunt aliqua mysteria ex motivo humano ; imo et Christiani dum credunt, non semper actus supernaturales et infusos exercent, sed sæpe ducuntur parentum testimonio vel quadam humana consuetudine, sicque actus naturales eliciunt ; quia fidei veritates non tantum divino, sed etiam humano testimonio nituntur. Hinc sequitur voluntatem credendi isto modo esse etiam mere naturalem, illamque fidem acquisitam, quæ est naturalis quoad substantiam, specie differre ab infusa quæ est supernaturalis quoad substantiam; ac proinde fidei supernaturalis proprietates, quæ sunt quinque, *certitudo, infallibilitas, pietas, firmitas, universalitas*, specie etiam differre a proprietatibus fidei naturalis. Nam :

1. Quoad *certitudinem* assensus fidei naturalis, si sit *voluntarius* et *obscurus*, qualis v. gr. est in hæretico, non est certus ex parte objecti formalis, utpote humani et fallibilis, sed potest certus esse ex parte voluntariæ adhæsionis. Si sit *necessarius* et *evidens* in attestante, potest esse certus et ex parte objecti formalis, utpote evidentis, et ex parte adhæsionis. Sed ista certitudo longe minor est quam certitudo fidei supernaturalis; imo et cum illa, contra Scotum, potest stare dubitatio seu formido deceptionis et falsitatis.

2. Quoad *infallibilitatem.* Prædictus assensus est quidem materialiter infallibilis, id est ex vi materiæ, seu propositionis creditæ per se spectatæ quæ necessario est vera, sed non formaliter, id est, ex vi objecti formalis, quod tandem resolvitur ultimate in humanam auctoritatem, quæ fallibilis est, si nempe iste assensus sit obscurus; si autem sit evidens in attestante, qualis est assensus dæmonum, potest etiam esse infallibilis ex vi objecti formalis, seu ex evidenti modo cognoscendi per principia evidentia et illationem evidentem. Hæc tamen naturalis infallibilitas nunquam potest attingere fidei infusæ infallibilitatem.

3. Quoad *pietatem.* In fide naturali evidenti et coacta, v. gr. dæmonum, non est pietas seu pia affectio, ut patet; nec etiam per se in obscura et libera, v. gr. Judæi, hæretici, etc. Potest tamen esse per accidens, sed non eo modo quo fides supernaturalis est pia : illa enim est pia ob humanam rationem, hæc ob divinam auctoritatem.

4. Quoad *firmitatem*, nempe voluntatis qua adhæret firmiter rei creditæ. Hæc firmitas ex motivo humano longe inferior est firmitate fidei infusæ ex motivo divinæ infallibilitatis.

5. Quoad *universalitatem*, qua omnia a Deo revelata vel actualiter vel virtualiter creduntur. Fides humana in hæretico aut Judæo caret hac universalitate ; imo sicut homo sine gratia non potest implere omnia præcepta naturalia simul sumpta, ita probabilius nec credere collectim omnia credenda. In catholico tamen potest dari fides naturalis, seu acquisita universalis, eorum omnium quæ ab ipso per fidem supernaturalem et infusam creduntur : quia circa illa omnia, quæ credit fide supernaturali, potest sæpe exercere actus naturales fidei acquisitæ, difficultate sublata per conjunctionem cum divina fide : quæ licet non sit per se principium physicum fidei humanæ ejusdem veritatis, est tamen morale adjutorium tollens impedimenta, ut facillime humana et naturalis fides possit esse etiam universalis.

Objicies 1 : Mysteria fidei totam naturæ facultatem excedunt; ergo homo non potest sola facultate naturali assensum illis præbere, alioqui potentia naturaliter tenderet extra suum objectum naturale. Respondeo : Nego antecedens. Quamvis res credendæ sint supernaturales et excedant naturam humanam, non sunt tamen extra objectum humani intellectus, et ab illo possunt ratione naturali attingi ac credi juxta humanum tantum testimonium, præscindendo a divino.

Obj. 2 : Unus ex erroribus Pelagii fuit hominem posse sua libertate sine speciali gratiæ auxilio assentiri fidei mysteriis sufficienter propositis. Respondeo Pelagium locutum fuisse de fide ad salutem fructuosa, ac dixisse eam solis naturæ viribus posse acquiri; hic autem non agimus de fide ad salutem conducente, sed de naturali acquisita, non infusa.

Obj. 3 : Semipelagiani dividentes fidem in imperfectam et perfectam, damnati sunt eo quod dicerent imperfectam esse ex nobis, perfectam ex gratia. Respondeo rursus eos locutos fuisse de fide imperfecta conducente ad salutem : dicebant enim hanc fidem imperfectam esse initium salutis, ac supernaturalis veræque fidei inchoationem, hancque solis naturæ viribus posse acquiri, atque ita salutis initium esse ex nobis.

Obj. 4 : Si homo posset naturali virtute adhibere fidem mysteriis revelatis, per hanc mereretur aliquod fidei augmentum. Respondeo : Nego assumptum. Hæc enim fides acquisita non potest esse me-

ritum infusæ, et gratiæ ad illam acquisitæ, quia est omnino naturalis ordinis, in cujus actibus nullum est meritum gratiæ.

CAPUT XI.

An possit dari fides naturalis quæ habeat objectum naturale et formale omnino idem ac supernaturalis.

Respondeo negative. Ita communiter theologi, D. Thomas, Medina, Banez, Azorius, Richardus, etc. Id est, sic distinguitur fides acquisita circa eadem mysteria revelata a fide infusa, ut intellectus nunquam possit suis solis viribus, seu naturali actu, attingere veritatem revelatam illique assentiri sub eodem motivo formali et ratione sub qua illam attingit fides infusa : contra quosdam modernos dicentes fidem naturalem et supernaturalem posse versari circa idem objectum materiale et formale, differre autem inter se specie et substantia, ex eo quod supernaturalis tendat in illa objecta nobiliori et altiori modo, naturalis, ignobiliori et inferiori. Probatur : Si motivum formale fidei possit attingi solis naturæ viribus, non erit supernaturale ; nec diversa attingibilitas inferioris et altioris ordinis quæ est denominatio extrinseca respectu istius motivi; immutat quidquam in illo. Deinde si ex vi ejusdem motivi formalis possit sequi naturalis vel supernaturalis actus, ergo non erit penes hominem se determinare ad eliciendum actum supernaturalem, qui tamen est necessarius ad salutem ; sed ut sit supernaturalis, vel non, pendebit a sola Dei voluntate, non hominis, adeoque salus non erit in hominis potestate faciendo quod in se est etiam cum gratia. Nec potuit illi imponi præceptum faciendi actum su ernaturalem, si hic non pendeat ab ejus determinatione. Insuper actus specificantur ab objectis ; ergo actus fidei naturalis et actus fidei supernaturalis, qui supponuntur specie differre, non possunt eadem materialia et formalia objecta habere, nam ab iisdem objectis eadem actus species sumitur ; ac proinde debet esse in objecto formali seu motivo diversitas intrinseca.

Objicies 1 : Actus specie diversi possunt versari circa idem objectum materiale non tantum quoad formalem rationem, quod in illo attingitur, sed etiam quoad rationem sub qua attingitur, sive quoad diversum modum tendendi in illud; ergo non repugnat actus specie diversos ferri in idem objectum materiale ob idem motivum formale. Respondeo : Distinguo antecedens. Actus specie diversi si fiant a diversis potentiis, v. gr. cogitationes specie diversæ a sensu et intellectu factæ, affectus specie diversi ab appetitu sensitivo et voluntate facti, amores specie diversi ab angelis specie distinctis facti, possent versari circa idem objectum materiale ob idem motivum formale, concedo antecedens. Si fiant ab eadem potentia, nego antecedens. Quia illæ diversæ potentiæ habent distinctionem quasi genericam, ideo superior aut immaterialior potentia attingit objectum sub ratione magis universali quam inferior et diverso modo in illud tendit, licet ob idem motivum formale ; sed si actus specie diversi fiant ab una eademque potentia, non possunt attingere idem objectum materiale sub eodem omnino motivo formali, v. gr. amor, desiderium, fruitio non habent idem motivum formale, sic in amore Dei et proximi propter Deum. Infinita Dei bonitas aliter movet prout afficit Deum amatum, et aliter prout afficit proximum amatum. Jam vero fides naturalis et supernaturalis sunt actus specie diversi procedentes ab eadem potentia, nempe ab eodem intellectu, ideoque non possunt habere idem objectum formale seu motivum : objectum enim formale fidei naturalis necessario debet esse naturale, supernaturalis, supernaturale.

Obj. 2 : Inter actum fidei naturalem et supernaturalem circa idem materiale objectum non potest assignari diversitas ex parte formalis objecti. Respondeo : Nego assumptum. Motivum enim seu objectum formale actus fidei naturalis, v. gr. in dæmone aut hæretico, non est purum Dei testimonium, sive non credit quia Deus dixit, sed credit quia ex signis claris aut conjecturis aliisve testimoniis naturalibus vel humanis credit Deum dixisse ; sicque ista fides ultimate resolvitur in lumen naturale ac auctoritatem humanam. Contra vero fides supernaturalis pure fundatur in Dei testimonio, suscipiendo verbum ejus, *non ut verbum hominum, sed ut est vere verbum Dei*, juxta I Thess. II, 13 : *Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed ut est verbum Dei, qui operatur in vobis qui credidistis.*

Obj. 3 : Si proposito fidei objecto cum tota gratia prævia ad supernaturalem credendi actum requisita, Deus denegaret auxilium physice adjuvans seu concursum supernaturalem ad actum fidei, non vero generalem ad naturali modo assentiendum aut volendum, tunc intellectus posset assentiri aut voluntas credere cum solo generali concursu, et ex eodem quidem motivo, quia non habet aliud. Respondeo tunc quidem intellectum aut potentiam illam cui denegatur concursus supernaturalis, et non denegatur generalis concursus ordinis naturæ, posse quidem elicere actum aliquem, sed illum fore tantum naturalem ex naturali motivo ac ratione diversa a Christianæ fidei motivo.

Obj. 4 : Si fides acquisita et infusa non possint habere idem objectum formale, poterit homo certo scire utrum eliciat actum fidei acquisitæ, an vero infusæ, quia intellectus cognoscit qua ratione moveatur ad assensum. Respondeo : Nego assumptum. Cum enim fides pendeat a pia voluntatis affectione, et homo non possit certo scire an hæc affectio, qua ad credendum determinatur, sit supernaturalis necne, ideo nec potest certo scire, an credendo habeat motivum supernaturale necne.

CAPUT XII.

An ad sperandum sicut oportet, requiratur gratiæ auxilium, et quale. Explicata gratiæ necessitate

pro actibus intellectus, nunc de ejusdem necessitate pro actibus voluntatis theologalibus et moralibus.

Dico 1 : Ad sperandum sicut oportet ad sanctificationem et salutem consequendam, de fide certum est requiri necessario supernaturale Dei auxilium : *Manent tria hæc : fides, spes, charitas* (*I Cor.* XIII, 13). Sanctus Paulus, enumerando illa tria æqualiter, ostendit esse ejusdem ordinis supernaturalis, et spem a fide distingui, adeoque pertinere ad voluntatem. Alioqui si pertineret ad intellectum, seu si fides vel fiducia esset spes, manerent tantum duo, non tria. Ergo sicut ad fidem, ita et ad spem requiritur gratiæ auxilium. Item : *Memor esto verbi tui servo tuo, in quo mihi spem dedisti* (*Psal.* CXVIII, 49). Et id definitur in concilio Tridentino (sess. VI, cap. 3), ubi dicit : *Neminem sine prævenienti Spiritus sancti inspiratione et ejus adjutorio posse credere, sperare,* etc., *sicut oportet.* Et ratio est, quia actus spei est supernaturalis, et est dispositio ad justitiam et remissionem peccati. Hinc :

Dico 2 : Actus spei est in sua substantia ac specie supernaturalis, ex se enim et intrinsece superat vires naturæ; ac maxime ejus objectum formale, et objecti sperati seu visionis beatificæ absentia. Denique probatur eodem modo, quo supra, agendo de actu fidei. Hinc sequitur requiri supernaturale auxilium physice adjuvans voluntatem ad actum spei efficiendum. Posse autem dari spem naturalem de bonis a Deo promissis, et a supernaturali distingui per motivum seu objectum formale, probatur sicut supra, de actu fidei naturalis : nam Judæus, v. gr., et hæreticus appetitu naturali sperat a Deo ut auctore naturæ providente tantum, beatitudinem non quatenus est supernaturalis, sed quatenus naturæ commoda est.

CAPUT XIII.

An requiratur gratiæ auxilium ad amandum Deum ut est objectum beatitudinis, amore concupiscentiæ.

Dico amorem concupiscentiæ Dei, ut est supremum bonum nostrum in ratione objecti beatifici, esse actum per se infusum, et ejusdem ordinis cum aliis virtutum theologicarum actibus. Ita communiter theologi contra Vasquez dicentem esse actum naturalem et distinctum a spe et charitatis amore. Probatur : Quia omnes theologi dicunt spem pertinere ad amorem concupiscentiæ, imo aliqui ipsum esse concupiscentiæ amorem. Atqui spes est supernaturalis; ergo et iste amor. Item, gaudium beatificum pertinere ad amorem concupiscentiæ, ergo hic amor est ejusdem ordinis cum illo. Objectum hujus amoris, quod est beatitudo objectiva seu ipse Deus, est supernaturale, et ut tale amatur amore absoluto, perfecto et efficaci; ergo amore proportionato seu supernaturali. Non agitur hic de simplici affectu et desiderio inefficaci ac imperfecto, quod per naturæ vires tendit in beatitudinem, non ut supernaturalem, sed sub quadam communi proprii commodi ratione. Dein amor Dei concupiscentiæ est super omnia bona concupiscibilia, virtualiter includens observationem omnium præceptorum quæ requiruntur ad beatitudinem consequendam; ergo de se excedit vires naturales. Timor inferni aut amittendi gloriam, juxta Tridentinum, est actus supernaturalis, ergo etiam amor illam consequendi : est enim meritorius supernaturalis præmii de condigno in homine justo, de congruo in peccatore. Unde concludimus prædictum amorem esse in suà substantia ac specie supernaturalem, uti est actus spei.

Objicies 1 : Amor concupiscentiæ Dei, est amor benevolentiæ hominis ad seipsum; atqui omnis amor sui est naturalis, oritur enim ex naturali complacentia quam homo habet ad seipsum; ergo etiam ille amor concupiscentiæ Dei est naturalis. Respondeo : Nego minorem. Licet enim amor complacentiæ Dei sit amor sui, seu amor benevolentiæ, respectu ipsius hominis, quo vult sibi ipsi bonum, nempe Deum, tamen hic amor non tantum honestus, sed etiam supernaturalis est, excedens vires naturæ ob tale bonum quod sibi concupiscitur; neque necessario oritur ex complacentia sui tanquam ex alio actu distincto, est enim primus in suo ordine nullumque alium amorem elicitum supponit vel necessarium ut ipse eliciatur, vel a quo ipse necessario fiat. Præsupponit quidem appetitum innatum quo quisque appetit sibi bonum; sed amor concupiscentiæ Dei non proficiscitur ex hoc priori appetitu innato tanquam a suo principio, utpote qui non est ejusdem ordinis cum illo. Deinde amor Dei ob amorem concupiscentiæ et benevolentiæ non distinguitur in naturalem et supernaturalem, sed sicut dari potest amor Dei benevolentiæ tum naturalis tum supernaturalis, ita et concupiscentiæ.

Obj. 2 : Si amor concupiscentiæ erga Deum sit supernaturalis, postulat virtutem infusam a qua eliciatur; nulla autem assignari potest, ergo. Respondeo : Nego minorem. Elicitur enim ab habitu spei. Quamvis autem amor et spes sint actus specie distincti, ita tamen sunt inter se subordinati respectu ejusdem formalis objecti, ut ad eumdem habitum pertineant : sicut spes et gaudium certo ab eodem habitu spei profluunt. Habitus quidem spei non manet in patria formaliter sub ratione spei, sive prout est principium sperandi beatitudinem quæ jam possidetur, sed manet prout est principium amandi hoc amore, et fruendi gaudio illi proportionato; hi enim actus non repugnant beatitudini, et sunt honestissimi, ac principium connaturale postulant.

CAPUT XIV.

An ad amandum Deum ut auctorem gratiæ, amore benevolentiæ, requiratur per se gratiæ auxilium.

Dico 1 : Non potest homo lapsus diligere super omnia Deum ut gratiæ et salutis auctorem amore amicitiæ seu benevolentiæ et propter seipsum, sine supernaturali gratiæ auxilio. Id definivit Tridentinum (sess. 6, cap. 3), dicens neminem posse diligere Deum sicut oportet sine præveniente Spiritus

sancti inspiratione ejusque adjutorio. Idem asserunt concilia Milevitanum et Arausicanum, et Rom. v, 5: *Diffusa est charitas in cordibus nostris per Spiritum sanctum.* Si enim ad fidem et spem requiritur gratia, quanto magis ad charitatem, quæ est plenitudo legis, cum tota lex non possit impleri sine gratia.

Dico 2 : Ad hunc charitatis actum requiritur per se gratiæ auxilium, quia est in sua substantia ac specie supernaturalis. D. Thomas et alii contra Scotum, Durandum, etc., volentes illum esse supernaturalem tantum quoad modum, non in sua entitate physica ac essentia, uti supra (cap. 4) dictum est de actu fidei; ideoque ad eum requiri gratiæ auxilium non per se et ex natura talis actus, sed quasi per accidens vel ob ejus modum, vel ob statum naturæ lapsæ. Sed probatur iisdem rationibus quibus supra (cap. 4 et seq.) probatum est de actu fidei illum esse supernaturalem quoad substantiam; non vero quoad modum tantum accidentalem sive in fieri, sive in facto esse, sive intrinsecum, sive extrinsecum. Iste charitatis amor in angelis et Adamo innocente fuit essentialiter supernaturalis, utpote qui per illum fuerunt sanctificati. Ergo et in homine lapso. Deinde est supernaturalis ob motivum seu objectum suum formale, per quod distinguitur ab amore naturali benevolentiæ Dei; utriusque enim motivum formale est valde diversum; et hæc diversitas amoris naturalis et supernaturalis ob motivum formale non petitur ex modo aliquo accidentali perfectiori et imperfectiori, neque ex utriusque principiis, neque ex eo quod præcise amor naturalis tendat in Deum ut cognitum per naturalem rationem, et supernaturalis seu charitas tendat in Deum ut cognitum per fidem : vel ex eo quod ex istis diversis cognitionibus resultet in objecto divino aptitudo ad illud amandum naturali vel supernaturali dilectione : neque ex eo quod cognitio naturalis tendat in Deum ut unum, supernaturalis ut unum et trinum; sed quia per fidem cognoscitur Deus major noster benefactor, quam per solum lumen naturale. Et inde oritur amor erga eum diversus. Licet enim Dei bonitas sit in se una et eadem, apprehensa tamen sub diversis bonitatis gradibus, et sub diversarum rationum communicationibus, quas nobiscum in bonis suis habet, sufficienter movet ad diversum specie amorem, id est naturalem et supernaturalem : sicque considerata non amatur ut nos suis bonis ditet ac beatificet, quia talis amor esset amor concupiscentiæ, sed quatenus est nobis communicabilis per gratiæ et gloriæ dona, consideratur sub excellentiori bonitatis ratione : et ob altiora beneficia collata spectatur ut mirabilior, altior, potentior, ac proinde magis et altiori modo diligibilis, movens ad sui amorem propter se supra vires naturæ. Dixi *supra vires naturæ*, quia licet infinita Dei bonitas ut auctoris naturæ, sit naturalis ratio ipsum amandi ob naturale vinculum et essentialem dependentiam creaturæ cum Deo, tamen eadem Dei bonitas ut per gratiam et gratiæ dona communicabilis et ipse Deus ut horum auctor, non habet naturale vinculum cum natura rationali, sed illam excedit; ideoque natura rationalis in illam bonitatem quatenus talem, et in Deum quatenus talem, naturaliter non fertur, seu viribus naturæ. Hinc :

Objicies 1 : Homo viribus naturæ integræ potest diligere Deum ut auctorem naturæ amore benevolentiæ, ergo etiam ut auctorem gratiæ. Ut est enim auctor gratiæ proponitur sub excellentiore ratione boni. Ergo facilius et fortius illum amabit voluntas, quæ eo vehementius fertur in bonum, quo majus et excellentius ei proponitur. Respondeo : Nego antecedens. Voluntas quidem eo vehementius fertur in bonum, quo majus et excellentius ei proponitur, sed intra latitudinem objecti proportionati, et habentis naturale aliquod vinculum cum ipsa natura. Deus autem ut est auctor gratiæ, non sic voluntati proponitur.

Obj. 2 : Motivum amandi Deum sive hoc, sive illo modo propositum, semper idem est; et illi modi sunt accidentales respectu substantiæ amoris. Ergo amores erunt ejusdem substantiæ et naturæ; si ergo unus est naturalis, etiam alter. Respondeo : Nego antecedens. Eadem Dei bonitas sub diversis rationibus concepta potest esse duplex motivum formale sufficiens ad specificam distinctionem inter amorem Dei naturalem et supernaturalem; adeoque isti modi concipiendi eamdem bonitatem sunt specifice diversi : unus, concipiendo eam ut habentem naturalem connexionem cum natura humana, alter ut excedentem naturalem hominis inclinationem et vires naturales.

Obj. 3 : Videns Deum clare, si ei denegaretur auxilium supernaturale ad illum amandum supernaturaliter, sed daretur concursus generalis, diligeret Deum amore naturali propter bonitatem ipsius prout in se est; ergo ex eodem motivo, ex quo illum diligeret cum auxilio supernaturali. Respondeo : Nego consequens. Diligeret enim illum ex alio motivo tantum naturali, v. gr. diligeret eum tanquam bonum sibi connaturale, a quo ipsius natura essentialiter manat et pendet.

CAPUT XV.

An ad amorem Dei ob ipsius bonitatem ut objectum beatificum, si sit in suo ordine imperfectus, requiratur gratiæ auxilium.

Nota hic non agi de amore naturali erga Deum, sed de supernaturali. Sicut enim dari potest fides naturalis unius Dei et trini, sanctificatoris et glorificatoris, v. gr. in hæretico, in peccatore fideli, in justo, ut supra dictum est (cap. 10), ita et amor naturalis tantum vel concupiscentiæ vel simplicis complacentiæ motivo.

Dico : Omnis amor Dei ob ejus bonitatem ut in objecto beatifico spectatam, quamvis imperfectus, est in sua substantia ac specie supernaturalis et actus charitatis; procedit enim ex supernaturali charitatis motivo quasi remisso; ac proinde per se et propter supernaturalem illius entitatem requiritur actualis gratia ad eum eliciendum, non tamen

necessario habitualis, quæ ad perfectum Dei amorem super omnia requiritur. Unde iste imperfectus charitatis actus, in peccatore exsistens, potest remote disponere illum ad justificationem, v. gr. ad impetrandum majus auxilium, licet non sit proxima et ultima ad eam dispositio.

CAPUT XVI.

An dentur aliqui virtutum moralium actus in sua substantia ac specie supernaturales, et ad eos eliciendos requiratur per se gratia.

Dico : Possunt ab homine Christiano exerceri aliqui honesti virtutum moralium actus in sua substantia ac specie supernaturales, ita ut ad illos singulos eliciendos requiratur gratia per se, et non per accidens tantum ad tollenda impedimenta et difficultates extrinsecas ; unde in natura integra etiam illa requirebatur. (D. Thomas, Valentia, Vasquez, etc.) Probatur : 1° Dantur in homine justo virtutum moralium habitus per se infusi ; ergo dantur propter actus ejusdem ordinis, id est supernaturales in substantia. Quidam enim sunt istarum virtutum actus qui possunt mediate attingere Deum ut objectum *cui*, sub rationibus excellentioribus, quam possint per naturæ vires, v. gr. gratitudo erga Deum, gratiarum actio, oratio, sacrificium, cultus sanctorum, pœnitentia ad satisfaciendum Deo pro peccatis, obedientia Deo præstita præcipienti supernaturalia : harum virtutum materia supernaturale supernaturalis, et motivum sufficiunt ad dandam actibus speciem altioris et supernaturalis ordinis de aliis actibus, qui circa alias materias versantur ; potest etiam idem dici, v. gr. de actibus prudentiæ qua diriguntur alii virtutum actus martyrii, virginitatis, mortificationis, etc.

2° In materiis moralibus potest haberi objectum formale seu motivum supernaturalis ordinis, a quo actus sanctificentur ; nempe illarum conformitas non solum ad naturam rationalem qua talem, sed ad naturam gratiæ et veræ sanctitatis, quæ per lumen divinum et rationem supernaturalem regulatur. Ideoque ad illos actus ex isto motivo exercendos requiritur gratia per se ex ipsorum natura, et non ex accidenti.

Obj. 1 : Materia et honestas illorum actuum est mere naturalis ; ergo etiam ipsi actus sunt mere naturales, adeoque non est necessaria ad illos gratia. Respondeo : Licet materia moralis sit eadem in actu naturali et supranaturali, formali tamen utriusque motivum est valde diversum, et illa eadem est capax utriusque motivi, naturalis et supernaturalis.

Obj. 2 : Si gratia requiratur ad hos actus, maxime requiretur ut fiant meritorie et ob finem supernaturalem, sed ad hoc sufficit habitualis gratia ; ergo. Respondeo : Nego majorem. Isti actus non sunt supernaturales ob solam operantis relationem ad finem supernaturalem ; sic enim naturales possunt etiam referri ab operante, sicque esse accidentaliter supernaturales: sed sunt supernaturales ob intrinsecum objectum formale, a quo suam speciem substantialem accipit actus virtutis.

Obj. 3 : Concilium Tridentinum (sess. 6, can. 3), requirendo gratiam ad actus fidei, spei, charitatis, pœnitentiæ, non loquitur de aliqua gratia ad istos actus necessaria. Respondeo concilium non loqui de istis actibus, quia agit tantum de actibus ad justificationem necessariis ; alii autem actus morales non sunt absolute ad illam necessarii, sed ad eos eliciendos gratia est necessaria.

Obj. 4 : Si darentur ejusmodi actus supernaturales, possent esse in peccatore ; status enim peccati mortalis non impedit quominus homo possit in materia morali recte operari secundum morum honestatem in illa repertam. Respondeo : Concedo assumptum. Non enim pendent essentialiter a gratia habituali nisi ad meritum, nec ab actuali Dei dilectione ; adeoque possunt esse in peccatore quoad substantiam, licet non sint in illo meritorii.

CAPUT XVII.

De donis Spiritus sancti generatim, et de speculativis speciatim.

Nota : Isaias loquens de Christo tanquam exemplari, et juxta Patres, de cæteris justis per extensionem, qui de Christi plenitudine omnes accipiunt, enumerat hæc septem Spiritus sancti dona : *Requiescet super illum spiritus Domini : spiritus sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis ; et replebit eum spiritus timoris Domini* (*Isa.* XI, 2, 3). Itaque :

Dico 1 : Certum est hæc dona in actibus primo consistere vel per actus exerceri, eosque esse gratiæ specialis actus, nec posse sine gratiæ auxilio perfici eo modo, quo prædicantur et virtualiter promittuntur. Horum quatuor nempe sapientia, intellectus, scientia, consilium ad intellectum pertinent ; alia tria, nempe fortitudo, pietas, timor ad voluntatem. Cum hæc dona vocentur spiritus Domini dona, satis indicatur ea in nobis non inveniri, nisi ex peculiari Spiritus sancti influxu et operatione.

Dico 2 : Dona sapientiæ, intellectus et scientiæ juxta communiorem theologorum sententiam distinguuntur ab actibus virtutum. D. Thomas, Bonaventura, Durandus, Valentia, Azorius, etc., contra Scotum qui dicit sapientiæ donum esse actum charitatis adeoque voluntatis, et donum intellectus ac scientiæ esse actum fidei ; idemque censet alia quatuor dona non distingui ab actibus virtutum respective. Eamdem sententiam generaliter tenent Gabriel, Major, Palatius, etc. At contra probatur : Quia Scriptura loquitur de his septem donis tanquam de propriis Spiritus sancti actibus ac peculiaribus motionibus. Nam sapientia proprie est perfectio intellectus, non voluntatis, ut patet ex Sap. VII, 22 ; et est tantum charitas causaliter, id est, vel causat illam, vel illa causatur a sapientia ; potuissetque Scotus probabilius revocare sapientiæ donum ad aliquem actum fidei, sicuti ad eum revocat intellectus et scientiæ dona : attamen verisimilius videntur hæc

tria dona distingui ab actibus fidei, nam in Christo fuerunt, in quo non fuerunt actus fidei, et remanent in beatis, a quibus absunt actus fidei. Deinde illa dona non manent in peccatoribus, quamvis in eis maneat fides. Oportet ergo hæc sapientiæ, intellectus et scientiæ dona esse aliquos actus a fidei actibus distinctos, adeoque dari aliquos supernaturales intellectus actus a fide distinctos, qui sine gratiæ auxilio fieri non possunt. Nunc de iis sigillatim.

CAPP. XVIII, XIX, XX.

De donis sapientiæ, intellectus et scientiæ.

Nota : Dum D. Thomas dicit donum sapientiæ dari ut perficiat intellectum speculativum in judicando ex peculiari Spiritus sancti motione, adeoque actum sapientiæ esse judicium intellectus speculativi ex instinctu divino immissum, illud non sufficienter explicat, quia id etiam actui fidei, et prophetiæ ac infusæ Christi scientiæ convenit; neque satis explicatur, dum alii dicunt sapientiæ donum non versari circa principia fidei judicando de illis, uti fides, sed circa conclusiones ex principio fidei deductas, non quascunque, sed maxime divinas et supernaturales, quia sic non distingueretur a theologia. Nec satisfacit Cajetanus, dum ait donum sapientiæ et fidem non differre in materia, neque in assensus ratione, sed in judicio; fides enim assentit divinæ veritati non judicando, sapientia judicando. At quis intelligat istam inter assensum et judicium differentiam ? Quare :

Dico 1 : Fidei et sapientiæ actus tam in ratione judicii, quam assensus conveniunt, sed in hoc differunt quod fidei actus judicet simpliciter esse verum, id quod et revelatum est, et quia revelatum est; sapientiæ autem actus non judicat de veritate revelata, sive vera res sit, sive non, sed judicat de rebus divinis, v. gr. de incarnatione, Eucharistia, etc., quatenus habent convenientiam, et dignæ sunt ut credantur et amentur. Hinc patet sapientiam quamvis principaliter sit speculativa, esse etiam practicam, et actum in substantia supernaturalem ex specialissima Spiritus sancti motione et auxilio elicitum.

Dico 2 : Donum intellectus, juxta D. Thomam (2-2, quæst. 8, art. 1), est *quoddam supernaturale lumen, quo potentia penetrat et cognoscit, quæ per lumen naturale cognoscere non valet*, adeoque non consistit in sola terminorum vel propositionum apprehensione, nihil judicando de re apprehensa, sed in tali apprehensione quæ aliquid penetret, percipiat ac deinde judicet. Judicet, inquam, non de rei revelatæ veritate, uti fides, sed de sensu ac mente revelantis, et forte etiam de rei revelatæ credibilitate ; in quo etiam differt a sapientia, quæ non investigat sensum revelantis nec de illo judicat, sed supponit illud per fidem habitum. Probabilius talis actus intellectus est supernaturalis in substantia : cum enim ad eum pertineat clarior divinarum rerum, quas fides revelat, conceptio, subtiles modi illas explicandi per aptas similitudines et exempla, penetratio et inventio plurium rationum ad istas fidei res reddendas magis intelligibiles, vera locorum Scripturæ intelligentia, hæc omnia excedunt vires humanas, ut maxime patet in personis simplicibus et rudibus, nec possent fieri cum tanta claritate et certitudine sine speciali Spiritus sancti instinctu et adjutorio, et nisi foret actus substantia supernaturalis.

Dico 3 : Scientiæ donum nec est judicium practice practicum, in quo differt a consilii dono, nec est mera apprehensio, sed est judicativa et speculativa cognitio. Differt a fide, quia præbet assensum rei revelatæ, non judicando veram ut a Deo revelatam, sed judicando de rei revelatæ convenientia quatenus est digna fide vel amore. Differt a dono intellectus quatenus novas istius convenientiæ rationes contemplatur. Differt a dono sapientiæ quatenus in materia supernaturali de ejus convenientia judicat per rationes inferiores et creatas vel humanas, sapientia vero per rationes æternas et divinas, ad ipsum Deum ejusque attributa ac honorem spectantes : v. gr. scientia judicat peccati permissionem fuisse convenientem ad servandam hominis libertatem, sapientia vero ad ostendendam Dei justitiam et bonitatem, quæ ex malis novit facere bona ; item scientia judicat paucos salvari ob hominis propensionem ad peccandum et virtutis difficultatem, sapientia vero ob ostensionem gratiæ Dei et pleni ejus dominii, etc., atque ita inter se magis differunt in objecto formalis quam in materiali. Denique ista tria Spiritus sancti dona possunt adhuc hinc inter se distingui, quod sapientia fundetur in charitate, scientia in spe, intellectus in fide ; et omnia tria distinguuntur a dono consilii, quod sint actus speculativi vel in materia vel in modo universali ; consilium autem est actus omnino practicus.

CAPUT XXI.

De donis fortitudinis, pietatis, timoris et consilii.

Dico 1 : Hæc quatuor dona probabilius distinguuntur specie ab actibus virtutum moralium acquisitarum et infusarum. (D. Thomas, Bonaventura, Richardus, etc.) Scripturæ enim et Patres sentiunt hæc dona infundi omnibus justis ; ergo non sunt actus virtutum acquisitarum. Hinc illa inter gratias maxime supernaturales numerant, et singulariter Spiritus sancti dona, ipsumque spiritum seu peculiares ejus effectus vocant. Deinde eorum motiva formalia sunt etiam diversa a motivis actuum virtutum moralium infusarum, quia homo in harum virtutum actibus movetur juxta rectæ rationis regulas ; in donorum actibus movetur juxta specialem Spiritus sancti instinctum, et longe nobiliori modo operatur.

Dico 2 : Donum consilii est judicium practice practicum movens ad operandum, non tam ex principiis naturalibus uti prudentia acquisita, aut ex revelatis uti prudentia infusa, quam ex speciali et claro Spiritus sancti instinctu, qui sæpe est præter ordinarias regulas sive naturales sive supernaturales,

v. gr. in martyrio sanctæ Apolloniæ. Judicium autem hoc, ut sit rectum, debet homo certo scire sine ulla dubitatione se ad tale opus moveri aut agi a Spiritu sancto.

Dico 3 : Donum fortitudinis versatur quidem circa eamdem materiam ac actus virtutis fortitudinis, sed ab eo probabilius distinguitur specie ac substantia ob motivum proximum et formale diversum, quod est honestas resultans ex ejusmodi singulari Spiritus sancti motione aut instinctu ; ac proinde non elicitur a virtute morali, sed ab altiori principio. Idem dic de actu seu dono consilii, quod est distinctum ab actu virtutis prudentiæ.

Dico 4 : Donum pietatis est actus observantiæ, præcipue erga Deum ut Patrem ; secundario erga sanctos, parentes, aliosve homines, quatenus fit ex speciali Spiritus sancti instinctu ac motione, per quod distinguitur ab actu virtutis religionis.

Dico 5 : Donum timoris non intelligitur de timore servili, aut timore mali pœnæ, aut humano, aut pravo, sed de timore sancto et reverentiali, qui potest etiam dici filialis, castus, initialis. Donum ergo timoris consistit in actu reverentiæ erga divinæ majestatis magnitudinem ex singulari Spiritus sancti instinctu ac motione, estque actus humilitatis manens etiam in beatis, præcipua pars temperantiæ. Atque ita hæc quatuor dona quoad materiam, non vero quoad essentiam ob diversum motivum formale, reducuntur ad quatuor virtutes cardinales : donum consilii ad prudentiam, fortitudinis ad fortitudinem, pietatis ad justitiam, timoris ad temperantiam.

CAPUT XXII.

De octo beatitudinibus evangelicis et fructibus Spiritus sancti.

Dico 1 : Hæ octo beatitudines sunt actus qui ad veram beatitudinem disponunt ac perducunt, ideoque vocantur beatitudines, nempe causaliter vel dispositive, quia sunt boni, imo et optimi, tamque excellentes actus juxta Christi infallibile verbum, ut non possint sine speciali gratia fieri, utpote supernaturales et ad vitam æternam conducentes : non sunt tamen distincti ab actibus virtutum et donorum Spiritus sancti, sed sub illis comprehenduntur juxta omnes theologos, quia isti actus non possunt fieri nisi vel secundum ordinarias fidei regulas seu secundum rectam ac perfectam rationem fide illustratam, et sic non distinguuntur ab actibus virtutum ; vel secundum specialem Spiritus sancti instinctum ac motionem, et sic non distinguuntur a donis. Itaque

Dico 2 : Beatitudo 1 (*Matth.* v, 3 seqq.) : *Beati pauperes spiritu*, intelligitur vel de vera et interna humilitate, vel de spirituali opum omniumque rerum temporalium contemptu, licet reipsa non relinquantur ; vel potius de reali et voluntaria earum omnium abdicatione propter spiritualem vitæ perfectionem assequendam, id est de vera paupertate evangelica.

2ª *Beati mites*, proprie intelligitur de mansuetudine, quæ iræ passionem moderatur ; illi ergo sunt mites, qui passionem iræ habent rationi ita subjectam, ut ejus impetu et affectu inordinate non efferantur, et *ipsi possidebunt terram* tum viventium in altero mundo, tum quieti cordis in hac vita.

3ª *Beati qui lugent*, intelligitur vel de lugentibus propria peccata, vel de deflentibus aliena, vel de deplorantibus miserum hujus vitæ statum, vel de contristatis ob continua virtutis et perfectionis adipiscendæ impedimenta.

4ª *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, intelligitur de ferventi desiderio omnis veræ justitiæ consequendæ, v. gr. religionis, misericordiæ, pœnitentiæ, etc.

5ª *Beati misericordes*, intelligitur de quibusvis actibus misericordiæ, beneficentiæ, dilectionis erga proximum tam corporalibus quam spiritualibus, sive fiant conferendo aliquid boni, sive remittendo mala et injurias.

6ª *Beati mundo corde*, intelligitur de carentia omnis culpæ coram Deo, et immoderatorum affectuum ad culpam inclinantium, quantum patitur mortalis hujus vitæ infirmitas.

7ª *Beati pacifici*, intelligitur vel de externa pace cum omnibus hominibus, vel de interna cum Deo, proximo et seipso.

8ª *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam*, intelligitur de constanti patientia ac firma perseverantia in tolerandis doloribus ac persecutionibus ob fidem ac religionem.

Quamvis has tantum octo enumerarit Christus beatitudines, potuisset tamen plures alias adhuc addere ; et forte in alia concione enumeravit tantum quatuor (*Luc.* VI, 20 seq.). Harum omnium præmium in altera vita, est unum et idem ; in hac vita diversum, sed semper relatum ad sanctificationis perfectionem.

Dico 3 : Fructus Spiritus sancti, qui enumerantur : *Charitas*, *gaudium*, *pax*, etc. (*Galat.* v, 22), sunt actus, non habitus, seu actiones honestæ, quæ in nobis et a nobis fiunt per suavem Spiritus sancti afflatum ; nec distinguuntur ab actibus virtutum et donorum, nisi quoad nominis *fructus* metaphoram, quatenus uti arboris fructus, secum suavitatem et utilitatem afferunt. Vide apud interpretes uniuscujusque explicationem.

CAPUT XXIII.

An ad servanda supernaturalia præcepta de actibus internis sit necessaria gratia.

Dico 1 : Ad quodlibet præceptum supernaturale de actu interno implendum opus est Dei gratia : v. gr. præceptum diligendi Deum, credendi, sperandi, est præceptum de actibus internis, et hi actus præcipiuntur ut conferentes et necessarii ad salutem ; ergo opus est gratia ad illos eliciendos. Nam contra Pelagium opus est gratia ad quemvis actum, qui conducit ad salutem, ut definitur in conciliis

Milevitano, Arausicano, etc. Imo etiam si talis actus eliciatur eo tempore, quo præceptum affirmativum non obligat, opus est tamen gratia ad eum eliciendum, utpote supernaturalem et conferentem ad salutem, et de se aptum ad præceptum implendum.

Dico 2 : Non tantum opus est gratia ad servandum præceptum quoad modum actus, sed etiam quoad actus substantiam ; contra Cajetanum dicentem posse servari sine gratia quoad actus substantiam. Nam supponit actus substantiam esse naturalem, et solum modum esse supernaturalem, ad quem requirit gratiam, sed hoc supra rejectum est. Attamen abstrahendo ab illa opinione. Probatur : Licet iste actus esset naturalis quoad substantiam, et solum supernaturalis quoad modum, tamen iste modus est de substantia præcepti et cadit sub præceptum ; præcipitur enim actus tali modo faciendus, id est ut oportet ad justitiam et ut conferens aut necessarius ad salutem. Qui ergo non facit actum tali modo, non implet substantiam præcepti ; sed non potest eum facere tali modo sine gratia : ergo ad implendam substantiam præcepti indiget gratia.

Dico 3 : Non solum sine gratia non potest præceptum supernaturale affirmativum impleri, sed nec etiam sine gratia vitari peccatum illi contrarium eo tempore quo præceptum obligat, quia tunc non vitatur peccatum, nisi faciendo id quod præceptum affirmativum jubet; ad hoc autem faciendum requiritur gratia. Ergo, etc. Si Deus gratiam denegaret, tunc præceptum non obligaret, non enim datur obligatio de re impossibili; quando vero præceptum affirmativum non obligat, tunc temporis ad non peccandum non est opus gratia, quia tunc ad non peccandum nihil oportet facere; nec tunc proprie impleretur præceptum, etiamsi poneretur actus ille, qui alio tempore obligat ad quem requireretur gratia ob ejus supernaturalitatem, non ob præcepti obligationem.

Dico 4 : Etiam ad servandum præceptum negativum supernaturale quod concomitatur affirmativum, v. gr. præceptum nunquam dissentiendi pro eo tempore quo præcipitur assensus fidei, præceptum nunquam odio habendi pro eo tempore quo præcipitur actus Deum diligendi, necessaria est gratia ; cum enim ad servandum præceptum affirmativum eo tempore quo obligat, requiratur gratia, et negativum tunc sit concomitans, ad utrumque servandum gratia requiritur. Dixi præceptum negativum supernaturale, quia omne peccatum contra præceptum supernaturale, non tantum virtuti supernaturali, sed etiam naturali opponitur, v. gr. odium proximi, non tantum amori supernaturali, sed etiam naturali opponitur : et prout naturali virtuti opponitur, viribus naturalibus potest vitari; non vero prout opponitur supernaturali. Denique præcepta negativa, de quibus nunc agimus, proprie non implentur per solam materialem actus negationem, sed necessaria est voluntas non agendi aliquid repugnans præcepto supernaturali. Ex dictis collige, ad servanda hæc præcepta supernaturalia requiri gratiam non per accidens ob statum naturæ lapsæ et ejus impedimenta, sed per se ex natura talis præcepti et ejus materiæ superantis vires naturales; adeoque etiam in statu naturæ integræ fuisse necessariam, *gratiam*, inquam, non semper habitualem, sed actualem. Dum D. Thomas ait potuisse hominem in statu naturæ integræ implere præcepta quoad substantiam, non quoad modum, intelligit de præceptis legis naturalis.

CAPUT XXIV.

An ad servanda præcepta supernaturalia de actibus externis sit necessaria gratia.

Nota : Actus externi non sunt in sua entitate et substantia supernaturales, uti interni, sed tantum moraliter seu causaliter quatenus ab internis supernaturalibus procedunt et quasi informantur; excepto actu externo sacramentorum, qui alium habet supernaturalitatis modum ab institutione divina. Ideo in actibus externis uti modus supernaturalis est extra substantiam actus, ita et potest esse extra substantiam præcepti. Quare

Dico 1 : Præcepta supernaturalia de actibus externis possunt interdum impleri quoad substantiam sine gratiæ auxilio, quia supernaturalitas præcepti est actui externo extrinseca, et interdum non præcipitur; non possunt tamen quoad modum supernaturalem, quem habent ab operante, impleri sine gratia, quia sine ejus auxilio non potest homo facere actum supernaturalem quatenus supernaturalem. Unde

Dico 2 : Potest dari præceptum supernaturale de actu externo, ita ut in re præcepta nihil supernaturalitatis inveniatur, nec ex vi talis præcepti exigatur : v. gr. abstinentia Adamo imposita de non comedendo fructu arboris vetitæ; hoc quoad substantiam naturali voluntate sine gratia potest impleri, quamvis non fructuose ad salutem.

Dico 3 : Potest dari præceptum supernaturale de actu externo intrinsece pendente ab interno et faciente moraliter unum cum illo : v. gr. oratio, adoratio, fidei professio, voti observatio, etc.; clarum est hoc non posse impleri quoad substantiam sine gratia.

Dico 4 : Potest dari præceptum supernaturale de actu externo sacramentali novæ legis, in quo ex institutione divina est modus supernaturalis gratiæ operativus. Circa quod hæc distinguenda sunt : 1° Quoad sacramenti *administrationem*, absoluta administrandi aut conficiendi sacramenti obligatio potest impleri sine gratia habituali, imo et sine fide, v. gr. a pravo homine aut infideli, qui facit sufficienter id, quod præcipitur, ut sit validum sacramentum. Ad hoc tamen requiritur potestas supernaturalis et auxilium proportionatum spectans ad ordinem gratiæ gratis datæ, utpote ordinatæ non ad sanctificationem ministri, sed ad bonum commune; maxime, inquam, requiritur ad producendum gratiæ effectum supernaturalem per sacramentum, non ad

solam sensibilem sacramenti effectionem, quæ potest cum sola ministri intentione haberi. Istud auxilium est elevatio verborum et actionum ministri ad illum effectum supernaturalem producendum. 2° Quoad sacramenti *receptionem*, potest interdum sine gratia præceptum receptionis validæ sacramenti impleri quoad substantiam, v. gr. adultus dum scienter in peccato exsistens cum sola voluntate et intentione naturali recipit baptismum, recipit eum valide et implet præceptum quoad substantiam, quia non tenetur amplius illud implere, seu baptismum recipere. Sed ad recipienda digne sacramenta, opus est gratia et diversa quidem pro sacramentorum diversitate : id est habitualis vel actualis.

CAPUT XXV.

An ad exsequenda media, quæ sunt ad salutem vel necessaria vel utilia, opus sit gratia.

Respondeo affirmative; quia liberum arbitrium nihil per se potest sine gratiæ auxilio facere quod conferat ad salutem. Unde :

1. Ad remissionem peccati mortalis obtinendam in adulto requiritur gratia, utpote qui non potest se ad illam disponere sine gratiæ auxilio; et ipsa peccati mortalis remissio est Dei gratia et per veram gratiam justitiamque nobis inhærentem ac infusam fit; nec ipsum peccatum veniale remittitur sine gratia sive actuali sive habituali.

2. Homo justificatus non eget nova gratia habituali, nec nova ejus intensione ad vitandum peccatum, sed solo Dei concursu generali cum communibus auxiliis ad supernaturalem providentiam pertinentibus; unde non eget nova gratia actuali ad singula peccata vitanda præter illam quæ ad generalem gratiæ providentiam spectat, ut postea dicetur; sed in hoc statu naturæ lapsæ ad vitanda omnia peccata longo tempore, tum mortalia tum venialia, indiget speciali gratiæ auxilio, de quo postea in tractatu *De dono perseverantiæ.*

3. Homo non potest se disponere ad primam gratiam actualem seu auxiliantem sine gratia, nec ad habitualem seu sanctificantem sine dispositione supernaturali, de qua etiam post.

4. Ad promerendum gratiæ augmentum requiritur gratia, tam quoad meritum ex opere operantis per supernaturalia virtutum opera, quam quoad meritum ex opere operato per sacramenta, quæ sunt in se quædam gratiæ, et ad ea digne recipienda est necessaria gratia.

5. Ad gratiæ conservationem etiam opus est gratia : hæc enim includit tam naturalium quam supernaturalium præceptorum observationem, et ex parte Dei actionem, qua continue gratiam infert et conservat.

TOMUS SEPTIMUS.

DE GRATIA.

PARS SECUNDA.

DE GRATIÆ AUXILIIS GENERATIM ET SPECIATIM.

LIBER III.

De gratiæ auxiliis generatim.

CAPUT PRIMUM.

Quid sit et quotuplex internum gratiæ auxilium.

Omitto hic prolegomenum quod huic libro tertio præmittit Pater Suarez, quia est idem, paucissimis additis, quod positum est ante primam partem de gratia; ideoque lectorem ad istud remitto, estque ordine secundum. Quare :

Dico 1 : Gratiæ auxilium est donum supernaturale, sive quoad modum sive quoad substantiam, gratis homini collatum quo juvatur ad bene operandum; et licet ex merito præcedentis gratiæ detur auxilium subsequens, est tamen gratia ob primum omnium auxiliorum gratis omnino collatum, ob quod etiam tota auxiliorum, quæ homini conferuntur, collectio est gratia.

Dico 2 : Internum gratiæ auxilium proprie sumptum est aliquid creatum, sive aliquid ad extra a Deo factum ac participatum, utpote homini inhærens et actus vitalis; est ergo accidens potentiæ rationali, præsertim intellectui et voluntati inhæ-

rens ; illis enim dat vel vires ad agendum, vel ipsammet actionem. Unde excluditur a prædicamento substantiæ. Spiritus autem sanctus melius dicitur auxiliator quam auxilium. Idcirco :

Dico 3 : Istud gratiæ auxilium pertinet ad prædicamentum qualitatis vel actionis sub qua passio comprehenditur. Istud actuale gratiæ auxilium (nam de habituali gratia, quam D. Thomas dicit esse qualitatem, hic non agitur) non est sola Dei actio seu motio, sed etiam qualitas, dependens tamen ab actuali vitæ operatione. Triplex assignatur terminus hujus Dei actionis in nobis : 1° Est actus vitalis liber, simul cum nostra voluntate productus per actionem a se distinctam. Hæc actio quatenus est Dei, est gratiæ auxilium : actus seu terminus, qui est vera qualitas, proprie est effectus auxilii, non auxilium. Per accidens tamen et secundario potest dici auxilium quatenus postea juvat ad alium actûm supernaturalem libere eliciendum. 2° Est actus vitalis intellectus aut voluntatis non liber, per actionem a se distinctam productus. Hic actus qui est vera qualitas, est formaliter et proxime gratiæ auxilium : actio vero, qua ille producitur, est tantum remote auxilium, quamvis iste terminus cum actione, per quam fit, reputetur moraliter unicum auxilium. 3° Est quædam entitas non vitalis per modum actus primi permanentis tantum in potentia, quandiu ipsa operatur. Sed nullum puta dari tale auxilium.

Dico 4 : Auxilium gratiæ est multiplex ; dividitur enim : 1° in auxilium, vel in intellectu vel in voluntate receptum; 2° in auxilium supernaturale quoad substantiam et quoad modum ; 3° in auxilium excitans et adjuvans ; 4° in auxilium sufficiens et efficax.

CAPP. II, III, IV.

An auxilium excitans sit primum in ordine ad hominis adulti sanctificationem ; et an sit ejus actus vitalis ; quodnam illius principium.

Dico 1 : Primum gratiæ donum, quod Deus homini confert in ordine ad ejus sanctificationem, est gratia excitans. Probatur : Prima gratia exterior seu prædicatio verbi Dei est excitans : *Fides ex auditu ; auditus autem per verbum Christi* (*Rom.* x, 17). Ergo etiam interior. Et Tridentinum (sess. 6, c. 5) dicit initium justificationis sumendum esse a Dei gratia præveniente, seu vocatione. Vocatio autem est gratia excitans ; ergo. Idem habetur ex Patribus Augustino, Bernardo, Prospero, etc. Et ratio est, quia intellectus de se est in potentia, nec potest se reducere ad actum nisi ab alio excitetur et adjuvetur, tam in supernaturalibus quam in naturalibus. Ergo supernaturalis illa excitatio est prima gratia respectu intellectus, qua adjutus potest ponere actum liberum remote disponentem ad justificationem. Item prima gratia voluntati intrinseca, seu inhærens, est actus qui distinguitur a libero consensu ; prius est enim pulsare et tangere cor, quam aperire ac dare consensum liberum. Unde

Dico 2 : Gratia prima excitans, est actus vitalis intellectus aut voluntatis, nempe illustratio aut inspiratio. Vocatio enim Dei interna, ut in nobis fit et recipitur, consistit in actione vitali ; ergo et gratia. Vocatio Dei interna fit a locutione Dei in nobis : hæc autem locutio non est aliud quam cogitatio seu mentis conceptus nobis a Deo immissus, ut excitemur et attendamus ; ergo fit per aliquem vitæ actum, quo aliquid percipimus, et ex vi illius aliquid vel appetimus, vel fugimus. Ideo gratia excitans non fit in nobis sine vitali et physica nostrarum potentiarum efficientia ; de ratione enim actus vitalis est ut effective procedat a vitali potentia ; nec aliter potest fieri, saltem citra miraculum extraordinarium, quod tamen fingi non debet. (Soto, Medina, Bellarminus, Vasquez, etc.)

Dum ergo Augustinus et concilium Arausicanum dicunt multa esse in homine bona quæ non facit homo, vel intelligunt de virtutibus per se infusis, de donis Spiritus sancti, de gratia habituali ; vel de libera hominis cooperatione ; licet enim homo ad istum vitalem actum effective concurrat, non tamen libere ; et idcirco dicitur illum non facere, quia non eum facit humano modo, id est libero et morali modo. Deinde dum dicitur gratia fieri a solo Deo, id est, sine hominis consensu et merito, non vero sine physica intellectus aut voluntatis efficientia. Et iste actus vitalis ita fit a solo Deo, ut ab eo solo sumat initium, et ipse solus sit quidem ejus tota causa moralis, sed physica tantum principalis partialis : homo autem physica instrumentalis partialis. Unde juxta Scripturam Deus pulsat ad ostium (*Apoc.* III, 29), non inanimatum et vitalis actus incapax, sed ad animatum, efficiendo cum ostio animato actum vitæ. Ac proinde eadem operatio prout fit a Deo, est pulsus; prout recipitur et fit ab intellectu est auditus : *Audiam quid loquatur in me Dominus* (*Psal.* LXXXIV, 9).

Dico 3 : Ad efficiendum istum vitalem primæ gratiæ actum, non prærequiritur, ut quidam volunt, sine fundamento, spiritualis quædam et supernaturalis motio virtuosa, quæ sit res creata et distincta a dicto actu vitali, et a solo Deo immissa ; non qualitas, sed pura motio potentiæ inhærens, per quam Deus eam elevat ad actum gratiæ efficiendum. At contra, non datur motio nisi sit qualitas : vel erit tantum concursus causæ primæ. Nec prærequiritur spiritualis qualitas actualis seu transiens per modum actus primi in nobis recepta et nullo modo a nobis facta, ut quidam alii volunt, quia neque est necessaria, neque forsan possibilis talis qualitas quæ non sit actus vitalis, sive quæ fit tantum per modum actus primi ex se transiens et quasi dependens a suo effectu, sed solus Spiritus sanctus immediate per seipsum elevat potentias ad eliciendos ejusmodi gratiæ excitantis actus sine habitu et sine qualitate inhærente, ejus vicem supplente, infundendo illis illuminationem ac inspirationem. Neque hinc sequitur primum gratiæ auxilium saltem esse partim a nobis : quia et est principaliter a Spiritu sancto, et datur omnino

gratis sine nostra dispositione, sine nostro merito, sine nostra cooperatione libera. Deinde intellectus vel voluntas non tantum caret viribus naturalibus sufficientibus ad efficiendum talem actum, sed nec ad illum concurrit nisi per potentiam elevatam seu obedientialem, non naturalem, tanquam Spiritus sancti instrumentum; adeoque licet vere dicatur ille actus effici ab intellectu vel voluntate per Spiritum sanctum elevatis ac motis, non potest tamen dici esse a natura. Intellectus enim vel voluntas per potentiam obedientialem a sua entitate indistinctam constituitur in actu primo ad dandum actui influxum intrinsecum et vitalem, ipsi assistente influxu superioris principii coadjuvantis, id est Spiritus sancti.

CAPUT V.

An gratiæ excitantis motus sint indeliberati ac necessarii.

Dico : Proprie mere excitantis gratiæ actus non possunt esse liberi, sed quadam necessitate sine operantis deliberatione fiunt, sicque recte dicuntur indeliberati : ita communiter theologi, quia licet a nobis effective eliciantur, sine tamen libera nostra cooperatione. Vocatio est gratia excitans, sed homini non est libera, nec est in ejus potestate ; ergo gratia hæc juxta Augustinum, quasi dormientem ad vigilandum, vel non attendentem ad attendendum excitat. Primus igitur illius actus est in intellectu, qui statim movet voluntatem ad aliquem affectum, vel prosecutionis vel fugæ, per modum motus primo primi, adeoque indeliberatum seu necessarium ; et ille actus intellectus seu pia cogitatio est etiam necessaria et non libera, quia antecedit omnem voluntatis, quæ sola est formaliter libera, motionem. Hi duo actus intellectus et voluntatis non tantum semel in vita, sed in quovis tempore, in quo mens incipit vel ad novum vel ad perfectiorem actum supernaturalem moveri, cessante omnino priore excitatione seu pia cogitatione, sunt indeliberati ac necessarii. Non sunt quidem per se vitæ æternæ meritorii et propriæ hominis dispositiones ad justitiam, sed multum ad eam conferunt, eo quod Deus per eos inchoet in homine opus gratiæ, dando initium bonæ voluntatis, quod optime fit sine usu libertatis ; ideo istam gratiam sancti et Ecclesiæ sæpe a Deo postulant: *Converte nos, Deus, salutaris noster* (*Psal.* LXXXIV, 5). *Converte nos, Domine, et convertemur* (*Thren.* V, 21). Actus vero liber ac deliberatus ex gratia factus ad alium excitans, v. gr. actus liber fidei, excitans ad actum spei, non dicitur proprie gratia excitans, uti hic sumitur, sed effectus gratiæ adjuvantis et cooperantis.

CAPP. VI, VII.

An gratia excitans in intellectu et voluntate exsistat, et quæ ejus necessitas ac munus.

Dico 1 : Gratia excitans seu prævia excitatio per illuminationem fit in intellectu, vel mediantibus externis objectis ac signis, vel sola interna revelatione ac monitione. Quamvis autem interna excitatio possit ab externa per gratiæ virtutem disjungi, ordinarie tamen non disjunguntur : posset enim excitatio interna fieri per solas species infusas ; sed ordinarie fit per species a sensibus acceptas, quia Deus in operibus gratiæ, ubi commode potest, servat naturæ ordinem, estque non nuda rei apprehensio, sed etiam quoddam judicium imperfectum sine plena cognitione et deliberatione. Hinc patet ejus necessitas ad excitandum supernaturaliter intellectum, et munus ad monendum ac movendum hominem in rebus supernaturalibus.

Dico 2 : Excitans gratia non solum in intellectu, sed etiam in voluntate infunditur ante deliberatum consensum supernaturalem. *Præparatur voluntas a Domino :* id est, juxta Augustinum, per aliquid in se receptum, et non per solam intellectus cogitationem. Idemque alibi sæpius hanc doctrinam tradit. Item Prosper et Fulgentius. Imo hæc gratia voluntati inhærens non modo est utilis, sed etiam necessaria in ordine justificationis hominis : quia posito in intellectu sufficienter excitativo actu, et non exsistente consideratione sufficienti ad deliberandum, v. gr. cogitatione pœnarum inferni, statim naturali quadam necessitate exsurgit in voluntate motus isti cogitationi proportionatus, v. gr. timor, saltem imperfectus ; deinde voluntas per hos imperfectos gratiæ excitantis motus aliquo modo disponitur et paulatim trahitur ad perfectum consensum, vel immediate vel mediante intellectu recogitante ac diligentius expendente rem repræsentatam. Quinimo hic modus excitandi est valde conformis divinæ providentiæ, paulatim prius intellectum, dein voluntatem sublevanti, et valde necessarius in natura lapsa : quia, sicut intellectus eget excitante gratia ob ignorantiam, ita et eget voluntas ob imbecillitatem et difficultatem bene operandi. Hinc concilia expresse docent gratiam prævenientem, quæ tangit cor per illuminationem et inspirationem, esse necessariam ante perfectam peccatoris conversionem, vel ante credendi voluntatem. Per vocem *cor* intelligitur voluntas. Simili modo Augustinus aliique sub pia cogitatione interdum bonum voluntatis affectum, qui cogitatione excitatur, comprehendunt. Cæterum :

Dico 3 : Videtur hæc gratiæ motio per actum vitalem indeliberatum non esse per se et tam absolute necessaria in voluntate quam in intellectu : de potentia enim absoluta potest Deus immediate proponere in intellectu rem fide credendam et credulitatis judicium cum tam perfecta ejus advertentia, ut statim possit voluntas actu deliberato ac perfecto moveri ad volendum credere absque necessitate sui actus indeliberati ; et in intellectu absolute necesse est, ut præexsistat aliqua gratia excitans ante primum deliberatum voluntatis motum, quia ipsa nullo modo ferri potest in incognitum.

Dico 4 : Gratia excitans non tantum in intellectu et voluntate, sed etiam in parte sentiente, sive quoad phantasiam sive quoad appetitum, potest

exsistere : quia convenientium objectorum phantasmata et bona eorum coordinatio valde conducunt ad intellectus illuminationem; et voluntas, juxta appetitus affectus, v. gr. timorem, spem, complacentiam, etc., qui maxime Spiritus sancti motioni subsunt, per quamdam concomitantiam facillime afficitur; atque ita ad hanc gratiam excitantem pertinent.

CAPUT VIII.

An gratia excitans sit necessaria ante et post fidem, aliosque habitus infusos.

Dico 1 : Clarum est non tantum eum qui nunquam interius vel exterius vocatus est, egere gratia excitante ad credendum ; sed etiam in eo, qui semel vocatus ad fidem, vocationi restitit et credere noluit, præcedens vocatio seu excitatio non sufficit ut credere incipiat, at nova inspiratio est necessaria, quamvis præcedentis vocationis retineat memoriam : contra Vegam. Quia vel permanet actu prima excitatio, et tunc cum sit eadem, cessat quæstio, vel sola ejus species relicta remanet in memoria, sed ista species relicta, est mere naturalis et acquisita : ergo intellectus per illam sive moveatur ab objecto externo, sive ab actuali interna præteritæ excitationis consideratione seu recordatione, movebitur tantum naturaliter; ergo ut per illam speciem moveatur supernaturaliter ad credendum, indiget nova Spiritus sancti excitantis illuminatione et inspiratione.

Dico 2 : Peccator habens habitum fidei mortuæ, eget gratia excitante, ut possit ad justificationem disponi, et ad Deum converti. (Bellarminus, Valentia, Driedo, etc.) Dicente Tridentino eum posse rursus converti cum *excitante Deo*. Probatur : Quia ille peccator caret habitibus infusis charitatis et pœnitentiæ, id est connaturali talium actuum principio intrinseco; si ergo sit munus gratiæ excitantis supplere horum habituum vices, illa indiget : habitus enim fidei non potest esse tale principium, nec ipse solus formaliter ac per se potest excitare intellectum ac voluntatem ad pœnitentiam, sed hæc et ille debent aliunde excitari : habitus enim est sicut species præteritæ excitationis in memoria relicta, etiam manens in dormiente. Nota non esse contra rationem gratiæ excitantis, quando non est omnium prima, sed jam aliam supponit, cadere sub aliquod meritum.

Dico 3 : Justus ad opera pietatis eget gratia excitante, præsertim ad duos effectus : nimirum ad perseverandum in gratia longo tempore aut usque ad mortem, et ad vincendas graves tentationes. Ad illam enim perseverantiam, et ad hanc victoriam soli habitus non sufficiunt, sed requiritur insuper Dei protectio et peculiare auxilium, quod a gratia excitante incipere debet; et a gratia quidem, quæ interdum et sæpius excitat ac movet potentias sensitivas, ut harum ope motio supernaturalis redundet ob sympathiam in spirituales. Non tantum ad hos duos effectus requiritur in justificatis gratia excitans, sed etiam prout hæc abstrahit ab efficaci et inefficaci, est necessaria ad singula pietatis opera et ad actus earumdem virtutum infusarum, contra Cajetanum, Sotum, Ruardum, Kamelium, Molinam, etc. Probatur : 1° Quia ad pie operandum necessario debet præcedere pia cogitatio etiam in homine justificato; sed hæc non potest in nobis incipere a nobis, etiam post justificationem : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis tanquam ex nobis*, etc. (*II Cor.* III, 5). *Deus est, qui operatur in nobis et velle* (nempe excitando ad volendum) *et perficere* (*Philipp.* II, 13). Ergo debet incipere a Spiritu sancto, id est ab ejus gratia excitante. 2° Id indicant varia Patrum loca et concilia. « Sine Deo excitante et adjuvante nihil possumus. » Aug. (lib. II *De peccat. merit.*, c. 18), etc. 3° Quia habitus infusi non efficiunt formaliter, ut homo justus vitaliter attendat, vigilet, afficiatur erga hanc rem; et quamvis justus, qui jam exsistens in actu secundo pii operis transit ab illo ad alium per aliquam connexionem, non egeat nova gratia excitante, quia vi primæ excitationis potest per primum actum excitari ad secundum ob utriusque connexionem, tamen quando de novo incipit pie operari, vel quia antea dormiebat et incipit per actum sanctum vigilare, vel quia ab una rei sanctæ cogitatione subito transfertur ad aliam omnino distinctam nec connexam, tunc necessaria est motio saltem ex *parte intellectus*, omnem libertatem antecedens. Si igitur hæc motio sit sufficiens ad actum supernaturalem pietatis eliciendum, id non potest habere, nisi ex Dei gratia excitante, maxime si ista motio sit mere interna, nec hausta a sensibus ex *parte voluntatis* potest interdum non esse tam necessaria, quia gratiæ excitantis necessitas præcipue oritur ex naturæ lapsæ infirmitate, quæ aliquo modo restauratur per justitiam. Si ergo justitiæ hujus perfectio, promptitudo, facilitas ad pie operandum per frequentes actus comparata fuerit, tunc fieri poterit ut non sit necessaria motio facta voluntatis, sed sola intellectus gratia excitans sufficiat ad pium ac deliberatum voluntatis actum statim ex gratiæ habitu eliciendum, nullo motu ejusdem voluntatis indeliberato interveniente.

Objicies 1 : S. Thomas, et concilium Arausicanum, videntur indicare justum posse sine gratia excitante speciali elicere opera pietatis. Respondeo : Nego assumptum. Imo potius contrarium ex illis potest colligi.

Obj. 2 : Potest munus gratiæ excitantis suppleri per solum habitum infusum, quatenus est principium physicum actus, et inclinat voluntatem. Respondeo : Nego assumptum. Quia habitus nec dat formaliter illum actualis et vitalis inclinationis modum, quem dat gratia excitans; nec efficere aliquid potest, nisi ipse excitetur. Habitus enim gratiæ, quia sunt in potentiis animæ, et ad earum modum operantur, præter comitantem gratiæ concursum, indigent prævia excitatione ad operandum. Hæc

autem excitatio non fit sufficienter per objecta externa sine interventu specialis Dei auxilii interioris, id est sine gratia excitante.

CAPUT IX.

Duo quæsita circa præcedentia.

Quæres 1 : An justificatus, ratione gratiæ habitualis possit aliquid boni facere sine speciali auxilio, quod peccator nequeat sine tali auxilio.

Respondeo distinguendo : In operibus naturalis ordinis nullum est discrimen inter justum et peccatorem quoad auxilium sive excitans sive cooperans, quia habitus infusi gratiæ non dantur ut principia operum naturalium; nec est etiam discrimen in operibus supernaturalibus quoad gratiam excitantem juxta ea quæ in capite præcedenti diximus : sed quoad gratiam cooperantem seu adjuvantem, est discrimen, quia justus habet infusos habitus qui sunt proxima principia intrinseca actuum supernaturalium, v. gr. charitatis, etc. Peccator autem cum illis careat, indiget alia gratia adjuvante, quæ sit principium proximum actuum pœnitentiæ, charitatis, etc.

Quæres 2 : An Adam in statu innocentiæ indiguerit gratia excitante ad actus justitiæ, et ad perseverandum in illa. Respondeo distinguendo : Ad actus bonos naturalis ordinis, illa per se non indiguit, ut dictum est libro 1, loquendo generatim de gratiæ auxilio ; sed ad actus supernaturalis ordinis, illa indiguit ob excellentiam ejusmodi actuum, sive ut se disponeret ad primam gratiam habitualem, sive ut in ea perseverando fructus istius justitiæ proferret, indiguit enim præveniente Spiritus sancti illustratione et inspiratione uti et ipsi angeli.

CAPP. X, XI.

An motus gratiæ excitantis sint in sua entitate supernaturales, et quomodo.

Dico 1 : Gratia excitans ad actus moraliter bonos ordinis naturalis, non est necessario supernaturalis quoad substantiam, quia gratia proportionatur suo effectui. Effectus est naturalis ; ergo et gratia ; sed sufficit ut sit supernaturalis quoad modum. Sic, quamvis illa excitatio in sua entitate sit naturalis, tamen in modo quo efficitur, est supernaturalis, vel quia fit immediate a Deo honestam cogitationem naturalem interius immittente, vel quia mediate per externa naturalia objecta quæ ex se possent illa excitare Deus speciali modo eam excitat. Dicitur autem gratia, quia confertur ultra naturæ debitum ; dicitur auxilium gratiæ, quia juvat ad bene operandum; dicitur supernaturalis, quia præter causarum naturalium ordinem datur. Hæc excitatio tam in cogitatione congrua et efficaci, quam in incongrua et inefficaci consistit. Simile auxilium gratuitum in voluntate datur, dum ex ejusmodi cogitatione supernaturali resultant naturaliter in eo boni motus et affectus indeliberati. Unde horum auxiliorum infinita est varietas : modo enim Deus peculiariter disponit causas externas in ordine ad internam excitationem naturalem ; modo illam confert sine adminiculo causarum externarum ; modo plus movet interius quam causæ externæ possent movere ; modo ista directe facit per se, modo indirecte per specialem providentiam, removendo naturalis ejusmodi excitationis impedimenta, vel causarum naturalium motionem.

Dico 2 : Gratia excitans quæ est proximum principium actus virtutis infusæ, est supernaturalis quoad substantiam : ita communiter D. Thomas, Bonaventura, Bellarminus, Vasquez, Molina, etc. Quia ista motio est tam propria Dei, ut a nullis causis secundis possit fieri, et in hoc maxime distinguitur a gratia excitante ad actus naturalis ordinis, ex se non excedente vires naturales. Deinde si ista motio esset naturalis quoad substantiam, non foret per se infusa ; adeoque posset interdum fieri in nobis per sola objecta sensibilia, v. gr. per auditionem divini verbi sine ulla interna Dei inspiratione. Insuper sola entitas naturalis non est sufficiens ut det posse supernaturaliter credere.

Nota : Hi motus gratiæ excitantis, quatenus pertinent ad intellectum, optime revocantur ad quatuor dona Spiritus sancti, sapientiæ, scientiæ, intellectus, consilii. Quatenus ad voluntatem, revocari possunt ad virtutes infusas : v. gr. imperfectum salutis desiderium, ad spem; imperfecta erga Deum affectio, ad inchoatam charitatem.

Dico 3 : Externa divini verbi prædicatio non est propria causa excitationis supernaturalis, sed est quasi signum excitans mentem aut præbens ei occasionem, ut a Deo supernaturaliter excitetur ; et quamvis ista prævia occasio et animi commotio sit naturalis, non impedit tamen quominus motio, quæ a solo Deo per se et principaliter fit, supernaturalis sit in sua entitate. Imo posset Deus uti verbo prædicationis, aut ejus specie impressa tanquam instrumento physico ad efficiendam excitationem in sua entitate supernaturalem, quæ adhuc esset pura gratia audienti ; quia ob istud ministerium externum non tenetur Deus dare istam excitationem supernaturalem. Imo quamvis ministri Ecclesiæ prædicando, instruendo, orando possint non tantum per modum causæ moralis inducentis, sed etiam per modum meriti de congruo et impetrationis concurrere ad istam excitationem aut ad primam alterius vocationem, erit tamen semper pura gratia respectu audientis sine ullo ejus merito, quia alius quidem potest mereri alteri primam gratiam, ut Stephanus Paulo, sed nullus sibi ipsi.

CAPUT XII.

De actibus præviis liberis, factis ab homine ante suam vocationem supernaturalem.

Nota : Duplex est vocatio : altera remota, externa et naturalis ; altera proxima, interna et supernaturalis. Utraque fit a Deo in nobis, id est sine nostra libera cooperatione, et utraque pertinet ad ordinem gratiæ et providentiæ supernaturalis ; atque utraque est vera gratia sine ullo accipientis merito data. Sed externa vocatio est naturalis in

substantia, imo interdum peccaminosa, v. gr. velle audire verbum ad illud irridendum; interna autem supernaturalis et sancta. Externa est simpliciter prima, interna respectu illius est secunda, sed in ordine superioris gratiæ supernaturalis est simpliciter prima. Ante vocationem primam externam nullus hominis actus liber, qui ad illam per se et ex intentione operantis referatur, antecedit, quia nulla salutis fuit, vel rerum fidei cogitatio; sed post vocationem externam, potest sæpe homo circa hujus vocationis materiam facere multos liberos actus antequam recipiat internam vocationem seu supernaturalem inspirationem, v. gr. applicare mentem ad cogitandum de fidei rebus auditis, aut velle eas rursus audire: uti Athenienses nondum credentes dicebant Paulo: *Audiemus te de hoc iterum* (*Act.* XVII, 32). Atque de his actibus liberis inter utramque vocationem intermediis tantum agitur. Quare:

Dico 1: Isti actus intermedii liberi inter utramque vocationem sunt quoad substantiam naturales, utpote facti ante supernaturalem excitationem, et carentes objecto formali supernaturali; adeoque fiunt naturalibus liberi arbitrii viribus sine modo aliquo reali, physico ac supernaturali in illis existente. Attamen inter dona gratiæ computari possunt, quia ad illos requiritur prævia excitatio, naturalis quidem: sed prout datur, fit ex superiori gratiæ providentia, et ex concursu qui non est debitus ex vi naturalis providentiæ, sed tantum supposito gratiæ ordine, ideoque est donum gratiæ.

Dico 2: Hi actus cum neque ex fide, neque ex interno auxilio supernaturali prodeant, non sunt causa moralis internæ vocationis supernaturalis per modum meriti; non enim ante internum et proximum fidei initium datur aliquod doni supernaturalis meritum, sed tantum ad illa conducunt materialiter, et removendo ex parte subjecti impedimenta vocationis, et acquirendo dispositionem corporalem, vel habitudinem quæ magis aptum reddat hominem ad supernaturalem vocationem, vel ad pœnitentiam. Per istos enim actus homo cavet nova peccata, quæ possent vocationem impedire, excutit torporem, acquirit novas notitias naturales, quibus videt suos errores, et per auditum Evangelii accipit species intelligibiles naturales, quibus tanquam instrumento, Spiritus sanctus postea utitur ad efficiendam internam vocationem supernaturalem; minuit suum effectum erga res pravas, auget erga honestas, etc.

Hinc collige mentem nostram posse excitari a Deo ad faciendum bonum et cavendum malum quatuor modis: 1° Per excitationem mere naturalem juxta ordinarium naturalis providentiæ cursum; 2° per excitationem naturalem datam ex peculiari gratiæ providentia et liberalitate in ordine ad finem naturalem; 3° per excitationem entitative naturalem mediis objectis naturalibus datam ex superiori gratiæ providentia in ordine ad finem supernaturalem; 4° per excitationem entitative supernaturalem immediate a Deo infusam in ordine ad actus et finem supernaturales.

CAPP. XIII, XIV.

An gratia adjuvans distinguatur ab excitante; quæ ejus necessitas; in quo consistat.

Supponitur ex Scriptura, Patribus et conciliis, gratia adjuvans esse necessaria ad operandum sicut oportet ad salutem: *In matutinis meditabor in te, quia fuisti adjutor meus* (*Psal.* LXII, 7). *Deus, in adjutorium meum intende* (*Psal.* LXIX, 2).

Dico 1: Gratia adjuvans proprie sumpta, aliquo modo distinguitur ab excitante; generice enim et improprie sumpta significat quodvis auxilium gratiæ, adeoque et excitantis. Probatur: Quia gratia excitans datur homini antequam libere operetur, adjuvans proprie sumpta datur libere operanti, v. gr. credenti, pœnitentiam agenti, etc. Ergo adjuvans aliquid addit gratiæ excitanti in quo ab illa distinguitur, ut patet ex Augustino illas diversis nominibus et muneribus distinguente: « Totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam et præparat adjuvandam, et adjuvat præparatam. » (*Euchir.*, c. 32.)

Dico 2: Gratiæ adjuvantis necessitas provenit tum ex essentiali voluntatis creatæ dependentia a causa prima ad agendum sive naturaliter sive supernaturaliter; tum ex infirmitate liberi arbitrii ad vitandum errorem ac malitiam, et operandum virtutis bonum sicut oportet. Sicut homo debilis non potest recte ambulare nisi ab aliquo juvetur, ita liberum arbitrium partim ob lapsum peccati originalis, partim ob actuum supernaturalium excellentiam non potest pie operari, nisi a Deo sublevetur. Hæc gratia sive sumatur per modum concursus, sive potius per modum specialis cooperationis, proxime consistit in actuali influxu et actione Dei cum hominis actione libera et supernaturali. Hujus autem Dei actionis seu motionis actualis immediatum principium supernaturale, quod supplet vires intellectus aut voluntatis ad efficiendum simul cum illis actum supernaturalem, prout spectatur in actu secundo, potest etiam dici proprie gratia adjuvans, seu adjuvans per modum influxus; prout spectatur in actu primo, debet potius dici gratia adjutrix vel adjuvans per modum principii, quam adjuvans, simpliciter, quia tunc illa spectatur tantum ut principium de se aptum ad adjuvandum potentiam, quando ipsa voluerit operari.

CAPUT XV.

Divisio gratiæ tum moraliter tum physice adjuvantis.

Duplex est in gratia adjuvante causalitas: Alia *moralis*, qua movet alliciendo, suadendo, hortando, trahendo, terrendo, dando intellectum, inspirando consilium, cor fidei affectionibus imbuendo, uti eam explicat Prosper. Et Augustinus eam vocat suasionem, tractionem, effectricem bonæ voluntatis, etc. Homo enim non necessitate, sed libera voluntate ad agendum movetur. Alia *physica*, qua gratia

realiter et per se aliquid efficit influendo per propriam et realem actionem in terminum, qui producitur : cum enim potentiæ nostræ naturales non sint completæ in ordine ad actus supernaturales, ideo egent speciali gratia physice ipsos adjuvante, quæ sit proximum istorum actuum supernaturalium principium principale, ut docent Scriptura, Patres et concilia : *Qui cœpit in vobis bonum opus, perficiet* (*Philipp.* I, 6). *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, etc. (*Rom.* V, 5). Hæc gratia physice adjuvans ad efficiendos actus supernaturales, non requiritur ad actus virtutum acquisitarum, quia hi sunt in sua substantia naturales et fiunt per actionem naturalis ordinis a principio physico naturali. Requiritur tamen gratia moraliter adjuvans ob difficultates bene operandi ex lapsu naturæ humanæ exortas : quinimo posset etiam dari gratia naturalis ordinis physice adjuvans speciali et indebito concursu ad eos efficiendos ; sed hæc extraordinaria ac rarissima est, nec necessaria.

CAPUT XVI.

Quomodo actualis influxus gratiæ adjuvantis distinguatur ab influxu excitantis.

Dico : Gratia adjuvans distinguitur ab excitante in hoc, quod ei addat novum auxilium et beneficium gratiæ realiter ab illa distinctum : quia gratia adjuvans addit realem influxum in consensum deliberatum voluntatis, vel in assensum supernaturalem intellectus. Hic autem influxus realiter distinguitur ab actu gratiæ excitantis, quæ adjuvat tantum moraliter, non physice ; dum non obtinet consensum, dicitur moraliter adjutrix, seu apta ad adjuvandum moraliter ; dum obtinet, dicitur moraliter adjuvans. Sic igitur distinguuntur : 1° Gratia excitans fit sine libera cooperatione nostri arbitrii ; adjuvans fit cum libera cooperatione nostri arbitrii per unicam actionem indivisibilem immediate et a Deo et a libero hominis arbitrio profluentem. 2° Gratiæ excitanti de se potest resisti, et ideo sæpe est tantum sufficiens ; actuali adjuvanti nunquam resistitur, et semper est actu efficax, quia non datur nisi homini actualiter operanti et consentienti. 3° Gratia excitans non est regula majoris sanctitatis : potest enim aliquis recipere magna auxilia excitantia, et illis non cooperari, uti fecerunt Judæi ; sed regula et mensura majoris sanctitatis sumenda est a majori gratia adjuvante actuali. Quænam autem sit major gratia, excitans necne, an adjuvans ? Responderi potest gratiam adjuvantem esse majorem excitante in absoluta entis perfectione, in ratione autem gratuiti doni utramque pene esse æqualem : quia adjuvans, si reducatur ad primam in suo genere, est etiam pura gratia, quæ non cadit sub meritum.

CAPP. XVII, XVIII, XIX.

An gratia excitans, quando habitus infusus deest, sit principium physicum adjuvans potentiam ad eliciendos gratiæ adjuvantis deliberatos actus ; et quodnam sit horum physicum principium supernaturale.

Dico 1 : Motus gratiæ excitantis non sunt principia physica coadjuvantia potentiam hominis ad eliciendos deliberatos gratiæ adjuvantis actus. Probatur 1° : Quia gratia excitans sæpe est in potentia diversa ab illa quæ gratiæ adjuvantis actum elicit : v. gr. motus gratiæ excitantis est in intellectu et consensus gratiæ adjuvantis in voluntate ; vel contra, motus gratiæ excitantis est in voluntate et assensus gratiæ adjuvantis ad credendum in intellectu. Jam vero actus immanens uni potentiæ non est principium physice efficiens alterius potentiæ actum, uti in philosophia docetur ; id ostenditur de *intellectu*. Actus enim intellectus in ordine supernaturali excitat voluntatem proportionate eodem modo, quo in naturali ; atqui in ordine naturali intellectus non movet voluntatem physice per suum actum efficiendo actum voluntatis, sed tantum moraliter movet vel repræsentando objectum, vel persuadendo, etc. Ergo et in ordine supernaturali, sive in actibus voluntatis supernaturalibus ; et vero actus fidei non est principium physice efficiens actum charitatis aut contritionis, nec visio beatifica est principium physicum amoris beatifici. Idem ostenditur de *voluntate* : nam actus voluntatis non producit physice actum intellectus, sed tantum moraliter movet et applicat potentiam ad exercitium actus, seu ad agendum per quamdam naturalem sympathiam, et potentiarum in eadem anima radicatarum subordinationem : v. gr. voluntas credendi non est proprium et physicum principium assensus fidei in intellectu elicitæ, intellectus enim ad eum eliciendum indiget proprio supernaturali principio, quod illa voluntas supplere non potest. 2° Quando actus gratiæ excitantis est ejusdem potentiæ cum actu gratiæ adjuvantis, neque vel tunc potest esse principium physicum alterius ; v. gr. apprehensio vel illuminatio, quæ per modum gratiæ excitantis antecedit in intellectu assensum fidei, a gratia adjuvante et intellectu producendum, non dat per se vim activam physicam intellectui ad istum assensum supernaturalem eliciendum, sed hanc dat habitus quando adest, vel aliud principium, quando abest. Imo gratia excitans, quando habitus infusus adest, non est simul cum illo principium physicum. Similiter in voluntate, motus imperfecti gratiæ excitantis ad eliciendum deliberatum actum charitatis aut aliarum virtutum infusarum, non possunt hanc physice efficere tanquam proxima principia ; non enim isti actus sunt inter se connexi nec ad se ordinati. 3° Quia isti actus gratiæ excitantis, neque sunt instrumenta physice connaturaliter ordinata, ut potest inferri ex jam dictis rationibus, neque supernaturaliter aut miraculose elevata sunt ad efficiendos gratiæ adjuvantis actus : hoc enim nullibi revelatum est, nec ex revelatis colligitur, nec sufficienti auctoritate probatur. Tridentinum autem uti et Augustinus possunt intelligi de causalitate morali ; non physica.

Dico 2 : Hoc principium deliberatorum gratiæ adjuvantis actuum proxime et physice coefficiens,

in potentia habitu destituta, non est aliqua gratia creata; ista enim gratia creata potentiæ infusa ac inhærens et ab illa realiter distincta, vel esset qualitas, vel motio spiritualis, vel modus. Non potest esse modus, quia modus non est principium physicum principale actuum supernaturalium; nec motio spiritualis potest esse, quia cum motio sit via ad terminum, qui est qualitas, reduceretur ad qualitatem sive ad suum terminum intrinsecum: quæ qualitas nec potest esse tale principium, ut jam dicam. Deinde pura ista motio sumpta sine suo termino, esset tantum virtus instrumentalis, non principalis effectrix supernaturalium actuum: gratia autem est virtus principalis. Denique nec potest esse quia non potest assignari quid sit illa qualitas: habitusne, an aliquid transiens? Non habitus, alioqui non distingueretur specie ab habitu ad quem talis actus, v. gr. charitatis, ex se tendit; quod repugnat. Nec est aliquid transiens, quia qualitas spiritualis natura sua est permanens, incorruptibilis; neque pendet ab actu, sed ab illa actus, adeoque actu cessante, illa permanet. Deinde ista qualitas vel habet semper infallibilem conjunctum actum secundum propter quem datur, vel non. Si infallibilem, ergo est semper gratia efficax, nunquam sufficiens: non autem bene cohæret cum libertate, talis infallibilis conjunctio cum effectu ex natura ipsius qualitatis. Si non habeat infallibilem actum secundum, nec pendeat ab actuali operatione prout infunditur, ergo non est transiens sed habitualis, adeoque ejusdem speciei cum virtute infusa ad quam pertinet talis actus, contra hypothesim quæstionis. Quare:

Dico 3: Solus Spiritus sanctus immediate adjuvans hominis voluntatem physice et proxime, ut principale principium, coefficit actum supernaturalem, quando sine habitu elicitur: non enim obstat actus vitalitas, quia iste actus non denominatur vitalis ex habitudine ad Deum supplentem habitus infusi efficientiam, quæ per se non est vitalis, sed ex habitudine ad hominis voluntatem elevatam, cooperantem cum Deo ut intrinsecum vitæ principium. Nec ad hoc opus est ut Deus ipse potentiæ inhæreat, satis est ut illi intime assistat, et cum illa, ut causa proxima et principalis, influat in actum, non tanquam inhabitans per gratiam habitualem, sed tanquam effective adjuvans potentiam, supplendo defectum virium et habitus infusi.

Objicies 1: Voluntas per se non habet potestatem sufficientem in actus primos ad eliciendos actus supernaturales in substantia; ergo non potest illos elicere, nisi detur illi potestas aliqua supernaturalis. Hæc autem esse non potest, nisi aliquid creatum, in ipsa voluntate receptum. Respondeo: Distinguo antecedens. Voluntas nullam omnino virtutem seu potestatem etiam inchoatam, vel obedientialem, vel instrumentalem, per se habet ad eliciendos actus supernaturales, si ab alio sufficienter adjuvetur, nego antecedens. Nullam sufficientem per se solam, sine principio aliquo adjuvante, concedo antecedens. Sed negamus necesse esse, ut istud principium adjuvans ipsi voluntati inhæreat: sufficit enim coefficiens, potens ad supplendum habitus vel alterius principii defectum; sicut Deus potest supplere ejusmodi defectum sine ulla forma inhærente intrinseca extrinsece assistendo, movendo et coefficiendo actum simul cum potentia, per se habente aliquam vim in actu primo.

Obj. 2: Ergo Deus solus posset efficere in homine ejusmodi actus vitales et liberos, cum eos in eo efficiat absque mediante aliqua qualitate aut virtute. Respondeo: Nego assumptum. Deus enim solo suo influxu non potest in voluntate actum amoris efficere, quia ut sit vitalis, necessario requiritur intrinsecus voluntatis influxus, debet namque esse immanens in potentia; influxus autem Dei est extrinsecus.

Obj. 3: Concursus Dei ad istos actus supernaturales est immediatus ejus influxus in voluntatem hominis, et non tantum in ejus actum; ergo hic actus non potest fieri a voluntate, nisi Deus in illum aliquid prævium supernaturale immittat, nempe proximum istius actus principium. Respondeo: Nego antecedens. Quia generalis Dei concursus præcise spectatus, non est influxus in causam, sed in effectum, et ejus productionem.

Obj. 4: Concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 5) requirit gratiam excitantem et adjuvantem ad justificationem. Respondeo: Distinguo antecedens. Requirit gratiam adjuvantem tanquam præviam, nego: tanquam nobiscum cooperantem, concedo. Itaque Tridentinum præter gratiam excitantem, nullam aliam requirit quæ potentiæ inhæreat et sit prævia ad conversionem; dumque gratiæ excitanti adjungit adjuvantem seu cooperantem, non declarat quid illa sit. Cum autem Spiritus sanctus dicatur *gratia increata* et *donum Dei*, ita, quatenus adjutor noster est, potest appellari *gratia adjuvans;* melius tamen dicitur *principium adjuvans* seu *adjutor*, quia gratia solet sumi pro ipso influxu.

Obj. 5: Deus solet dare per causas secundas internam virtutem ad suos actus sufficientem; ergo hæc erit aliqua gratia creata supernaturalis. Respondeo: Nego consequens. Sed Deus ad efficiendos hos actus modo connaturali, infundit habitus, principia illarum intrinseca et inhærentia, præter quos alia principia intrinseca et connaturalia, vel esse non possunt, vel non sunt revelata, vel non sunt necessaria; ideoque in hoc modo operandi, ipsiusmet Dei influxus videtur esse sufficiens et magis accommodatus.

CAPP. XX, XXI, XXII.

An gratia operans et cooperans distinguatur ab excitante et adjuvante.

Dico 1: Gratia convenienter dividitur in operantem et cooperantem, ut patet ex theologis, Patribus et conciliis: « Deus, ut velimus, sine nobis opera-

tur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur. » (Aug., *De gratia et libero arbitr.*, c. 17.) Sed hæc divisio coincidit cum alia in excitantem et adjuvantem, ut ex eisdem demonstratur; ita ut gratia operans sit eadem quæ excitans, et cooperans eadem quæ adjuvans, atque eadem utriusque necessitas.

Objicies 1 : Gratia habitualis dicitur operans et cooperans; atqui gratia habitualis non potest dici excitans vel adjuvans; ergo, etc. Respondeo : Distinguo majorem. Dicitur operans et cooperans, proprie, nego; improprie et tropice, concedo. Dicitur autem sic quia cooperatur cum potentia et operatur sanctitatem.

Obj. 2 : Ergo primus actus dilectionis Dei super omnia, vel conversionis liberæ animæ ad Deum, aut ad alium quemvis finem, non tantum erit a gratia exsistente, sed etiam a cooperante. Respondeo : Distinguo illatum. Erit ab utraque eodem modo, nego; diverso, concedo. Quamvis in illo primo actu voluntas ab alio moveatur, seipsam tamen etiam movet tum physice efficiendo cum Deo istum actum, tum moraliter illum efficiendo libere, adeoque meritorie. Sic Augustinus, in eodem cap. 17, ait : « Ipse, ut velimus, operatur incipiens, » nempe per gratiam excitantem; « qui volentibus cooperatur perficiens, » nempe per gratiam cooperantem. Hinc gratia operans seu excitans non tantum datur ad primum velle et ad finis intentionem, sed etiam ad mediorum electionem et ad externos actus seu ad efficaces illorum electiones. Ideo omnes actus supernaturales manant ab utraque gratia, sed diverso modo : manant ab operante, prout prævenit et inspirat ut velimus et faciamus; a cooperante, prout influit simul cum voluntate, quando incipit libere velle.

Obj. 3 : Gratia operans applicat efficaciter voluntatem ad velle (ex Augustino), quod non facit gratia excitans; ergo non sunt idem. Respondeo : Nego assumptum. Gratia enim operans non minus quam excitans seu vocatio, abstrahit ab efficaci et inefficaci. Quoad id quod dicit Augustinus de voluntate parva et robusta, quam vocat charitatem imperfectam et perfectam, probabiliter intelligit per voluntatem parvam seu imperfectam, simplicem affectum, non liberum, ad bonum, a solo Deo immissum; per voluntatem autem perfectam, qualemcunque actum liberum. Hinc gratia operans seu excitans non datur tantum ad primum velle et ad finis intentionem, sed etiam ad mediorum electionem et ad externos actus, seu ad efficaces eorum electiones. Ideo omnes actus supernaturales emanant ab utraque gratia, sed diverso modo; ab operante, prout prævenit et inspirat ut velimus et faciamus; a cooperante, prout influit simul cum voluntate quando incipit libere velle. Negatur contra Gregorium quod gratia operans non sit semper excitans. Hinc gratia operans non est semper efficax.

Dico 2 : Quoad Augustini locum de parva voluntate seu imperfecta charitate, et de robusta voluntate seu perfecta charitate, probabiliter intelligitur per parvam voluntatem simplex affectus non liber a solo Deo ad bonum immissus, qui fit ex gratia operante; et per robustam voluntatem omnis affectus bonus liber, qui fit ex gratia cooperante.

CAPP. XXIII, XXIV.

An gratia præveniens, comitans et subsequens, distinguatur ab excitante et adjuvante.

Dico 1 : Juxta omnes theologos, datur præveniens : *Misericordia ejus prævenit me* (*Psal.* LVIII, 71). Comitans : *Non ego, sed gratia Dei mecum* (*I Cor.* XV, 10). Subsequens : *Misericordia ejus subsequetur me* (*Psal.* XXII, 96). Præveniens enim est necessaria ad initium salutis; comitans, ad consensum voluntatis; subsequens ad conservationem, exsecutionem, augmentum propositi. Attamen hæ tres gratiæ, quatenus sunt actuales et internæ, in te non differunt a gratia excitante et adjuvante, sed tantum connotant habitudines seu respectus prioris et posterioris. Gratia enim excitans, est præveniens, quia præcedit omnes alias, in ordine ad liberum consensum, in ordine ad bona opera seu merita, in ordine ad alias gratias. Quoad comitantem, patet ex ipsis terminis eamdem esse ac concomitantem. Subsequens nihil est etiam aliud quam adjuvans, quatenus subsequitur vel primam excitantem, vel quamlibet aliam : unde potest esse non tantum adjuvans, sed etiam excitans seu præveniens, dum hæc aliam præcedentem supponit; daturque tam peccatoribus quam justis, nec datur ad solam perseverantiam, sed ad quemcunque actum bonum aut progressum faciendum in gratia jam inchoata. Sic etiam gratia habitualis, ut a solo Deo infunditur et præcedit actus quos efficit, potest dici præveniens; ut ad hos efficiendos cum voluntate concurrit, comitans; et ut infunditur post præcedentem dispositionem, vel augetur post meritum de condigno, subsequens dicetur.

Dico 2 : Cum Pater Alvarez doceat dari gratiam physice cooperantem, quæ ut cooperans, præcedit ordine naturæ, liberum, sive quatenus cooperans, ratione liberi consensus et præveniens, ideo assero nullam dari gratiam actualem physice præmoventem ad actus pietatis sed de hac postea in materia concursus prævii. Deinde, licet admitteretur talis gratia, non posset tamen, quatenus cooperans, dici præveniens : 1° Quia gratia quatenus operans, sive quatenus facta a solo Deo in nobis sine nobis, physice determinando voluntatem, esset præveniens; ergo quatenus cooperans, est concomitans voluntatem cooperantem ac consentientem, et non præveniens. 2° Ista gratia ut formaliter operans antecedendo usum libertatis est præveniens; ergo ut est effective cooperans usui libertatis, non est præveniens, sed comitans et juvans voluntatem operantem. 3° Gratia cooperans, prout est actualis influxus, essentialiter identificatur actioni liberi arbitrii; ergo non est præveniens. Prout est autem principium, tunc non est cooperans, nisi actu operetur cum vo-

luntate; ergo nec præveniens. Quare gratia cooperans qualiscunque illa sit, nunquam est præveniens respectu cooperationis liberi arbitrii. Et id etiam liquet ex hoc clarissimo Bernardi testimonio : « Ipsa liberum excitat arbitrium, etc. Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo præveniat, in cæteris comitetur, » etc. (*De gratia et lib. arbitr.*, circ. fin.)

Objicies 1 : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere* (*Philipp.* II, 13). Deinde : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine* (*Isa.* XXVI, 12). Ergo potest dari gratia cooperans quæ sit etiam præveniens. Respondeo : Nego consequens. Non enim ibi significatur gratiam cooperantem esse prævenientem. Idem dic de eo quod affertur ex Gelasio, Prospero et ex concilio Tridentino.

Obj. 2 : Operatio in qua mens nostra et movet et movetur, juxta D. Thomam dicitur gratia cooperans. Respondeo : Deus quidem juxta D. Thomam, movet hominis voluntatem per gratiam cooperantem, sed hæc Dei motio non est distincta ab ipsa voluntatis motione, ideoque ista Dei motio ut talis, non est gratia præveniens sed comitans.

Obj. 3 : In omni opere meritorio mens nostra movetur physice a Deo : *Nam qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei* (*Rom.* VIII, 14). Ergo præcedit motio Dei qua aguntur, seu gratia cooperans physice. Respondeo : Distinguo antecedens. Movetur physice a Deo motione cooperativa, concedo antecedens; prævia, nego. Prævia enim seu præveniens gratiæ excitantis motio, licet a Deo fiat physice, non tamen influit physice in voluntatis concursu, sed tantum moraliter.

Obj. 4 : Duæ causæ totales, nempe gratia cooperans et hominis voluntas, non possunt simul concurrere sine aliquo naturæ ordine, sive sine aliqua naturæ prioritate ac posterioritate, ad eumdem effectum. Ergo gratia cooperans erit prior naturæ ordine seu præveniens. Respondeo : Nego antecedens. Duæ enim causæ totales in suo ordine, quarum una essentialiter dependet ab alia in agendo, possunt simul natura concurrere ad eamdem actionem et effectum, v. gr. potentia et habitus, Deus et homo; ergo etiam gratia cooperans et hominis voluntas. Alias nullus daretur simultaneus influxus.

CAPP. XXV, XXVI.

An concursus Dei ut causæ primæ ad actus supernaturales sit auxilium supernaturalis ordinis.

Dico 1 : Potentiæ nostræ sive nudæ sive instructæ habitibus infusis, indigent concursu Dei ut causæ universalis ad efficiendos actus supernaturales, quia habitus infusi non minus pendent a Deo ut causa prima in suo esse et operari, quam alia principia creata : *Deus operatur omnia in omnibus* (*I Cor.* XII, 6). Potentia igitur ad illos efficiendos per actus infusos, indiget auxilio Dei ut causæ primæ concurrentis per actualem influxum in ipso supernaturali actu, qui essentialiter et immediate pendet et fluit a Deo tanquam causa prima; et principali, utpote entitas creata seu participata; ipsamet enim actio causæ secundæ, non per aliam actionem, sed per seipsam pendet et fluit immediate a prima; estque una indivisibilis actio habens duplicem respectum, nempe ad Deum et ad creaturam : ut est a creatura, dicitur actio creaturæ, ut est a Deo, dicitur Dei concursus, seu Dei simultaneum auxilium. Hoc autem auxilium seu concursus ad efficiendos actus supernaturales etiam per habitus, est supernaturalis sive ordinis gratiæ; ad singula enim pietatis opera non tantum peccatoribus, sed etiam justis per habitus infusos operantibus, necessarium est actuale auxilium adjuvans, seu concursus Dei supernaturalis. Dei concursus spectari potest duobus modis : scilicet in actu primo, tuncque est ipsa Dei voluntas parata concurrere indifferenter ad quemvis actum; et in actu secundo, et tunc est determinatus actualis Dei influxus vel naturalis in actibus ordinis naturæ, vel supernaturalis in actibus ordinis gratiæ; et uterque, licet specie diversus dicitur concursus communis, universalis, generalis juxta genus actuum in quos influit.

Dico 2 : Uti concursus naturalis est debitus virtutibus naturalibus, ita concursus supernaturalis est debitus virtutibus supernaturalibus debito quodam connaturalitatis, seu tanquam quædam connaturalis proprietas cujusque virtutis, siculi, v. gr. lumini gloriæ debetur concursus ad visionem beatificam. Si ergo homo operetur ex habitu supernaturali, connaturaliter ei debetur concursus supernaturalis tanquam ad proprium istius habitus actum; si autem supernaturaliter operetur, sed non ex habitu, tunc ei debetur tantum ex convenienti divinæ providentiæ ordine, influxum habitus sua eminentiore virtute supplens. Quamvis vero iste generalis concursus ad actus supernaturales sit connaturaliter debitus, est tamen donum in se supernaturale et gratuitum : nec per se datum ex operibus antecedentibus, sed gratis collatum ad operationem cum concomitante causæ secundæ cooperatione, non ob cooperationem concomitantem seu simultaneam. Si autem contingat meritum aut impetratio istius doni præcedere, illud meritum non fundatur in solis naturæ operibus, sed in fide et priori gratia; adeoque vel tunc est etiam donum gratuitum, quamvis non primum sed tanquam gratia pro gratia, unde est concursus naturæ indebitus et specialis.

Hinc collige : Primo, istud actuale auxilium datum modum concursus simultanei seu concomitantis esse aliquid creatum, potentiis animæ inhærens, nec distingui actualiter aut realiter ex natura rei ab actione creaturæ, immediate manante ab ipso Deo, sed tantum ratione ratiocinata per inadæquatos conceptus ejusdem actionis cum fundamento in re ipsa; cumque actio creaturæ modaliter distinguatur a suo termino seu effectu, ita et iste Dei concursus actioni creaturæ identificatus, distinguitur modaliter, estque cum actione creaturæ omnino simultaneus; ut enim causa secunda pendeat a prima in agendo,

sufficit eam ab illa et conservari cum virtute agendi, et constitui in actuali esse agentis. Denique iste Dei concursus, licet prout a Deo manans non concipiatur ut adæquata actio sui effectus aut termini productiva, tamen vere et realiter totum illum terminum seu effectum attingit.

CAPP. XXVII, XXVIII.

An causa prima et secunda concurrant ad eumdem effectum ut causæ partiales.

Dico : Causa prima conjungitur causæ secundæ ut concausa, non ex indigentia nec ex defectu virium propriarum, sed ex sua benigna libertate qua vult ita se accommodare causæ secundæ, ut ejus coefficientiam nec tollat nec præveniat; ideoque juxta quosdam Deus in hoc simultaneo concursu vocatur causa partialis, non partialitate effectus : nam totus et a Deo et a causa secunda profluit, sed partialitate causæ. Unde nil fit ab homine quod non fiat a Deo, contra Semipelagianos volentes quædam pietatis opera fieri a solo homine per vires naturæ; imo totum quod facit homo, Deo tribuendum est, tum ob gratiam excitantem ante voluntatis consensum, tum ob adjuvantem liberam voluntatis cooperationem : non potest enim cooperari actui supernaturali voluntas, nisi a Deo elevetur per virtutem ejus obedientialem, vel per innatam inchoatam tantum ; et sic facile explicantur varia Patrum loca. Et quamvis voluntas foret tantum actus supernaturalis causa instrumentalis, tamen causa instrumentalis habet etiam suam causalitatem in consortio causæ principalis. Denique nulla est æquiparatio harum duarum concausarum cum Patre et Filio producentibus Spiritum sanctum : Pater enim et Filius non sunt duo principia Spiritus sancti, sed unicum; producunt quippe una et eadem voluntate ac virtute.

Petes an Deus per simultaneum supernaturalis ordinis concursum influat in actionem et effectum causæ secundæ immediate immediatione virtutis et suppositi.

Respondeo affirmative. Probatur : 1° Generatim, quia actio quæ immediate terminatur ad creaturæ effectum, procedit immediate a Deo, ut causa prima generali concurrente. Probatur 2° quoad virtutis immediationem, quia si virtus increata in Deo existens non influeret per se et directe in actionem et effectum creaturæ, influeret tantum per accidens ex virtute data creaturæ; et sic ens participatum, seu creaturæ actio et effectus, penderet tantum remote et denominative a Deo, quod repugnat. 3° Quoad immediationem suppositi, quia Deus intime et immediate per se ipsum, seu per propriam suam virtutem increatam attingit actionem et effectum creaturæ, in cujus consortio operatur, dando illi virtutem operandi.

CAPP. XXIX, XXX, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXIV.

An præter simultaneum Dei concursum sit necessarius alius prævius influxus in causam secundam tam necessariam quam liberam, et in ejus potentia receptus. Refertur ordinaria Thomistarum sententia affirmans et excutitur.

1. Hæc sententia docet istum prævium Dei influxum esse necessarium ad omnem causæ secundæ actionem ob subordinationem et dependentiam essentialem, quam habet a causa prima ; cumque Pater Suarez eam per multa capita valde fusa deducat, tantum summatim illam restringam ad res præcipuas. Hujus sententiæ probatio est : 1° Quia causa secunda nihil potest agere nisi in virtute primæ prius accepta. 2° Esse exsistentiæ, est proprius Dei effectus, qui fieri nequit a creatura, nisi ut Dei instrumento prius moto. 3° Concursus causæ secundæ pendet essentialiter a concursu causæ primæ, qui est prior ordine causalitatis, seu prior natura quam creatura agat. 4° Omnis causa secunda essentialiter subordinatur primæ prius eam moventi. 5° Causa secunda non facit, nisi quod prius vult Deus, ut ea faciat prioritate naturæ et causalitatis, ante omnem causæ secundæ actionem. 6° Agentia inanimata non possunt se sua virtute de potentia in actum redigere, nisi perficiantur a prævia Dei motione. 7° Deus non potest suo concursu influere in actum vitalem, nisi prius natura influat in causam vitalem productricem actus vitalis. 8° Voluntas ex se est indeterminata ad producendum vel non producendum talem actum, et ad producendum hunc vel illum; ergo non potest actionem inchoare, nisi Deus prius natura influat in voluntatem, prædeterminando illam ad hanc potius actionem, quam ad aliam. 9° Initium actuum supernaturalium sumendum est a præmotione Dei, quæ in voluntate præcedat et physice actum efficiat; alioqui initium piæ operationis oriretur a nobis. Hæ et similes rationes postea dissolventur, maxime in cap. 40 et 50. Nunc inquirenda est quidditas istius prævii concursus. Quare :

2. Quoad entitatem istius prævii concursus, hæc videntur sentire : esse aliquid creatum, et variari juxta causarum secundarum in suis virtutibus et actionibus varietatem; atque ex se determinatum esse non solum ad actionis et effectus causæ secundæ speciem, sed etiam ad individuum istius actionis et effectus; ideoque numero multiplicari pro numero effectuum. Deinde istam præviam motionem fieri a solo Deo, et immediate recipi in ipsa causa secunda, seu in ejus potentia activa permanente, quæ est proximum ejus actionis principium.

3. Istam præmotionem, alii formaliter ex natura rei, alii modaliter tantum esse distinctam a potentia, in qua recipitur, ut modum quemdam potentiæ additum asserunt. Item aliqui dicunt eam esse modaliter tantum distinctam ab actione et effectu causæ secundæ : alii autem melius censent esse ab illis omnino realiter distinctam in agentibus actione, tum transeunte, tum immanente.

4. Præterea quidam dicunt eam non esse qualitatem, sed puram motionem virtuosam, quia si esset qualitas, utique activa, indigeret alia præmo-

tione ad agendum, et hæc alia, et sic in infinitum. Alii melius admittunt esse qualitatem, nam iste prævius concursus est res quædam, quam Deus vere facit ad extra in causa secunda, v. gr. in voluntate; adeoque in hac per ejus mutationem intervenit Dei effectio, sive aliquid factum, quod nequit esse aliud nisi qualitas. Nec potest esse motio sine termino intrinseco, uti non potest esse via, quæ non tendat ad terminum. Motio autem est quædam via qua passum ab uno termino ad alium transmutatur. Ergo ista motio necessario habet terminum intrinsecum, qui non potest esse aliud quam qualitas, sicut terminus calefactionis est calor, illuminationis est lumen.

5. Jam vero an hic prævius concursus ita detur causæ secundæ, ut se teneat ex parte actus primi, constituendo illam in actu primo ad agendum, aut complendo ejus virtutem; an potius ita detur, ut se teneat ex parte actus secundi, sitque quasi ejus inchoatio, valde in hoc dissentiunt inter se isti auctores. Aliqui enim dicunt eum se tenere ex parte causæ secundæ, eique actus primi seu virtutis agendi complementum dare : ita Alvarez, Cabrera, etc. Quia datur causæ secundæ in ordine ad actionem, et non est in eam actionem influxus. Ergo est influxus in causam secundam ut activa est. Atque ita datur per modum actus primi, complendo causam in virtute agendi, et concurrit effective tanquam vera causa ad actionem et effectum causæ secundæ. Unde sequitur esse actum primum, vel potius actus primi complementum, per modum formæ aut qualitatis complentis vim activam necessariam, ex parte facultatis creatæ ad eliciendam suam actionem et effectum producendum; adeoque causam secundam non habere ex se totam virtutem necessariam ad agendum. Alii autem negant istum prævium concursum esse qualitatem constituentem et complentem causam secundam in actu primo consummato, sed esse tantum instrumentalem Dei virtutem applicantis et moventis causam secundam ad agendum; quia causæ secundæ habent virtutes activas completas suorum propriorum effectuum, v. gr. ignis virtutem completam activam caloris, habitus, sui actus, etc. Ergo non egent complemento virtutis, seu actus primi; atque ita nec est actus primus, nec secundus, sed est veluti quoddam medium inter utrumque, quia est tantum veluti conditio inter illos duos actus necessarie intercedens; quia illa præmotio in agentibus ex naturæ necessitate solum requiritur, ut per illam ultimate et quasi intime applicetur causa secunda ad agendum. Applicatio autem agentis ad agendum, est tantum conditio requisita ad actionem, non principium per se, ut patet in applicatione ignis, instrumentorum artis, etc. Ergo idem dicendum est de Dei præmotione, non influente in effectum causæ secundæ tanquam principio. Sed in his omnibus modis explicandi istum prævium concursum et multæ inextricabiles difficultates et variæ repugnantiæ apparent, quas hic brevitatis causa omitto.

6. Aliqui negant istum prævium concursum de potentia Dei absoluta posse reipsa separari ab actione causæ secundæ, et contra, seu a concursu simultaneo. Si enim separaretur, maneret causa secunda in potentia ad agendum; atque juxta illos, ut posset postea reduci ad actum, egeret alia propria motione, et hæc alia, et sic in infinitum. Non potest autem, aiunt, separari, quia fieri nequit ut causa secunda actu moveatur a Deo, et ipsa non operetur, cum detur a Deo ex voluntate efficaci, ut creatura operetur. Alii autem affirmant de potentia Dei absoluta separari posse, quia iste prævius concursus non potest conjungere causam secundam actioni suæ efficaciter in hanc actionem influendo, sine novo concursu simultaneo, et imbibito in ista actione; atqui potest Deus dare concursum prævium et negare simultaneum : isti enim duo concursus, si dentur, sunt inter se realiter distincti. Ergo prævius, absente simultaneo, separabitur ab actione causæ secundæ. Hi quidem ultimi videntur magis cohærenter loqui; sed imminuunt illam, quam volunt, tam absolutam prævii concursus necessitatem. Cur enim Deus non posset sua potentia infinita efficere, dando causæ secundæ simultaneum concursum sine prævio in causam influxu, ut ista causa secunda posset operari? Potest enim Deus supplere per se istius creatæ entitatis efficientiam. Sed hæc sufficiant de istorum auctorum opinione. Quare :

CAPUT XXXV.

Generatim exponitur sententia docens generalem Dei concursum immediate influere in actionem ac effectum causæ secundæ, nec requiri per se prævium influxum in ipsam causam, ex vi essentialis ejus dependentiæ a causa prima in agendo.

Dixi ex vi *essentialis dependentiæ*, quia theologi omnes fatentur aut supponunt Deum influere variis modis in ipsas causas secundas ut possint agere, quando ex se non habent propriam virtutem sufficientem ad aliquem effectum; sed quando causa secunda supponitur habere vires intrinsecas sufficientes in suo genere causæ, tunc dicimus eam solum indigere concursu simultaneo et in ipsa causæ secundæ actione imbibito, nec alium requiri prævium influxum in istam causam. Et sic eam sententiam tenent plurimi theologi novi et antiqui : Bonaventura, Scotus, Richardus, Gregorius, Capreolus, Dionysius Cisterciensis, Ockam, Almainus, Marsilius, Bellarminus, etc., speciatimque eam comprobabimus in capitibus sequentibus. Itaque agemus : 1° de causis naturaliter agentibus; 2° de causis libere agentibus naturaliter; 3° de causis libere agentibus supernaturaliter.

CAPP. XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL.

Prævius causæ primæ in secundam influxus non est per se necessarius ad proprias agentium naturalium actiones.

Probatur 1 : Causæ naturaliter agentes non egent nova virtute agendi, illis addita ut suas efficiant

actiones; sunt enim causæ principales in suo genere, nec aliquid producunt excedens ipsarum perfectionem. Ergo illis sufficit concursus Dei simultaneus. Nec egent prævia motione seu nova virtute creata in ipsis recepta per quam agant : non enim est necessaria ex parte actus secundi, id est actionis causæ secundæ, quia cum sit prævia ad actum secundum a Deo facta in ipsa causa, non se tenet ex parte actionis, seu actus secundi; neque est necessaria ex parte principii, quia neque ex secundæ, neque ex primæ causæ respectu requiritur ad agendum nova virtus creata, aut ejus augmentum vel complementum, nec etiam virtus instrumentalis, neque insuper requiritur ut conditio sine qua non. Deus ergo sua libera voluntate determinat et accommodat suum concursum non solum quoad individuum, sed etiam quoad speciem et modum concursus juxta exigentiam cujusque causæ; ita ut efficiendo unam et eamdem actionem cum causa secunda, ad quam hæc ex natura sua est determinata, agat juxta naturalem exigentiam.

2. Probatur ex Scriptura, Patribus, D. Thoma, Aristotele, aliisque antiquis philosophis nullum alium Dei concursum ad agendum requirentibus, quam simultaneum, nullamque unquam mentionem facientibus de isto prævio concursu seu præmotione; sed omnes effectus et opera causarum secundarum, Deo, ut hic et nunc operanti ac per se ea facienti sua cum illis cooperatione, attribuunt. Dumque dicunt quod Deus moveat creaturam, etc., intelligunt nihil in hoc mundo fieri, quod non fiat a Deo agente et simul movente, sapienterque omnia providente. Deinde nota nos semper loqui de causis secundis quæ per se habent, exclusis impedimentis extrinsecis, sufficientem virtutem ad producendum suum proprium effectum; quando autem effectus ob peculiarem conditionem, perfectionem, aut varietatem, requirit concursum plurium causarum creatarum ad addendum causæ proximæ aliquid virtutis activæ vel supplendum, tunc necessarius est aliquis prævius motus ut illarum concursus vel additio virtutis fiat; et hic motus vel fit a Deo solo, si desint aliæ causæ, vel a Deo cum aliis causis secundis simul moventibus. Iste tamen motus non est prævius concursus, sed prævium causæ proximæ complementum, sive quoad virtutem et actum primum, sive quoad conditionem prærequisitam. Hinc facile explicabis quædam Patrum loca parum obscura.

3. Speciatim de mente sancti Thomæ. Sic etiam liquet hic (part. I, quæst. 105, art. 5), ait : « Deus in omnibus intime operatur. » Deinde sic ratiocinatur : « Secundum agens agit in virtute primi, et primum agens movet secundum ad agendum, et Deus movet res ad operandum quasi applicando formam et virtutes rerum ad operationem. » Nil ibi de prævio concursu quem inde volunt colligere adversarii, sed dicit Deum dedisse omnibus rebus formam ac virtutes operandi, eas conservare et per suum concursum simultaneum ac virtutem increatam intime eas movere, et quasi applicare ad agendum unica et eadem actione primi et secundi agentis, juxta eumdem D. Thomam, qui dicit expresse primæ et secundæ causæ concursum esse unam et eamdem actionem, prout procedit a primo et secundo agente. Dicit autem causam secundam a Deo moveri, quia est Deo subordinata, non tamen prævia motione; uti et dicit Deum agere ut principale agens respectu instrumenti, id est, solus Deus virtute propria dat esse rei; causæ autem secundæ dant tantum esse in virtute Dei, non in ejus virtute creata et instrumentali, quam ipse prius natura indat in causis secundis, sed in virtute increata Dei per seipsum intime et immediate cooperantis.

4. Ex philosophis antiquis nil potest afferri pro isto prævio concursu; et ipse Aristoteles non videtur agnovisse Deum per seipsum immediate cum causis secundis immediatione suppositi concurrere, sed solum per quamdam cœlorum influentiam quæ a Deo cœlos movente, originem duceret. Et dum agit de motu sive locali, sive alternativo, omnes motus subordinatos reducit ad primum moventem; sed hoc nihil ad rem attinet.

Objicies 1 : (Hæc et sequentes objectiones seu rationes sententiæ oppositæ habentur in præc. cap. 29.) Causa secunda nihil agere potest nisi in virtute primæ; ergo oportet ut Deus prius illi imprimat suam virtutem, per quam ad agendum ultimate compleatur. Respondeo : Distinguo antecedens. Nihil potest agere nisi in virtute primæ, id est nihil potest agere sine influxu cooperativo causæ primæ, concedo; sine prævio, nego. Virtus enim causæ secundæ non eget nova actualitate sibi inhærente ut in actum secundum redigatur, sed formaliter in hoc constituitur per actionem ab ea exeuntem, cujus est capax.

Obj. 2 : *Esse* exsistentiæ, est proprius effectus Dei, ergo a nulla creatura fieri potest nisi tanquam ab instrumento Dei; adeoque debet prius recipere virtutem qua, prout instrumentum Dei, moveatur ad dandum *esse* suo effectui. Respondeo : Distinguo antecedens. Esse exsistentiæ est proprius effectus Dei, id est Deus solus ex vi sui *esse* essentialis, et sola sua virtute ac per se primo facit *esse* exsistentiæ, etiam nullo *esse* præsupposito, concedo. Facit *esse* exsistentiæ, ita ut causa secunda nullum omnino *esse* exsistentiæ producat juxta suum modum agendi participatum, nego. Unde hæc non agit ut instrumentum Dei, sed ut causa subordinata et dependens a prima, quinimo ut principalis in suo genere, et causa proxima tam sui effectus quam illius *esse* quod ei tribuit; quia id non excedit formalem talis causæ perfectionem.

Obj. 3 : Concursus causæ secundæ essentialiter pendet a concursu causæ primæ; ergo concursus causæ primæ est prior ordine causalitatis, adeoque recipitur in causa secunda prius natura quam ipsa agat. Respondeo : Distinguo antecedens. Concursus

causæ secundæ pendet a concursu primæ, si intelligatur ut verba sonant, nego : quia concursus primæ et secundæ causæ est una simplex actio cum duplici habitudine transcendentali, et sic concursus in re non fit a concursu, neque unus pendet efficaciter ab alio, quia idem non facit seipsum, neque a seipso pendet. Concursus causæ secundæ pendet a concursu primæ, id est pendet essentialiter a causa prima principaliter influente et ab ejus voluntate, quam quidam vocant internum Dei concursum, concedo. Sed hinc nihil infertur de prævio concursu, est enim tantum simultaneus concursus ; et dicitur Deus causa prima, non quia prius natura producit suum effectum quam causa secunda dum agit cum ea, sed quia non pendet ab illa nec ab alia in agendo, atque ita actio causæ secundæ non est effectus præmotionis Dei, sed ejus increatæ voluntatis et virtutis.

Obj. 4 : Causa secunda subordinatur primæ essentialiter ; ergo priusquam operetur, movetur a prima per influxum in illa receptum antequam influat in effectum. Respondeo : Nego consequens. Essentialis subordinatio causæ secundæ ad primum consistit non in præviæ, sed in cooperativæ motionis necessitate ; nec causa agit motu prævio, sed cooperativo, nisi quando, ut dixi, habet virtutem imperfectam, vel eget applicatione ad passum, aut conjunctione ad objectum. Sol autem, quatenus causa universalis, non concurrit cum aliis causis immediate immediatione suppositi, sicut Deus.

Obj. 5 : Causa secunda non facit nisi quod vult Deus eam facere ; præcedit ergo voluntas Dei, non solum antecessione æternitatis, sed etiam ordine causalitatis et naturæ ante omnem illius actionem. Ergo Deus per illam voluntatem efficacem physice illam præmovet et applicat ad suam operationem. Respondeo : Quoad causas naturales (de liberis causis agetur postea), verum est quod Deus per voluntatem efficacem velit eas agere, sed inde non sequitur quod per illam voluntatem faciat in illis aliquid prævium, sed vult tantum illas agere ; illas autem agere, non est recipere aliquid prævium, sed est dicere ipsam actionem.

Obj. 6 : Omne agens creatum cum operari incipit, reducitur de potentia in actum et sic perficitur agendo, sed agentia naturalia et inanimata non perficiuntur sua actione formali ; ergo oportet ut perficiantur et actuentur aliqua motione prævia, quam a prima causa recipiunt. Respondeo, negando agentia naturalia agendo perfici intrinsece, id est nova perfectione sibi inhærente : quia neque actio ipsa est perfectio agentis, utpote quæ est in passo, et non agente ; neque etiam reductio illa de potentia in actum, utpote quæ per se loquendo non perficitur agendo, sed perficit aliud, communicando ei suum esse.

Obj. 7 : Deus non potest producere actionem vitalem creatam, nisi mediante principio vitali, cum dicat intrinsecum ordinem ad potentiam vitalem ; ergo non potest suo concursu influere in actionem vitalem, nisi prius natura influat in ipsam causam vitalem per quam debet produci vitalis actio. Respondeo : Nego consequens. Sicut species impressa influit effective in actum vitalem videndi, licet in potentiam nihil prævium immittat, ita Deus effective influit immediate in actum vitalem simul cum potentia vitali, nihil prævium immittendo in ipsam potentiam. Deinde non est de ratione actus vitalis, quod nulla causa efficiens extrinseca influat in illam, sed solum quod proxime fiat ab intrinseco vitæ principio, quod potest indigere virtute et concursu superioris causæ.

CAPP. XLI, XLII, XLIII, XLIV.

Prævius Dei concursus prædeterminans, non est voluntati necessarius ut liberos suos actus naturales eliciat.

Nota 1 : Duplex est prædeterminatio : alia moralis, alia physica ; moralis est, quæ morali motione ; physica quæ physico influxu inducit infallibiliter voluntatis consensum.

Nota 2 : Voluntas ut agat, movetur et ab objecto per intellectum repræsentato, et a seipsa formaliter seu effective ; et ad utramque istam motionem generalis Dei concursus physice eam coefficiens requiritur. His positis :

Dico 1 : Causa libera seu voluntas ad efficiendos suos actus connaturales liberos et honestos indiget quidem morali Dei præmotione, sed non morali Dei prædeterminatione, quia voluntas non potest honestum actum liberum facere, nisi prius per honestam cogitationem ac judicium moraliter præmoveatur ; et hæc præmotio vel fit a solo Deo , vel a Deo per generalem concursum cum causa secunda concurrente et voluntatem excitante. Sed ista honesta cogitatio et judicium non prædeterminat moraliter voluntatem ad agendum, seu ad dandum infallibiliter consensum, alioqui noceret voluntatis libertati : nisi improprie sumatur hæc moralis prædeterminatio pro eo quod frequenter efficit et non infallibiliter, et sic non est necessaria : sufficit enim moralis præmotio cum indifferentia excitans voluntatem. Cum ista enim præmotione, et cum generali Dei concursu potest voluntas seipsam determinare ad actum honestum eliciendum, qui principaliter Deo attribuendus est ob illam cogitationem congruam ab eo prævisam et provisam ; illique gratiæ ob eam sunt habendæ.

Dico 2 : Prævius concursus physice prædeterminans non est voluntati magis necessarius ad efficiendos suos actus connaturales, quam causis naturaliter agentibus ; sive absolute non est necessarius, sed ex ordinaria lege et ex vi generalis providentiæ, sufficit ei concursus simultaneus. Probatur : Quia licet voluntas sit potentia indifferens sive indeterminata, non tamen eget prævio auxilio in se recepta, quo prædeterminetur ; ista enim voluntatis indeterminatio est indeterminatio potentiæ activæ (non solum passivæ) habentis completam

vim producendi varios actus ad quos dicitur libera; et talem modum operandi, ut suum actum intrinsece per seipsam voluntarie eliciat vel non eliciat. Ergo ad efficiendum actum determinatum non eget extrinseca prævia motione quæ illam determinet. Non eget, inquam, 1° quia voluntas ad tollendam suam indifferentiam habet eminentiam activitatis et dominium in actus suos, et virtute eminenti ita plures continet ut possit quemlibet producere, vel non producere. 2° Quia potest cum Dei concursu simultaneo seipsam determinare ad talem actum in tali specie et ad exercitium talis actus, utpote habens vim completam ad eliciendos suos actus libere. 3° Licet divinus concursus in actu primo non sit determinatus ad unam speciem aut individuum, cum Deus antecedenter ad voluntatis operationem, tot illi offerat species concursuum, quot sunt species actuum, quos ipsa voluntas circa objectum sibi sufficienter propositum potest elicere, tamen in actu secundo determinatur ad speciem, individuum et exercitium actus a divina et humana voluntate simul conjuncta. Determinatio igitur ista perficitur ex conjunctione utriusque voluntatis, inter quas humana proxime facit determinationem sui concursus eliciendo actum: divina autem facit eamdem determinationem cooperando ut causa prima ex vi suæ antecedentis voluntatis, qua decrevit juvare voluntatem humanam ea specie concursus, quæ illi voluntarie cooperanti esset accommodata.

Dico 3: Nihil in Scriptura aut Patribus invenitur quod necessitatem præviæ motionis, multo minus physicæ prædeterminationis indicet, maxime cum passim liberam homini electionem tribuant, v. gr.: *Reliquit illum in manu consilii sui* (*Eccli.* xv, 14). Et infra: *Apposuit tibi ignem et aquam; ad quod volueris, porrige manum tuam* (*Ibid.*, 17). *Optio vobis datur, eligite* (*Josue* xxiv, 15). Nec enim « vim virtuti affert » (Damasc., *De fide* lib. II, cap. 30), nempe Deus. « Sic administrat Deus omnia quæ creavit, ut etiam ipsa proprios agere motus sinat (Aug., *De civit. Dei*, lib. VII, cap. 30). » Idemque ex variis D. Thomæ locis, quæ omitto, comprobatur: in illis enim nil aliud, quam simultaneus Dei concursus indicatur, non vero prævia motio ad omnes naturales voluntatis actus liberos necessaria, nedum prædeterminans.

CAPP. XLV, XLVI, XLVII, XLVIII, XLIX, L.

Præcedens doctrina confirmatur ex Dei concursu ad actum peccati.

Probatur 1: Non datur prævia Dei motio prædeterminans voluntatem ad actum peccati, ergo nec ad actum naturalis virtutis, v. gr. fortitudinis. Ut probetur antecedens, ponamus, v. gr. Adamum, vel angelum deliberantem velitne consentire peccato, vel dissentire: in isto momento non debetur illi a Deo determinatio potius ad peccati consensum, quam ad dissensum. Non enim illa ex sola voluntatis liberæ magisque propensæ ad honestum quam ad turpe natura postulatur aut debetur: neque ob peccatum aut defectum culpabilem antecedentem; quia in illis nullus erat; neque ob majorem propensionem ad consensum, quia gratis id fingitur. Ergo sequitur Deum pro sola sua voluntate determinare creaturam ad consensum peccati; quod sane Dei bonitati injuriosum videtur.

Probatur 2: Ex absurdis quæ ex illa prædeterminatione sequuntur: 1° Deus non minori voluntate et efficacitate efficeret, ut homo vellet turpia quam ut vellet honesta. 2° Deus efficaci voluntate præordinasset ac decrevisset, ut Judas vellet Christum vendere, efficaciterque et antecedenter effecisset ut id faceret. 3° Deus absoluta voluntate et ex se vellet hominis peccatum, id est, vellet totum peccati objectum cum suis circumstantiis, et quidquid cum actione peccati est necessario connexum, nempe peccati malitiam. 4° Deus vere ac proprie non permitteret peccatum, illud enim efficaciter vellet ac prædeterminaret, saltem non permitteret actum, quo homo peccat, atque ita esset causa peccati; quia efficax et executiva Dei voluntas esset causa eorum quæ simpliciter vellet. Atqui Deus absolute vellet hominem peccare, quatenus absolute vellet eum facere, quod sine peccato facere non potest. Ergo esset causa ejus peccati. 5° Deus consulendo peccatum quamvis directe non consuleret ejus malitiam, esset causa istius peccati; multo igitur magis esset ejus causa, efficaciter voluntatem movendo et impellendo ad talem actum quem sine peccato facere nequit; ac proinde non tantum physica, sed etiam moralis causa peccati esset, inducendo hominem et impellendo ad actum qui sine peccato fieri non potest: Deus enim ex voluntate directa prædeterminaret hominis voluntatem ad istum actum, a quo malitia est inseparabilis, licet hanc non intenderet. Homo enim aut dæmon tentans hominem, licet non intendat peccati malitiam, est tamen illius causa moralis. Imo Deus ex vi suæ intentionis efficeret in isto homine talem cogitationem, et procuraret ut esset apta et congrua ad obtinendum consensum; ergo esset proprie moralis causa istius actus peccaminosi.

Probatur 3: Ex Scriptura et concilio Tridentino: *Odio Deo sunt impius et impietas ejus* (*Sap.* xiv, 9). Si ergo Deus prædeterminat, quomodo adeo odit impium? et quomodo dat auxilium sufficiens ad vitandum peccatum, si ad illud prædeterminat? *Deus neminem tentat* (*Jac.* I, 13). Quomodo non tentat, cum non possit resisti ejus motioni prædeterminanti? Concilium Tridentinum (sess. 6, can. 6) definit Deum non *operari mala proprie et per se, sed permissive solum*, etc., *nec ita esse proprium opus Dei proditionem Judæ, sicut vocationem Pauli.*

Probatur 4: Ex Patribus et theologis. Patres enim negant hominem a Deo induci aut trahi ad peccandum. Ut autem hoc sit verum de peccato formali, debet etiam esse verum de ipso reali actu, quo peccat homo, ad quem dicunt dari prædeterminationem. Hinc Augustinus docet nefas esse

dicere malas voluntates ad Deum tanquam ad auctorem referri. D. Thomas (1-2, quæst. 79, agt. 1) dicit directam causam peccati esse eam, quæ inclinat voluntatem vel suam vel alterius ad peccandum, et hinc infert Deum non esse causam peccati : sed si prædeterminaret, inclinaret directe voluntatem ad actum qui sine peccato fieri nequit, sicuti homo qui inclinat alterius voluntatem ad actum qui sine peccato fieri nequit, licet non intendat principaliter ejus malitiam, dicitur tamen , juxta D. Thomam , directa causa peccati. Ergo D. Thomas non sensit dari prædeterminationem. Idem sentiunt Capreolus, Conradus, Cajetanus, etc. ; item Scotus.

Objicies 1 : Voluntas ex se est indeterminata ad producendum actum et non producendum, vel ad producendum hunc vel alium contrarium. Atqui a causa indeterminata in eo statu manente non potest prodire determinatus effectus ; ergo oportet ut prius prædeterminetur a Deo. Respondeo : Distinguo minorem. A causa indeterminata quæ non habet dominium suæ actionis, non potest prodire determinatus effectus, concedo minorem. Quæ habet dominium suæ actionis, nego minorem. Voluntas autem est domina suæ actionis, potestque seipsam determinare, et se determinando recipit in se aliquid, id est, suum actum vitalem, non sicut Deus, qui se determinando nihil in se recipit, utpote actus purus.

Obj. 2 : Nisi Deus suo influxu præveniat causam liberam, omnes hujus actus liberi fortuito et contingenter evenient respectu Dei. Respondeo : Nego assumptum. Quia istas determinationes ac actiones liberas Deus prævidet omniaque ad eas requisita providet, fiuntque ex ejus intentione si sint bonæ; malas autem non intendit, sed permittit.

Obj. 3 : Vel voluntas humana determinat divinam ad hunc particularem effectum , vel divina humanam. Respondeo determinationem voluntatis esse ipsam ejus actionem, quæ est a Deo ut causa prima influente per concursum simultaneum, non prius tempore aut natura, sed simul concurrente et eam coefficiente per voluntatem jam ab æterno determinatam. Quare ista determinatio neque a sola voluntate humana, neque a sola divina fit, sed humana seipsam determinat cooperante divina, ita ut in ista determinatione, neutra prius agat. Neque hoc est contra divinæ voluntatis perfectionem ; quia licet non sit prior in causando, est tamen semper prior in modo et perfectione causandi cum essentiali et omnimoda independentia ; ideoque vocatur causa prima. Quod autem non sit prior in causando, non provenit ex aliqua dependentia a voluntate humana, aut quasi ab illius influxu in aliquo causæ genere determinetur ; sed quia ipsamet vult suam actionem ac concursum, juxta causæ secundæ indigentiam , determinare. Unde quamvis respectu divinæ determinationis ad extra, humana sit propria causa efficiens ipsam determinationem, et quasi determinans actionem ad talem speciem, tamen respectu divinæ voluntatis se habet solummodo per modum occasionis et quasi materiæ postulantis a suo primo auctore talem modum concursus vel auxilii, et quasi divinam voluntatem invitantis ad illud præstandum. Denique ille meus actus non ideo est in se et formaliter liber quia Deus libere cooperatur, sed quia ego per facultatem formaliter liberam, illum efficio : sicut non est formaliter vitalis prout manat a Deo, sed prout manat a proximo et intrinseco vitæ principio.

An autem physica prædeterminatio noceat hominis libertati, dicetur in libro quinto.

CAPUT LI.

Prævius Dei concursus prædeterminans non est voluntati necessarius ut eliciat liberos actus supernaturales.

Probatur : 1. Actus naturales sive necessarii sive liberi, ex vi essentialis dependentiæ a prima causa, non requirunt prævium ejus concursum in causa secunda ; ergo nec actus supernaturales eum necessario postulant, tum quia proportione servata, ratio dependentiæ a Deo eadem est, tam prout est prima causa naturalis, quam prout est prima causa supernaturalis : tum quia habitus infusus, v. gr. fidei, charitatis, etc., non est minus potens respectu suorum actuum supernaturalium, quam voluntas aut intellectus respectu suorum connaturalium. Ergo sicut hæ potentiæ indigent tantum concursu Dei simultaneo, ita etiam isti habitus infusi, id est, juxta D. Thomam, motione cooperativa. Dum autem dicitur potentia hominis non indigere prævia motione, non intelligitur de gratia præveniente quæ vitaliter fit in nobis sine libera nostra cooperatione , sed de prævia motione non vitali et ab agente extrinseco in potentia tantum recepta ; intellige etiam potentiam hominis sufficienter constitutam in actu primo ad supernaturaliter agendum , id est, vel instructam habitu supernaturali cum gratia excitante , vel actuali auxilio supernaturali, etc.

2. Si daretur talis prævius concursus , opera ex illius impulsu facta non essent libera; fieret enim iste concursus antecedenter a solo Deo in voluntate, cui ipsa resistere aut dissentire non posset.

Objicies 1 : Si non præcedat in humana voluntate physica Dei præmotio , initium salutis erit a nobis, quod fidei repugnat. Respondeo : Nego assumptum. Quia ante concursum simultaneum liberum prærequiritur gratia excitans, et actus vitalis non liber in nobis a Deo factus, ut jam dixi, qui juxta Patres et concilia est initium salutis. Deinde voluntas nostra operans cum habitu infuso et Deo cooperante, non prius agit quam habitus et Deus cooperans , sed simul agunt.

Obj. 2 : Si non adsit physica Dei præmotio , sequitur hominem in salutis negotio habere aliquid proprium quod non acceperit ex gratia, nempe suæ voluntatis operationem. Respondeo : Nego illatum. Quia quidquid est in homine bene operante , ad

salutem conferens, totum id habetur ex Deo : nimirum antecedentia gratiæ auxilia, habitus infusi, eorum actus a Deo immediate concurrente profluentes et actuum effectus.

LIBER IV.

De gratia sufficiente.

CAPUT PRIMUM.

An gratia recte dividatur in sufficientem et efficacem.

Nota : Gratia et sufficiens et efficax diversimode sumitur : 1° Efficax interdum sumitur pro gratia quæ est efficax in actu primo, seu pro gratia habente vim activam de se potentissimam ad consequendum effectum, licet non consequatur, et sic sumpta in re convenit cum gratia sufficiente. Sed ordinarie sumitur pro gratia quæ est efficax in actu secundo, id est quæ non tantum est sufficiens, sed etiam actu efficiens et consequens suum effectum : *Sufficit tibi gratia mea; virtus in infirmitate perficitur* (*II Cor.* xII, 9). Divisio igitur intelligitur de gratia habente et non habente suum effectum, licet utraque ad eum sit sufficiens. 2° Utraque potest sumi vel respectu actus voluntatis, vel respectu ipsius voluntatis. Respectu actus dicitur sufficiens quæ dat potestatem efficiendi actum, sed actus non efficitur efficax quæ non tantum dat posse facere, sed etiam dat facere. Respectu autem voluntatis dicitur sufficiens quæ de se sufficienter inducit ac movet voluntatem ut actum intentum efficiat, sed ipsa non vult efficere, nec efficit. Efficax, quæ ita inducit voluntatem, ut ejus consensum obtineat et actum intentum efficiat. Hæc gratia sufficiens et efficax respectu voluntatis non habet locum ad actus malos.

Dico : Ista gratiæ divisio sic explicata habetur bona. Probatur 1 : Ex Scriptura in variis locis indicante dictam gratiam sufficientem et efficacem, v. gr. quoad sufficientem : *Quoties volui congregare filios tuos*, etc., *noluisti* (*Matth.* xxIII, 37). *Odio habuerunt me gratis* (*Joan.* xv, 25); quia nempe habuere gratiam sufficientem, ut me odio non haberent. *Perditio tua ex te, Israel* (*Osee* xIII, 9). Quoad efficacem : *Gratia estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis; donum enim Dei est* (*Ephes.* II, 8). *Deus enim est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate* (*Philipp.* II, 13). Nec tantum respectu actus seu effectus, sed etiam respectu voluntatis datur sufficiens quæ inducit, movet et inclinat voluntatem sine effectu. Et efficax quæ id facit cum effectu, v. gr. : *Spiritum meum ponam in medio vestri, et faciam ut in præceptis meis ambuletis* (*Ezech.* xxxvI, 27). *Converte nos, Domine, et convertemur* (*Thren.* v, 21).

Probatur 2 : Ex conciliis; dum enim docent dari nobis gratiam, qua possimus credere, sperare, amare, consequi salutem, si velimus, indicant sufficientem; dum docent quod Deus homines convertat, faciat pœnitentes et diligentes, indicant efficacem. Ita Tridentinum, Arausicanum, Milevitanum, etc.

Probatur 3 : Ex Patribus dicentibus hominem posse per gratiam Dei salvari si velit, etiamsi non salvetur; et dari potentissimam medicinæ gratiam quæ hominum voluntates efficacissime convertit, et ad salutarem pœnitentiam perducit.

Probatur 4 : Ratione; quia cum gratia sit necessaria hominibus ad opera salutis exercenda, oportet ita illis gratia tribui, ut possint ista opera exercere et salvari; alioquin si ea non exercerent, non posset illis imputari. Sed hæc gratia in aliquibus non habet effectum, in aliis habet; ergo modo est pure sufficiens, modo efficax. Idem patet in hominibus justis quorum aliqui cum gratia sufficienti non perseverant, alii cum efficaci perseverant.

CAPUT II.

An gratia sufficiens includat auxilia necessaria non tantum ad posse operari, sed etiam ad operari.

Nota 1 : Duo in gratia sufficienti distinguuntur : 1° Est veluti forma quædam operativa, formalem potentiæ effectum conferens, sive dans ei posse operari. 2° Est finis proximus, seu operatio ob quam effective producendam datur. Primum est separabile a secundo.

Nota 2 : Duplex est gratia sufficiens : alia proxime sufficiens, quando homo per auxilium in se receptum potest immediate efficere aliquam operationem sine interventu alterius prioris operationis, v. gr. orationis qua majus auxilium impetret. Alia remote sufficiens, quando homo nondum recepit totum et sat magnum auxilium requisitum ad aliquam operationem, v. gr. contritionis, quod tamen paratum est ipsi a Deo dari si se ad illud disponat, aut illud impetret per aliam priorem operationem, v. gr. per orationem. His prænotatis :

Dico : Gratia proxime sufficiens includit et dat quidquid ad actualem operationem liberam requiritur, ita ut homo, vel jam actu totum illud tanquam prævium et distinctum a sua operatione receperit, vel si quid deest, illud habeat in sua manu ac potestate proxima promptum ac paratum ex parte Dei, quamvis indistinctum a sua operatione. Probatur : Omissio operis præcepti ad salutem reputatur a Scriptura hominis culpa; ergo oportet ut habuerit vel accepta vel parata et in sua potestate constituta omnia gratiæ auxilia, quæ ad illud opus peragendum erant necessaria : *Excusationem non habent de peccato suo* (*Joan.* xv, 22), quia nempe illa auxilia habuerunt. *Quid est quod debui ultra facere vineæ meæ et non feci ei* (*Isa.* v, 4) ? Quis enim imputet homini quod non videat, si non sit penes eum habere lucem; quis imputet quod non ambulet, si habeat

pedes ita ligatos ut compedes tollere nequeat; sic etiam quomodo omissio rei præceptæ imputaretur homini ad culpam, si non esset in libera ejus potestate illam facere?

Objicies 1 : Si gratia sufficiens includat auxilia et excitantia et adjuvantia, non distinguetur ab efficaci. Respondeo : Nego illatum. Quia licet gratia sufficiens includat auxilium et excitans et adjuvans seu cooperans, non tamen eodem modo quo gratia efficax; sufficiens enim habet auxilium cooperans seu concomitans solummodo oblatum ex parte Dei, et in libero operantis arbitrio positum, sed sine effectu; efficax autem habet auxilium concomitans actu datum et positum in effectu ad quem dicit essentialem respectum.

Obj. 2 : Gratia sufficiens dat tantum potestatem operandi seu posse operari, non autem velle operari. Respondeo : Nego assumptum. Quia licet gratia sufficiens in effectu non conferat velle operari, constituit tamen illud in potestate et voluntate operantis, si velit. Deinde ex se et ex Dei intentione datur non tantum ut homo possit operari, sed etiam ut operetur; quod autem non operetur, provenit ex solo hominis arbitrio. Gratia autem efficax dat posse cum ipsa actuali operatione conjunctum. Unde gratia efficax includit quidquid est positivum in sufficiente, et insuper addit infallibilem connexionem cum actuali operatione quam non includit sufficiens.

CAPUT III.

An gratia sufficiens sit internæ gratiæ auxilium a lege, doctrina et revelatione distinctum.

Dico : Gratia sufficiens necessario includit internam gratiam præter externam. Quamvis Deus hanc possit dare modo mere interno, immutando potentias, ordinarie tamen eam dat mediante signo vel objecto externo : *Fides ex auditu; auditus autem per verbum Christi* (*Rom.* x, 17). Atque ita gratia sufficiens collective comprehendit gratiam externam quæ per propositionem objecti, legis doctrinam, prædicatoris vocem excitat in anima et conceptus, et affectus, licet naturales in substantia, profluentes tamen ex gratuito Dei beneficio et supernaturali providentia. Sed præter hanc gratiam externam imo et præter revelationem internam, quatenus præcise tantum proponit objectum credendum vel amandum, dicimus requiri in ordine ad aliquem pietatis actum peculiarem Spiritus sancti motionem, sive specialem illuminationem internam et inspirationem quæ gratia interna vocatur : contra Pelagium qui volebat hominem habita sola ista gratia externa posse per vires naturales pie operari.

Probatur 1° : Gratia sufficiens debet esse talis ut homo per eam proxime possit opus salutis facere; atqui per externam sine interna id proxime non potest, ut demonstratum est supra in lib. III; ergo, etc. 2° Scriptura arguit eos qui Spiritu sancto resistunt, nempe interius vocanti, et ejus gratiæ internæ : contra Calvinum docentem non posse humanam voluntatem internæ Spiritus sancti motioni, suasioni, inspirationi resistere, cujus error damnatus est in Tridentino concilio, etc. Gratia enim non tollit libertatem, ideoque illi resisti potest; et est tantum sufficiens. Denique quoad Augustinum, dum dicit gratiam internam efficere in nobis velle, sperare, amare, etc., non intelligit quod hæc semper operetur efficaciter, sed quod semper ad hunc finem detur, et de se illum operetur nisi nolimus; quodque ista nequeamus facere sine ope gratiæ internæ, agens contra Pelagium qui consensum voluntatis excitatæ a gratia externa, et operationem solis liberi arbitrii viribus sine ope gratiæ internæ tribuebat.

CAPUT IV.

An gratia sufficiens interna sit idem ac gratia excitans.

Dico 1 : Gratia proxime sufficiens requirit excitationem intellectus actu a Deo immissam et in intellectu receptam; quia sine excitatione intellectus, id est sine cogitatione et Spiritus sancti illustratione, non potest homo supernaturaliter operari, nec constitui in actu primo proxime ad pie operandum. Insuper requirit etiam de lege ordinaria excitationem voluntatis ipsi a Deo immissam, quæ actu et formaliter eam immutet. Hanc enim utramque excitationem ante liberum voluntatis consensum juxta Patres requiri supra diximus in lib. III. Sed hic gratiæ excitantis motus in voluntate non est liber; est quasi primo primus, longeque diversus a motu libero, quo voluntas illi vel resistit vel consentit.

Dico 2 : Gratia sufficiens proxima et integra requirit, ut omnia auxilia excitantia seu prævenientia non solum sint oblata ex parte Dei dantis, sed etiam ut sint actu data et in homine recepta : prius enim natura debent esse in nobis, quam per illa operemur. Imo non tantum includit auxilia excitantia, sed etiam aliquo modo adjuvantia, non quidem ut actu data, sed ut posita in libero arbitrio et proxima hominis potestate illa habendi si velit, id est hæc includit per modum principii positi in proxima hominis potestate, non autem per modum actionis, quæ hominis cooperantis liberam actionem seu consensum et effectum inseparabiliter involvit.

Dico 3 : Ex dictis patet gratiam sufficientem non esse idem ac excitans : excitans enim interdum est efficax; sufficiens vero nunquam. Unde hæc divisio gratiæ est longe diversa a divisione in gratiam excitantem et adjuvantem. Quare bene distinguendum est inter gratiam adjuvantem in actu primo, oblatam per modum concursus et actionis, seu datam per modum principii physici voluntati non inhærentis, sed positi in ejus potestate habendi si velit, quod sufficit ad imputandum illi peccatum si renuat accipere : et inter gratiam adjuvantem in actu secundo producentem actualiter cum hominis libero consensu et actione suum effectum.

CAPUT V.

An gratia sufficiens sit actualis; an etiam habitualis.

Dico : Infusus habitus est gratia necessaria et sufficiens in suo genere (id est, in ratione principii dantis voluntati vel intellectui internam agendi vim) ad actus supernaturales *connaturaliter* efficiendos. Sed non est absolute sufficiens et quasi collective, sive non est totale auxilium : habitus enim ad operandum indiget actuali Dei auxilio, tum ex parte intellectus seu objecti, ut excitetur mens ad bene utendum habitu infuso, tum ex parte ipsius habitus et potentiæ quæ operari non potest sine actuali Dei concursu ejusdem ordinis cum operatione.

Dixi *connaturaliter*, quia actus supernaturales possunt fieri sine habitu præternaturaliter per sola actualia Dei auxilia, quorum aliqua possunt esse tantum mere sufficientia, aliqua et efficacia simul. Infantes baptizati, licet habeant gratiam sufficientem, imo et efficacem ad salutem consequendam, non tamen ad operandum, utpote tunc operationis incapaces. Divisio itaque gratiæ in sufficientem et efficacem, comprehendit auxilia interna et externa, habitualia et actualia.

CAPUT VI.

Unde oriatur inefficacia gratiæ sufficientis.

Dico 1 : Inefficacia gratiæ sufficientis nullo modo potest in Deum refundi, nec illi ut causæ, nedum ut primæ radici potest attribui; sed prima et unica istius inefficientiæ causa ac ratio est humana voluntas, quæ resistit Spiritui sancto : *Vos semper Spiritui sancto resistitis* (*Act.* VII, 37). *Quoties volui*, etc., *et noluisti* (*Matth.* XXIII, 51). *Perditio tua, Israel, ex te* (*Ose.* XIII, 9), et juxta Augustinum, vocati non venerunt, quia noluerunt. Ratione probatur : Reddere Dei vocationem seu gratiam effectu vacuam in materia præcepti et in rebus ad salutem necessariis, est averti a Deo, sive est peccatum; sed aversio hominis a Deo non potest Deo ceu auctori tribui; ergo neque inefficacia istius vocationis. Imo in materia consilii tantum resistere divinæ inspirationi, quamvis interdum non foret peccatum, est tamen semper aliqua imperfectio et defectus, adeoque nec Deo attribui potest. Ergo ista gratiæ inefficacia, peccatum, aut defectus oritur ex solo fragili hominis infirmi libero arbitrio, cui Deus non vult afferre necessitatem, ne humanus operandi modus ac meritum destruatur. Hinc :

Dico 2 : Gratia sufficiens de se et ex natura sua non est inefficax. Non in actu primo, quia inefficacia in actu primo est idem ac insufficientia; atqui supponitur sufficiens, sive potens de se ad efficiendum actum quamvis reipsa non fiat. Ergo est efficax in actu primo, ideoque illo indiget voluntas ut habeat completam agendi supernaturaliter potentiam, quia ipsa de se est inefficax in actu primo. Nec est etiam de se inefficax in actu secundo; quia inefficacia non convenit illi de se, sed ratione subjecti in quo est, sive ratione liberæ voluntatis humanæ, et orta ex ejus defectu. Gratia de se efficax non distinguitur ab actuali concursu concomitante; nec ad gratiæ sufficientis efficaciam requiritur aliud auxilium efficax ex parte Dei, sed sola hominis consentientis cooperatio. Unde gratia sufficiens secundum se in sensu diviso non semper caret effectu, aut infallibiliter manet inefficax, quia eadem gratia sufficiens potest in uno habere effectum, et in alio non habere ex defectu liberi arbitrii : inefficacia enim non est illi ab intrinseco sed ab extrinseco, nimirum ab hominis libertate. Vocatio quidem congrua requiritur ad gratiæ efficaciam, sed ista congruitatis a Deo prævisa, est consequens ad usum libertatis, uti et incongruitas; adeoque utraque ab hominis libero arbitrio pendet. Quamvis Deus vocationem, quam prævidet fore congruam, et aliam quam prævidet fore incongruam, utramque det pro sua libera voluntate, tamen quod illa sit congrua, vult directe; quod autem hæc sit incongrua, tantum permittit : et ita non est causa ejus incongruitatis. Ideo dicit Augustinus : « Quomodo credere potuissent, qui relicti sunt? » Id est, non potuerunt credere in sensu composito præscientiæ, qua Deus eos vocationi non consensuros prævidit. Iis tamen Deus non denegat gratiam sufficientem, quamvis prævideat eam non sortituram suum effectum, quia ad liberum voluntatis usum est necessaria, et ut illorum perditio ipsi Deo imputari non possit.

CAPUT VII.

An gratia sufficiens detur solis reprobis; an vero etiam prædestinatis.

Nota : Duplex est gratia sufficiens : alia sufficiens in ordine ad salutem æternam consequendam, id est ad fidem, justitiam et perseverantiam; alia sufficiens in ordine ad unum alterumve tantum actum saluti utilem, v. gr. ad vincendam tentationem.

Dico 1 : Gratia sufficiens tantum ad salutem æternam consequendam solis reprobis ut propria datur, quia in illis solis salutis effectum non sortitur; in prædestinatis sortitur. Illa tamen non datur reprobis ut reprobis, sed ut ordinatis ad salutem æternam consequendam si velint; cum enim antecedenter velit Deus eos salvare, dat illis gratiam sufficientem, quamvis prævideat fore inefficacem prævisione malum libertatis illorum usum consequente : non intendendo illam inefficaciam, sed permittendo, ut non impediat usum libertatis et ordinarium causarum secundarum cursum.

Dico 2 : Gratia sufficiens, etiam prædestinatis datur ad aliquos effectus particulares : dum enim peccant, tentationi succumbunt, non obsecundant Deo vocanti ad majorem perfectionem, tunc habent gratiam tantum sufficientem, quamvis illam Deus det cum intentione ut sit efficax; sed non vult impedire usum libertatis et ordinarium causarum secundarum cursum, ex quibus fit efficax. Imo ista inefficaciæ permissio potest esse interdum effectus

prædestinationis, v. gr. conducere potest ad contritionem, humilitatem, gratiarum actionem, etc. Denique prædestinatio non excludit a prædestinato omne peccatum pro omni tempore, sed tantum pro ultimo vitæ momento. Varia Scripturæ et Patrum loca intelligenda sunt modo de sufficienti, modo de efficaci gratia.

CAPUT VIII.

An gratia sufficiens detur omnibus hominibus adultis, etiam reprobis.

Dico : Deus, quantum est ex se, omnibus adultis, etiam reprobis dat aut offert auxilia vel proxime vel remote sufficientia ad salutem : ita communiter theologi. Dixi vel *offert*, quia auxilium sufficiens, licet non omnibus det per donum aliquod sive excitans sive præveniens actu in ipsis receptum, utpote quod multi possunt impedire, semper tamen offert paratus dare omnibus et reipsa dat, nisi per eos stet quod non det.

Probatur : *Deus vult omnes salvos fieri* (*I Tim.* II, 4), nempe voluntate antecedente et aliquo modo conditionem includente : *vult*, inquam, vel ante prævisum generalem naturæ humanæ lapsum, vel potius post eum prævisum, et post realem illius lapsum. Et hæc est mens S. Pauli ; dicit enim : homo *Christus Jesus qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus* (*I Tim.* II, 6). Item : *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est Christus* (*II Cor.* V, 14, 15). *Ipse enim est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi* (*I Joan.* II, 2). *Qui est Salvator hominum omnium, maxime fidelium* (*I Tim.* IV, 10), omnium quidem fidelium sufficienter; sed maxime id est efficaciter fidelium, in fide viva ambulantium et perseverantium. *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam, in omnes homines in justificationem vitæ* (*Rom.* V, 18) : et ratio est, quia cum Deus crearit omnes homines ad beatitudinem æternam, ergo debet illis omnibus dare auxilia sufficientia ad eam consequendam, quæ Christus promeruit, volens redimere omnes homines lapsos. Dum Augustinus hunc textum : *Vult omnes homines salvos fieri*, etc. (*I Tim.* II, 4), explicat per distributionem accommodam, dicendo : « Vult salvare omnes qui salvantur ; » sive, nullus salvatur, nisi quem Deus salvari voluerit, vel pro generibus singulorum, non pro singulis generum : id est, ex omnibus statibus hominum vult salvare aliquos, non tamen omnium statuum singulos. Dum, inquam, sic explicat, non excludit absolutam et universalem distributionem, ac supra dictum sensum, quem sæpe in aliis locis tradit, uti et sanctus Prosper ejus discipulus.

CAPUT IX.

An omnibus justis, etiam si prædestinati non sint, detur gratia sufficiens ad salutem æternam consequendam.

Respondeo affirmative. Quia justi habent gratiam sanctificantem, principium bonæ operationis; nec illis desunt ex parte Dei auxilia tum excitantia tum adjuvantia. Ergo habent omnia quæ requiruntur ut possint salutem æternam consequi si velint. Hæc enim Deus in Scriptura illis spondet : *In omnibus viis tuis cogita illum, et ipse diriget gressus tuos* (*Prov.* III, 6). *Hoc habet pro certo omnis qui te colit, quod vita ejus, si in probatione fuerit, coronabitur* (*Tob.* III, 21). *Fidelis Deus qui non patietur vos tentari supra id quod potestis*, etc. (*I Cor.* X, 13). Concilia et Patres asserunt eos posse, si velint, omnia, quæ ad salutem pertinent, cum divino auxilio adimplere, quia Deus neminem deserit, nisi prius ab *ipso deseratur*. Quamvis ergo hi non accipiant perseverantiam, accipiunt potestatem perseverandi, seu gratiam sufficientem ad perseverandum. Perseverantia est propria prædestinatorum, pertinens ad gratiam efficacem ; potestas perseverandi est communis omnibus, pertinens ad gratiam. Quod autem non accipiant perseverantiam seu actum perseverandi, id non ex Deo, sed ex ipsis oritur ; nec ideo non perseverant, quia reprobi sunt, sed quia non perseverant, ideo reprobi sunt, seu fiunt.

CAPUT X.

An fidelibus in peccato exsistentibus detur gratia sufficiens ad pœnitentiam.

Respondeo affirmative : *Nolo mortem impii, sed ut convertatur a via sua et vivat* (*Ezech.* XXXIII, 11). *Ignoras quia benignitas Dei te ad pœnitentiam adducit* (*Rom.* II, 4) ? Ita Trid. (sess. 6 et 14) ac Patres. Sed hæc non ita datur, ut continue ac semper homini insit per actualem gratiam excitantem, ut probat experientia : non enim continue illius motus percipiuntur nec possunt percipi ob alias res passim occurrentes ; et si fiant sine perceptione, erunt inutiles ad conversionem. Omni tamen tempore et vitæ momento potest peccator converti et pœnitentiam agere si velit, quia Deus quantum est ex se, nullo tempore denegat peccatori auxilium excitans ad pœnitentiam, semper paratus illud dare ; et licet non continue actu det, dat tamen semper temporibus opportunis, sive per externa objecta, sive interdum per solam internam excitationem. Externum prædicationis verbum, aliudve objectum æquivalens, v. gr. exempla sanctorum, morbus, ærumna, lectio spiritualis, etc., sunt tempora opportuna, in quibus Deus interius pulsat et excitat cor. Ad excitationem mere internam tempora opportuna probabiliter hæc duo sunt : 1° dum pœnitentia est absolute necessaria ad æternam salutem, v. gr. in articulo mortis ; 2° dum est pie operandi opportunitas. Deus etiam sæpe respicit ad bona peccatoris opera, v. gr. eleemosynas, orationes, etc., per priorem gratiam facta.

Objicies 1 : Peccator non potest sine auxilio excitante agere pœnitentiam. Atqui hoc non datur in quolibet momento. Ergo non potest in quolibet momento agere pœnitentiam, cum non habeat in quolibet momento principium dans posse, et sine quo

non potest illam agere. Respondeo : Distinguo consequens. Non potest proxime in quolibet momento agere pœnitentiam, v. gr. dormiendo, concedo ; non potest remote, nego. Deus enim semper est paratus ad dandum peccatori auxilium proximum in tempore opportuno, quandiu est in statu viæ.

Obj. 2 : Ergo homo in hac vita, eo tempore quo non habet actuale auxilium ad agendum pœnitentiam, est extra statum salutis : v. gr. in fine vitæ, qui ultimam accepit gratiam excitantem et noluit converti, reliquo tempore manet extra statum salutis, cum non sit amplius excitandus. Respondeo : Si peccator moribundus resistat ultimæ excitanti gratiæ et supervivat sine ulla nova excitatione, non committet novum impœnitentiæ peccatum ; nec ideo tunc est extra statum salutis, quia ex vi sui status est capax remissionis obtinendæ si pœnitentiam agat. Quod autem illam non sit acturus, est per accidens, et ex ejus negligentia vel malitia provenit, siquidem ex vi generalis providentiæ gratiæ, etiam vel tunc posset illam agere, sed Deus prævidit eam non agendam juxta generalia et ordinaria gratiæ media , ac permisit non agi. Verum fideles, ob quantumvis gravia peccata, nunquam a Deo deseruntur ita pro aliquo hujus vitæ tempore , ut auxilium vel proxime vel remote sufficiens non habeant ; si enim in certa et determinata præcepti servandi occasione gratia sufficiens alicui denegaretur, is non peccaret ob impossibilitatem illius servandi. Peccatores quidem sæpe extraordinariis, sed nunquam ordinariis auxiliis a Deo privantur.

CAPUT XI.

An omnibus infidelibus detur gratia sufficiens ad fidem et salutem.

Nota 1 : Suppono, ex capite 8 præcedenti, sub illis omnibus, quos juxta sanctum Paulum vult Deus salvos fieri, seu salvare, comprehendi etiam infideles : *Illuminat omnem hominem*, etc. (*Joan.* I, 9). *Expandi manus meas ad populum non credentem*, etc. (*Isa.* LXV, 2). Ita et Patres, Augustinus, Gregorius, Ambrosius, etc.

Nota 2 : Clarum est a fide apostatis, ut patet ex capite præcedenti, dari gratiam sufficientem ut resipiscant, et datam fuisse, ut a fide non deficerent. Item iis, quibus sufficienter prædicata est fides, et noluerunt eam amplecti, clarum est mediante ista prædicatione externa data fuisse auxilia sufficientia interna : de istis non est difficultas. Sed quæritur de iis, qui nihil unquam de rebus fidei audierunt. Quare :

Dico : His infidelibus Deus non negat gratiam sufficientem ad fidem et salutem. Id probatur ex præcedenti cap. 8, et ex Ambrosio, Fulgentio, etc. « Deo autem placuit hanc (id est, gratiam efficacem) multis tribuere, et illam (id est, sufficientem) nemini denegare. » (Prosper, *De voc. gent.*, lib. II, cap. 25.) Id explicandi duplex modus offertur.

Primus est Deum præparasse omnibus et singulis hominibus, nullum excludendo , auxilia sufficientia quantum est ex se, sed voluisse ut ea ad singulos ministerio aliorum hominum pervenirent ; quod vero ad multos ea non perveniunt, v. gr. prædicatio Evangelii, id fit per accidens, nec a Deo intentum aut procuratum est, sed prout prævisum tantum et permissum : quæ permissio non est injusta, quia Deus non tenetur dare majora auxilia ; nec est contra antecedentem Dei voluntatem salvandi omnes , quia salus parata est omnibus ex parte Dei ; nec contra providentiam, quia Deus non tenetur mutare miraculose communem causarum secundarum cursum. Hic quidem dicendi modus potest sufficere pro infantibus sine salutis remedio morientibus, aut in amentiam prolapsis, sed non pro adultis ratione utentibus, quia peccata actualia non possent illis imputari, si non dentur illis ipsis proxime sufficientia auxilia ad illa vitanda, adeoque ad salutem consequendam. Unde :

Secundus modus, juxta Patres, est per illuminationem internam et supernaturalem, per quam Deus infidelibus qui nihil de fide audierunt, providet modum quo illuminentur et sufficienter excitentur ad fidem, si non ponant impedimentum, vel specialiter procurando illis Evangelii præcones, vel angelorum ministerio eos instruendo, vel per se ipsum interius eos illuminando et vocando : *Ego sto ad ostium et pulso* (*Apoc.* III, 20). Uti Prosper (lib. II *De voc. gent.*, c. 25) indicat agens etiam de parvulis, sic : « Ad aliam pertinet gratiæ partem, quæ universis semper est impensa nationibus, etc. Qua utique si bene eorum uterentur parentes, etiam ipsi per eos juvarentur. » Ibi supponit adultis parentibus datam esse sufficientem gratiam, qua si bene usi fuissent, et suæ et filiorum saluti prospexissent. Et ratio est, quia Deus volendo eos ab originali peccato liberare et salvare, cum non dederit eis auxilium sufficiens in causis universalibus et hominum prædicatione , debet ergo in ipsismet illud dare vel proxime vel remote, vel saltem in eorum potestate ita illud constituere, ut si illud non recipiant, per eos stet, non per Deum.

CAPP. XII, XIII, XIV, XV.

Quomodo intelligatur hoc axioma : Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.

Præmitto duas Catholicorum sententias sibi invicem contrarias, omissis hæreticis Semipelagianis , qui dicebant Deum ad inchoandum nostræ salutis opus, sive ad dandam primam gratiam, exspectare aliquem nostri liberi arbitrii bonum usum naturalem per modum meriti aut meritoriæ dispositionis ac impetrationis ; qui error damnatus est in conciliis Tridentino et Arausicano.

1. Sententia docet aliquibus infidelibus Deum dare primum auxilium ad fidem excitans intuitu alicujus boni operis per vires naturæ facti, aliis vero non ; quia per tale bonum naturæ opus ad illud non se disponunt, saltem remote. (Richardus, Gabriel, Ockam, Scotus.) Et ratio est, aiunt, quia *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.*

Hoc non intelligitur de faciente quod in se est, cum auxilio gratiæ vel habitualis, vel actualis, adjuvantis seu cooperantis, vel actualis excitantis ad obtinendam gratiam ulteriorem excitantem, sed intelligitur de faciente quod in se est, per vires naturæ, id est per naturalem rationem et libertatem, cujus operis intuitu dat Deus primam gratiam excitantem. Difficultas hujus sententiæ infra solvetur.

2. Negat Deum dare primum gratiæ auxilium facienti per solas vires naturæ quod in se est, ut legem naturalem servet; ac maxime negat datam esse promissionem seu statutam esse a Deo legem ob Christum illud dandi. Ita quidam recentiores Thomistæ, quorum rationes et objectiones infra solventur.

3. Asserit cum prima, legem naturalem servanti infallibiliter dari a Deo supernaturale auxilium sufficiens ad fidem, et ad justitiam supernaturalem; dari, inquam, ex aliquo boni usus libertatis merito in observanda lege naturali. Sed dicit hanc legis naturalis observationem fieri cum aliqua ordinis naturalis gratia quam in naturali vocatione congrua constituunt, putantque cum illa fieri posse, ut gratia ad fidem sufficiens sit vera gratia, quia licet propter aliquod meritum detur, hoc tamen profluit ex priori gratia ob Christum data, atque ita est gratia pro gratia. Sed contra : Ista naturalis vocatio seu cogitatio congrua non habet rationem gratiæ nisi ob congruitatem. Congruitas autem non dat vires ad agendum, est enim tantum Dei præscientia effectus infallibiliter secuturi ex tali cogitatione ob occasionem opportunam per extrinsecum Dei beneficium præparatam. Ergo meritum quod procedit ex cogitatione congrua, non habetur ex congruitate utpote non dante vires ad agendum, sive non habetur ex viribus gratiæ. Si vero non habetur ex viribus gratiæ, ergo ex viribus naturæ; atque ita gratia ad fidem sufficiens quæ datur ob tale meritum, proveniet ex operibus naturæ; et consequenter meritum initii fidei erit non ex gratia, sed ex nobis. Quare :

Dico 1 : Deus certa lege ac voluntate decrevit dare omnibus hominibus lapsis, ob Christi merita, sufficiens auxilium quo possint credere, filii Dei fieri, et legem divinam servare. Dicitur ob Christi merita, quia Christus universalis redemptor omnium quoad sufficientiam, obtulit Patri æterno sua merita pro salute omnium, ut ad hanc consequendam darentur omnibus auxilia sufficientia, nempe adultis actualia et in ipsis recepta. Pater acceptando Christi meritum, promisit ista dare auxilia; atque ita facta est certa lex et quasi pactum ea dandi : ideoque dicuntur gratia redemptionis. Attamen hæc lex dandi auxilia omnibus non fuit absoluta; Deus enim non omnibus dat reipsa proximam vocationem ad fidem; sed conditionata, si nempe faciat homo quod in se est, bene utendo sua libertate. Facienti enim quod in se est absque auxilio proprie supernaturali, Deus eam dare tenetur ob promissionem non homini, seu Christo factam, ita ut ista vocatio respectu hominis, cui datur, sit donum mere gratuitum, licet respectu Christi meritorum sit debitum præmium, ob cujus eadem merita non tantum eam dat facienti quod in se est, sed etiam sæpe non facienti : *Nam cujus vult miseretur, et quem vult, indurat* (*Rom.* IX, 18). *Inventus sum a non quærentibus me* (*Isa.* LXV, 1). Unde ista conditio facientis quod in se est, non est conditio sine *qua non :* sed est obligatio dantis ob promissionem Christo factam et pactum cum eo transactum. Hinc :

Dico 2 : Infidelis, etiamsi faciat quod in se est observando legem naturæ, minime tamen meretur vel de condigno vel de congruo vocationem ad fidem seu primum auxilium supernaturale, neque positive ad id recipiendum se potest disponere. Sive enim faciat quod in se est per solas vires liberi arbitrii, sive per præviam gratiam ordinis naturalis, v. gr. per cognitionem congruam aut specialem excitationem ordinis naturalis, istud bonum opus non erit supernaturale, sed in sua entitate naturale; nec quia fit ex gratia naturalis ordinis, est, vel physice, vel moraliter, melius quam aliud simile factum per ordinarium causarum secundarum cursum, v. gr. visio miraculose restituta non est melior quam naturalis. Jam vero bonum opus naturalis ordinis quomodocunque fiat, non potest mereri primum auxilium supernaturale; meritum enim naturale non est proportionatum præmio supernaturali. Imo nec potest esse propria ac moralis positiva dispositio, aliquid conferens ad recipiendum istud supernaturale auxilium; dispositio enim debet etiam esse proportionata formæ, ad quam inducendam ponitur. Jam vero naturalis dispositio non est proportionata gratiæ supernaturali, alioqui homo per se inchoaret suam salutem, et initium salutis esset positive ex operibus naturæ, sive ex nobis, qui est error Semipelagianorum, et quem refutant Augustinus, Prosper, etc., revocantes initium salutis ad sanctam cogitationem quæ pertinet ad fidem et pietatem. Itaque :

Dico 3 : Conditio sub qua Deus promisit omnibus adultis proximum auxilium sufficiens ad fidem et salutem, solum negative intelligenda est, id est, si homo ex sua parte non posuerit divinæ vocationi impedimentum ; eodemque modo intelligendum est : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam ;* ita ut facere quod in se est, nil sit aliud quam non ponere primæ gratiæ obicem. Unde si quis legem naturæ servet, id tantum inserviet ad removendum impedimentum, et ista legis naturalis observatio non est ratio motiva aut aliquod meritum istius gratiæ obtinendæ, utpote improportionata præmio supernaturali : atque id, juxta Patrum, Augustini, Ambrosii, Chrysostomi, etc., explicationes. Hinc ista bona moralis actio potest tantum vel necessaria esse ut peccatum impediat, vel utilis ut pravas

dispositiones vitiaque hominem ad gratiæ opera ineptiorem reddentia amoveat.

CAPUT XVI.

Satisfit difficultatibus primæ sententiæ.

1. Ut Deus det homini suam gratiam, non exspectat ejus voluntatem, qua faciat quod in se est; quia exspectare hominis voluntatem, est exspectare aliquod ejus meritum vel dispositionem ac præparationem. Homo autem faciendo quod in se est, nullum meritum, nullam veram dispositionem ponit ad primam gratiam supernaturalem. Ergo Deus non exspectat hominis voluntatem.

2. Licet Deus interdum exspectet ut homo non ponat obicem, peccando contra legem naturalem, tamen ut hanc servet, etiam totam collective pro aliquo tempore, ut vincat gravem tentationem contra eam, ut amet Deum auctorem naturæ amore naturali super omnia, sufficit gratia naturalis ordinis, quam Deus pro sua pura liberalitate ac misericordia gratis dat indigenti ob Christi merita; si cum hac gratia sufficienti inferioris ordinis homo faciat quod in se est, Deus opportuno tempore non deerit conferre illi gratiam superioris ordinis seu supernaturalem.

3. Homo ad usum rationis perveniens, si tunc peccet mortaliter, quamvis suo peccato ponat obicem gratiæ, si tamen eo modo quo potest per auxilium ordinis naturalis, quod actu recipit, cesset ponere actuale impedimentum, faciendo quod in se est, ad observandam legem naturalem, Deus pro sua misericordia et ob Christum non deerit dare illi etiam in peccato exsistenti gratiam vocationis. Si hanc denegaret (quod non fit juxta ordinariam Dei providentiam), tunc a novo peccato excusaretur, non faciendo id quod sine illa facere non potest; non autem excusaretur ab originali in quo permaneret, nec ab aliis actualibus quæ contra legem naturalem committeret, cum hæc posset per usum rationis et libertatis evitare.

CAPUT XVII.

Solvuntur rationes et objectiones secundæ sententiæ.

1. Dum Augustinus sæpe miratur quomodo Deus in causa æquali hunc vocet et non illum, imo in inæquali interdum vocet pejorem, et non vocet minus malum, vel agit de gratia efficaci vocationis; nos autem hic agimus de sufficienti. Vel si agat de sufficienti, etiam merito miratur, quia sive facientibus quod in se est, sive non facientibus, non æqualis semper gratia datur : quibusdam enim major, aliis minor, pro Dei arbitrio, confertur, sive æqualia sint hominum opera, sive inæqualia; quia Deus solum decrevit non negare gratiam sufficientem facienti quod in se est, non vero tantam vel tantam, hoc vel illo tempore, majorem vel minorem. Illius enim bonum opus nec est meritum, nec dispositio, nec ratio motiva ad istam gratiam obtinendam, ut supra dictum est, sed tantum removet obicem peccati quod posset eam impedire. Hinc facere quod in se est, non est conditio sine qua non datur gratia, cum multis detur non facientibus quod in se est, sed est solum conditio sine qua Deus non tenetur eam dare nisi ex vi suæ legis ac promissionis, vel universalis redemptionis Christi; ideoque eam dando facienti quod in se est, non dat intuitu ejus operis, sed intuitu Christi et suæ misericordiæ, qua statuit eam dare omnibus non ponentibus obicem : quæ conditio non habet locum in prædestinatione et vocatione efficaci. Et hinc patet quantum nostra assertio differat a Semipelagianis volentibus dari primam vocationis gratiam ex nostris meritis.

2. Patet legem vel promissionem factam dandi gratiam sufficientem non ponenti obicem faciendo quod in se est, non pugnare, nec cum ratione gratiæ, nec cum gratia Christi, imo vere ejus meritis maxime congruit; nec gratiam esse pedissequam liberi arbitrii vel humanæ obedientiæ, quia licet bonum hominis opus antecedat natura, vel tempore, infusionem primæ gratiæ excitantis, non est tamen vel minimum meritum seu ratio eam obtinendi, sed solum deservit ad non ponendum illi obicem, adeoque non est pedissequa; nec Deus exspectat voluntatem hominis, ut jam dictum est, quando quidem ei, qui non facit quod in se est, sæpe etiam primam gratiam excitantem conferat.

CAPUT XVIII.

De mente sancti Augustini circa prædictam doctrinam.

Ostenditur Augustinus sensisse Deum ex parte sua omnibus hominibus adultis dare actuale auxilium sufficiens ad salutem. Itaque :

1. Quoad reprobos (lib. I *Retract.*, c. 10, etc.), dicit omnes homines posse implere Dei præcepta si velint, et eorum voluntates præparari a Domino, nempe per gratiam, vel efficacem, vel sufficientem; hancque præparationem omnibus dari ut possint credere et filii Dei fieri. In aliis locis docet non stare per Deum, quominus homo salvetur et servet præceptum si velit, licet id nequeat facere sine Dei adjutorio quod semper præsto est (*De pecc. merit.*, lib. II, cap. 17). Et in particulari id affirmat de Esaü. Item dicit Deum non præcipere impossibilia, quia cum præcepto affert auxilium, nempe sufficiens (*De natura et grat.*, cap. 33), sic : « Admonet facere quod possis, etc. Et adjuvat ut possis. » Unde dum (*De corrept. et grat.*, lib. I, cap. 11) ait Adamo datum fuisse auxilium sufficiens, ut perseveraret si voluisset, nunc autem aliquibus tale non dari, intelligit nunc hominibus lapsis non dari tale et tantum tamque proxime sufficiens auxilium ob concupiscentiæ fomitem et alia impedimenta, sicut datum fuit Adamo.

2. Dum ait aliquos non ita vocari ut salvari possint, intelligit dari quidem a Deo illis auxilium sufficiens, sed quia prævisum est inefficax, non esse tale ut in sensu composito istius præscientiæ cum eo salvari possint. Unde Augustinus miratur de inscrutabili Dei judicio, quo dat his vocationem

congruam seu efficacem, illis vero incongruam et inefficacem, quamvis omnibus det sufficientem.

3. Nec sensit eos, quos Scriptura obduratos et excæcatos vocat, ita a Deo deseri, ut auxilio sufficienti ad salutem et ad vitandum peccatum privet; etenim juxta eum Deus etiam illis non denegat auxilium sufficiens saltem remote, et de ipso Pharaone variis in locis id profitetur, licet alicubi videatur contrarium dicere, loquendo forte non de absoluta ejus impotentia obtemperandi proveniente ex denegatione divini auxilii, sed de impotentia ex suppositione ejus incredulitatis et infidelitatis.

4. Hæc celebris Augustini sententia : « Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso, » significat quod dum homo deserit Deum peccando mortaliter, habens auxilium sufficiens ad non peccandum, Deus etiam eum deserit : 1° non dando ei gratiam actu tunc cooperantem ; 2° auferendo ei gratiam habitualem ; 3° non dando postea gratias prævenientes tam proxime sufficientes, aut tam uberes quam antea, quamvis remote sufficientes nunquam deneget ; et quoad has, deserentem se non deserit, imo et sæpe dat prævenientes efficaces.

5. Dum interdum Augustinus hæc verba Pauli : *Deus vult omnes homines salvos fieri* (*I Tim.* II, 4), non exposuit de omnibus simpliciter, sed accommode, non putavit quod Deus non velit omnium salutem, sed indicavit non velle eodem modo omnes homines salvare, utpote quosdam volens singulari electione et proposito efficaci salvare. Aliis enim in locis maxime *De spirit. et litter.*, cap. 33, fatetur Deum ex se velle omnes salvare. Cum igitur alibi indicat quosdam non salvari quia Deus noluit, ly *noluit* intelligendum est de sola negatione efficacis voluntatis seu electionis; cum quo stat ex voluntate antecedente omnes salvandi, eum præparasse omnibus media ad salutem sufficientia.

CAPUT XIX.

De varietate et inæqualitate gratiæ sufficientis, et ejus causa.

Dico : Cum auxilia sufficientia quæ diversis personis, nationibus, temporibus dantur, sint varia et inæqualia, non potest hujus varietatis et inæqualitatis ratio in liberi arbitrii humani usum adæquate refundi : contra errorem Semipelagianorum dicentium Deum ex se omnibus æqualiter providere, paratumque omnibus æqualia dare auxilia sufficientia ; quod autem his majora et illis minora det, id provenire vel ex bono, vel ex malo liberi arbitrii humani usu. Ita illi. Sed probatur : 1° *De personis singularibus.* Unus enim recipit auxilium actu sufficiens, alius non ; hic recipit sufficiens quod sortitur effectum, ille non ; hic in principio vitæ, ille in fine ; hic majus, ille minus recipit. Si agatur de primo auxilio, qualecunque sit, certum est ex sola Dei misericordia provenire ; quod vero non sit actu sufficiens vel non sortiatur effectum, provenit ex homine ponente obicem, aut nolente consentire, cum Deus sit paratus dare actu sufficiens et dati actu sufficientis intendat efficaciam, et permittat tantum inefficaciam. Inæqualitas autem auxiliorum post primum, licet possit ex hominis cooperatione cum gratia et dispositione partim provenire, tamen sæpe etiam provenit ex sola Dei liberalitate dantis majora auxilia, non habita dispositionis alicujus majoris aut minoris ratione. 2° *De temporibus diversis legis naturalis, scriptæ et evangelicæ.* In lege enim naturali inter gentes valde parva, inter Judæos paulo major, in lege scripta paulo adhuc major, in lege evangelica copiosa fuit gratiæ communicatio ; tota hujus diversitatis ratio fuit Dei voluntas et Christi meritum nondum prius actu positum, ac postea actu positum ejusque præsentia, ob quam major gratiæ abundantia datur in lege evangelica. 3° *De variis orbis terrarum populis.* Aliis enim citius, aliis tardius prædicatum est Evangelium, non ob eorum opera sub conditione futura, et a Deo prævisa, quibus alii credituri, alii non erant credituri, ut dicebant Semipelagiani, sed ob inscrutabile divinæ voluntatis beneplacitum. Quamvis enim Deus interdum vetet prædicari Evangelium alicui genti in tali tempore, quia tunc non credet, ut habetur Act. XVI et XXII, non id tamen vetat in pœnam infidelitatis quæ futura erat, sed potius ex misericordia, ne spernendo fidem fierent gravioris pœnæ rei. Contra sæpe jubet alicubi prædicari Evangelium prævidens illic multos esse credituros, ut habetur Act. XXVIII; sed nec illorum infidelitas, nec horum fides est ratio adæquata ac prima, cur id vetet aut jubeat ; nec ob eorum demeritum aut meritum futurum, prædicatur enim interdum iis qui ex ejus prædicatione pejores evasuri sunt, interdum propter paucos electos ; unde recurrendum est ad divinam voluntatem quæ distribuit sua dona prout vult. Dum dicitur : *Æqualiter est illi cura de omnibus* (*Sap.* VI, 8), id est, Deus nullo excepto providet omnibus et dat vel offert auxilium sufficiens, intra tamen latitudinem majoris aut minoris, prout vult.

CAPUT XX.

De concordia liberi arbitrii cum necessitate sufficientis auxilii prævenientis.

Dico 1 : Quoties occasio peccandi in particulari occurrit, et homo non potest in isto momento vitare peccatum sine Dei auxilio, tunc illi adest auxilium sufficiens quo possit vitare peccatum, et sic conciliatur libertas arbitrii ad vitandum peccatum cum necessitate auxilii quo illud vitet ; alioqui peccaret necessario, adeoque non imputaretur illi peccatum ad culpam, cum non potuisset illud vitare. Istud autem auxilium debet esse actuale proxime sufficiens, dum agitur de præsenti tempore hic et nunc vitandi peccati, v. gr. vincendæ gravis tentationis, faciendæ orationis ad illam vincendam, etc. Cum proximo enim auxilio orando, hic et nunc non peccat, quod tamen est quasi remotum respectu resistentiæ et victoriæ obtinendæ. Et hoc auxilium confertur ad singulos actus et momenta, quibus peccatum vitandum est.

Dico 2 : Ut homo sit proxime et immediate liber ad efficiendum actum supernaturalem, necesse est eum actualiter præveniri per auxilium proxime sufficiens ad eum efficiendum. Hinc concordia inter necessitatem auxilii sufficientis et libertatem arbitrii in hoc consistit quod, ubicunque et quotiescunque necessaria est homini plena et proxima potestas, illi detur actu auxilium proxime sufficiens; sine enim hoc homo non habet potestatem completam, adeoque nec libertatem proximam ad efficiendum actum supernaturalem. Triplex est in homine libertas ad efficiendos actus supernaturales : 1° Remotissima, estque innata ac radicalis vis rationis et voluntatis capax elevationis ad illos efficiendos. 2° Remota, estque eadem vis jam roborata per aliquod auxilium supernaturale in ordine ad aliquem actum supernaturalem imperfectum tantum. 3° Proxima, estque eadem vis habens in se receptam aut saltem oblatam ac in sua potestate atque voluntate positam gratiam necessariam et sufficientem ad efficiendum actum supernaturalem perfectum, atque de hac libertate proxima intelligitur assertio.

LIBER V.

De gratia efficace.

CAPUT PRIMUM.

Quotuplex sit gratia efficax.

1. Gratia alia est efficax in actu primo, quæ idem pene est ac sufficiens; alia in actu secundo, quæ ab actione vel effectu non separatur.

2. Alia excitans juxta quosdam, alia adjuvans. Item alia præveniens, quæ antecedit actionem voluntatis saltem ordine naturæ, estque aliquale illius actionis principium cum qua infallibiliter connectitur, utpote efficax; alia concomitans, quæ in re non est aliquid distinctum ab actione voluntatis : est enim influxus actualis gratiæ in ipso concursu inclusus vel ipsemet concursus. Hinc respectu influxus liberi arbitrii, alia est præcedens non tempore sed natura, alia simultanea cum dicto influxu; respectu tamen termini vel effectus, utraque est prior natura, simultanea tanquam actio prior suo termino, præcedens tanquam causa prior suo effectu : sed utraque simul tempore, quia simultanea est simul tempore cum nostra cooperatione, cum qua etiam est simul tempore prævia seu præcedens utpote efficax. Verum hæc prævia est prior simultanea seu concomitante ordine naturæ, quia est prior natura nostra cooperatione quæ est simul natura cum gratia concomitante. Hæc gratia prævia et simultanea non dicitur efficax, quasi unaquæque earum sola et per se spectata, sufficiat ad inducendum effectum; sed quia unaquæque est efficax in suo ordine et non separatur ab effectu, licet utraque debeat conjungi : actio enim nostræ voluntatis debet fieri et ab aliquo principio efficaci gratiæ nempe præviæ, et per actualem influxum efficacem gratiæ, nempe simultaneæ.

3. Alia efficax respectu motuum necessariorum gratiæ excitantis, qui licet non fiant libere a nostris potentiis, indigent tamen gratia supernaturali ad illos physice efficiendos utpote supernaturales. Alia efficax respectu actuum humanorum seu liberorum gratiæ cooperantis.

4. Alia efficax moraliter, quæ sua morali causalitate infallibilem habet connexionem cum effectu, v. gr. vocatio congrua; alia efficax physice, quæ suo modo causando physice, inducit inseparabilem effectum.

5. Alia efficax ex intrinseca sua virtute, quæ posita in voluntate ex sua virtute absolute determinat illam ad consensum, soletque vocari prædeterminatio physica, de qua post. Alia efficax tantum in præscientia Dei, quæ posita in voluntate non habet vim ita determinandi ad unum, ut absolute repugnet non sequi consensum posita illa motione; fit autem efficax, dum reipsa habitura est effectum, et Deus id præsciens ea intentione illam dat ut infallibiliter talem effectum simul conferat

CAPP. II, III.

An gratia efficax sit omnibus in quovis statu necessaria ad singulos pietatis actus.

Nota non agi hic de gratia efficaci comitante, quæ cum sit ipse actualis Dei influxus in actum supernaturalem, sive ipsa actio prout a Deo manat, patet eam requiri ad singulos actus. Sed agitur, uti et in sequentibus capitibus de gratia efficaci præveniente qua Deus facit ut velimus vel faciamus.

Dico 1 : Gratia efficax præveniens non tantum datur et requiritur ad diuturnam in gratia perseverantiam, et ad finalem perseverantiam, ad quos duos actus tantum dari et requiri voluit quidam auctor modernus, sed etiam ad omnes et singulos actus supernaturales qui ab hominibus fiunt, adeoque ad omnes effectus qui per illos actus supernaturales fiunt : v. gr. ad fidem profitendam, ad implendum præceptum supernaturale in quavis occasione, ad aggrediendum opus consilii, etc. Probatur : Quotiescunque homo producit actum supernaturalem, supponitur in illo data esse ad eum producendum gratia non tantum concomitans, sed et præveniens, ut constat ex Tridentino (sess. 6, capp. 3 et 4), atqui hæc est efficax ; sortitur enim effectum. Ergo, etc.

Dico 2 : Gratia efficax præveniens, qua Deus facit ut homo operetur, non tantum prædestinatis, sed etiam reprobis datur ; quia non solum datur ad perseverandum, sed etiam ad gratiam consequendam, qua sæpe reprobi credunt, amant et justificantur ad tempus : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum* (*Joan.* VI, 44). Cum dicat *nemo*, ergo etiam reprobi comprehenduntur. Et ratio est, quia gratia non dicitur efficax ex ultimo salutis æternæ

effectu, ad quem ordinatur, sed ex proximo propter quem datur : v. gr. ex fide, charitate, pœnitentia, etc., qui effectus etiam in reprobis inveniuntur. Dum hos excludere videtur Augustinus, loquitur de vocatione et gratia includente finalem perseverantiam. Deinde longe probabilius est Deum prædefinire omnes etiam reproborum supernaturales actus, quamvis non singulari illo modo, quo prædefinit actus prædestinatorum, nempe ex efficaci intentione illos salvandi.

Dico 3 : Etiam in statu innocentiæ gratia efficax fuit necessaria ad actus supernaturales efficiendos. Hujus enim gratiæ necessitas non oritur ex lapsu naturæ humanæ, nec ex defectu virium bene operandi, sed ex intrinseca actuum supernaturalium perfectione ac excellentia, ad quos efficiendos necessaria est gratia, sicut lumen ad videndum objectum. Idem dic de angelis.

Dico 4 : Gratia sive efficax sive sufficiens, interdum potest in sua entitate non tantum numerica, sed et specifica multiplicari ac distingui, movens ad eumdem actum ; v. gr. timor pœnæ, et desiderium gloriæ movens ad actum eleemosynæ, sunt duo motus specie diversi dati per modum gratiæ excitantis. Contra vero interdum gratia ejusdem speciei potest dari ad actus specie diversos : v. gr. eadem specie gratia nunc movens ad pœnitentiam, alio tempore ad injuriæ condonationem, etc. Ratio est, quia hæc gratiæ causalitas non est per se physica, sed moralis; unde ordo ad talem effectum ad quem movet, non est de intrinseca ejus ratione : eadem enim potest movere et incitare ad diversa in specie, et ipsa diversa in specie movere ad idem.

CAPUT IV.

An gratiæ efficacitas consistat in inferenda voluntati necessitate ad consentiendum.

Dico 1 : Ut actus nostræ voluntatis gratiæ consentientis sit liber :

1. Debet effective seu active fieri a voluntate. De fide contra Lutherum, qui dixit actum non fieri effective a voluntate, sed a solo Deo voluntati immitti, habenti se mere passive. Sicut lutum se habet mere passive sine ulla activitate circa formam quam artifex inducit, ita, inquiebat, homo in actibus gratiæ, quos a Deo recipit, se habet mere passive nullam exercens activitatem : quod ut hæreticum, damnat Tridentinum (sess. 6, cap. 5), et repugnat Scripturæ. *Convertimini ad me*, etc. (Joel II, 12).

2. Debet esse voluntarius, seu voluntarie fieri; in quo nulla est controversia, nisi forte cum eodem Luthero. Sive debet esse liber a coactione. Hinc Scotus dicit filium libere a patre gigni, id est voluntarie, non coacte.

3. Debet fieri cum indifferentia, id est cum potestate non faciendi illum. De fide contra Calvinum, Melanchthonem, Bucerum, etc., dicentes : sicut bruta necessario naturæ impetu moventur, cui non possunt resistere, ita homines necessario moveri impulsu Spiritus sancti de se ita efficaci, ut nec possint illi resistere, nec aliud facere quam id ad quod impelluntur. Probatur : De essentiâ actus liberi etiam in natura lapsa, est ut sit liber non tantum a coactione, seu ut voluntarie et libenter fiat, sed etiam ut sit liber a necessitate : *Deus reliquit hominem in manu consilii sui*, etc., *apposuit tibi ignem et aquam ; ad quod volueris porrige manum tuam* (*Eccli*. XV, 14-17). *Beatus vir qui inventus est sine macula*, etc., *qui potuit transgredi, et non est transgressus* (*Eccli*. XXXI, 8, 9, 10), nempe in natura lapsa. *In arbitrio viri* (nempe lapsi) *erit, sive faciat, sive non faciat*. Unde :

Dico 2 : Gratiæ efficacitas non aufert voluntati suum proprium libere operandi modum cum indifferentia necessitatem excludente. De fide contra Pelagianos, et supra dictos hæreticos. Probatur : 1° Scriptura (*II Cor*. VI, et alibi passim) monet ut non in vacuum gratiam recipiamus, ut non resistamus Spiritui sancto; laudat bene operantes per gratiam tanquam fideles cooperatores et mercede dignos. Hæc autem dici non possent, si homo non operaretur libere. 2° Id definitum est in concilio Tridentino (sess. 6, cap. 5), dicente hominem per gratiam disponi ad justificationem, *eidem gratiæ libere assentiendo*, etc., *quippe qui illam abjicere potest*. Idem indicant concilia Arausicanum (can. 8, 15), Toletanum (conc. VI, cap. 65), Valentinum (cap. 6), et Patres passim. 3° Ratione firmatur, quia gratia, quantumvis efficax, non destruit naturam, sed perficit ; ergo non tollit naturalem libertatis usum, sed perficit, alioqui homo esset incapax præceptorum, meriti et præmii.

CAPUT V.

An gratia efficax sit excitans.

Dico gratiam efficacem, quæ ordine naturæ liberum voluntatis nostræ consensum præcedit, esse excitantem, adeoque gratiam excitantem generice sumptam abstrahere a sufficienti et efficaci, duobus ejus membris seu speciebus, in quas dividitur. Probatur : Omnis vocatio Dei est gratia excitans ; atqui vocatio Dei interdum est efficax, seu gratia efficax ; ergo gratia efficax est excitans : sive vocatio Dei, uti et gratia excitans abstrahunt a sufficienti et efficaci. D. Augustinus, multis in locis, quæ hic omitto, istam utramque vocationem, id est sufficientem et efficacem declarat ; unde vocationem sancti Pauli in sua conversione vocat magnam et efficacissimam. Deinde, juxta eumdem, illa est gratia efficax per quam Deus facit ut velimus et ut faciamus ; atqui gratia per quam Deus facit ut faciamus, est vocatio ut idem habet; ergo talis vocatio est gratia efficax et excitans. Præterea illa est gratia efficax, quam Deus dat prædestinatis ut salventur ; sed salvantur per vocationem ; ergo hæc est gratia efficax.

CAPP. VI, VII, VIII.

In quo gratiæ efficacia consistit. Refertur ac refellitur primus prædeterminandi modus.

Nota 1 : Duplex est de gratiæ efficacia sententia : una eam constituit in prædeterminatione physica;

id est, in motione a solo Deo facta in homine; quæ de se et sua ut naturali ac proprietate habeat vim ita determinandi voluntatem hominis, ut voluntas eam habens non possit ei non consentire. Altera eam constituit in vocatione congrua, quam nos sequimur. De utraque in sequentibus capitibus; ac primo de prædeterminatione.

Nota 2 : Triplex est modus explicandi gratiam prædeterminantem : 1° Dicit dari aliquem excitantis gratiæ motum, qui natura sua habeat vim prædeterminandi voluntatem, et eam inevitabiliter inducendi ad consensum. 2° Ait hanc excitationem ad id non sufficere, sed ejus vim compleri per aliam motionem, quæ est distincta a prævio istius gratiæ excitantis actu et a liberi consensus actu, et quasi media inter hos duos actus. 3° Asserit gratiam prædeterminantem consistere in ipsa immediata productione deliberati consensus, sive in efficaci Dei voluntate, qua talem actionem voluntati hominis immittit, eamdemque efficaciter ad secum cooperandum trahit. Nunc de primo modo, postea de aliis. Primus modus iterum duplex est : alius docet gratiam *physice* prædeterminare, alius *moraliter* prædeterminare. Prius ergo physicam, deinde moralem prædeterminationis causalitatem refutabimus.

Dico 1 : Ad efficiendum actum liberum supernaturalem non requiritur gratia excitans quæ voluntatem *physice* prædeterminet : non enim prædeterminat voluntatem eorum, qui illi dissentiunt; siquidem his etiam dat Deus gratiam excitantem sufficientem ad actus supernaturales; neque etiam illa gratia excitans quæ datur iis qui consentiunt excitationi, est physice prædeterminans ipsorum voluntatem; sic enim Deus dat ut possint illi consentire, vel resistere : *Ego sto ad ostium et pulso* (*Apoc.* III, 20). *Quia non est tale gratiæ trahentis auxilium*, inquit concilium, Senon., *cui resisti non possit.* Idemque habet Tridentinum (sess. 6). Gratia enim excitans vel est illuminatio in intellectu qui non habet in hac vita potestatem determinandi voluntatem ad unum, nisi præcedat actus voluntatis, in quo fundetur ista determinatio : vel est simplex affectus instar velleitatis aut suavitatis in voluntate, qui non potest ipsam determinare ad plenum et absolutum consensum, vel necessitare quoad exercitium, cum iste effectus non habeat necessariam cum plena voluntate connexionem, nec perfectionem illi æqualem. Ergo voluntatem physice non prædeterminat ad consensum. Imo talis gratia physice prædeterminans, relinquendo voluntatem suæ naturæ ac suæ connaturali causalitati, de lege ordinaria et ex se non est possibilis; quamvis de lege extraordinaria et potestate absoluta possit Deus elevare istam motionem præviam seu gratiam excitantem, et illa uti tanquam instrumento ad impellendam physice voluntatem tanta vi et efficacitate ut eam omnino determinet ad consensum, non volentem ei resistere.

Dico 2 : Quoad *moralem* prædeterminationem, ex vi gratiæ excitantis quantumvis perfectæ et juxta connaturalem ipsius causalitatem spectatæ, nunquam potest voluntas ita moraliter prædeterminari ad illius consensum, ut omnino repugnet ac implicet ei resistere et dissentire, ut patet ex conciliis et Patribus dicentibus sine limitatione posse gratiæ resisti; si *physice* prædeterminanti possit resisti, multo magis *moraliter* prædeterminanti. Non negamus tamen posse gratiam excitantem esse talem et tantam, ut ex se morali modo prædeterminet voluntatem conjuncta cum morali consecutione consensus, qui vel nunquam vel rarissime absit, licet simpliciter abesse non repugnet, et absolute possit physice abesse : uti, v. gr., gravissima tentatio moraliter voluntatem determinat ad assensum, si desit gratia : « Trahit sua quemque voluptas, » inquit Augustinus, « non necessitas. » Attamen negamus hanc moralem prædeterminationem necessario requiri ad singulos actus supernaturales libere efficiendos; alioquin qui illam non reciperent, non haberent auxilium sufficiens ad salutem; clarum est autem non omnes recipere illam vehementem excitationem adeo efficacem. Requiritur quidem juxta Scripturas aliqua moralis præmotio per divinas illustrationes et affectiones inclinans et mutans hominum corda; sed non tanta necessario, ut moralis prædeterminationis gradum attingat.

CAPP. IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, XXI.

Refertur et refellitur secundus prædeterminandi modus.

Præter gratiam excitantem, de qua in capite præcedenti, alii ponunt ejus efficaciam in hoc, quod Deus sola sua voluntate et potentia imprimat in hominis voluntate novam entitatem, quam vocant motionem virtuosam et efficacem quæ non est actus vitalis, nec fit ab hominis voluntate, sed Deus solus eam efficit voluntate hominis habente se mere passive ad ejus receptionem; unde ejus receptio non est ei libera, sed Deus pro solo suo arbitrio illam dat vel negat. Volunt autem hanc motionem per se et physice esse activam consensus voluntatis, ita tamen ut in usu suæ activitatis non subdatur voluntati, sed potius hanc sibi subdat; ideoque illa motione semel in voluntate posita, voluntas non possit ei resistere vel suum actum suspendendo, vel motioni contrarium eliciendo. Imo nec Deus ipse possit efficere ut posita illa motione in voluntate, statim voluntas non exerceat actum ob quem datur, quia hæc est natura talis motionis, et ideo vocatur de se et natura sua efficax. Ex quibus sequitur hanc gratiam per modum actus primi physice determinare voluntatem ad unum actum et ejus exercitium prius natura, quam ipsa eum eliciat; et tamen volunt eum ab ipsa elici libere, quia sub illa motione manet semper voluntatis potestas non habendi illum actum, et quia tota illa determinatio fit modo accommodato voluntatis libertati. Ita Bannez, Davila, Cumel, Alvarez, etc. Hanc autem motionem prædeterminantem requiri volunt ob indifferentiam

nostræ voluntatis, et ob peculiarem efficiendorum actuum supernaturalium difficultatem. Sed :

Dico 1 : Ista gratia efficax sic voluntatem prædeterminans, non est simpliciter necessaria ad singulos actus supernaturales. Probatur : 1° Quia licet ad hos actus voluntas egeat gratia cooperante, non tamen prædeterminante, et Deus per vocationem congruam sine prædeterminatione potest certissime consequi suæ voluntatis propositum. 2° Sequeretur eos, quibus non datur gratia efficax ut convertantur, non habere gratiam necessariam ad salutem, nec illis imputandum fore quod non conversi fuerint; quia non habuerunt gratiam efficacem, quæ non tantum dat agere, sed etiam posse agere; se enim tenet juxta illos ex parte actus primi. Nec voluntas sine illa potest agere; nec est in ejus potestate ut illam habeat, cum se habeat mere passive ad ejus receptionem, et Deus pro suo solo arbitrio eam det cui vult; nec ullam homo possit ponere propriam dispositionem ad illam, etiamsi non ponat obicem : non enim est in potestate nostræ voluntatis mediante aliqua dispositione libera sive positiva sive negativa eam habere. Quod autem nostra voluntas Dei voluntati subordinetur, et ab ea dependeat, id non ex prædeterminatione, sed ex simultaneo ejus ut causæ primæ concursu provenit. Prædestinatio, electio, præfinitio non sunt auxilia natura sua necessaria ad operationem, sed sunt actus Deo immanentes, non immediata operationis nostræ principia de quibus agimus. Multas alias rationum, quas adversarii apponunt, refutationes hic omitto, uti et in sequentibus.

Dico 2 : Prædeterminatio physica, sive auxilium, motio, qualitas, aut alia ejusmodi entitas voluntati indita ex sola Dei efficientia, et physice illam ex se prædeterminans in actu primo ad eliciendum actum secundum, omnino repugnat cum libertate ejusdem actus, adeoque est impossibilis. Probatur : 1° Talis actus non est liber *remote* seu in causa, quia non fit a voluntate quæ se habet tantum mere passive in ejus receptione. Nec ad illum se disponit, nec a libero ejus usu pendet; neque est *formaliter* liber, quia prout a suo proximo principio, nempe ab entitate auxilii prædeterminantis et a voluntate profluit, inevitabili necessitate fit. Ista enim auxilii entitas necessario agit, et voluntas non potest illi non cooperari utpote illi subjecta; ergo actus non est formaliter liber cum voluntas non habeat potestatem proximam agendi et non agendi in sensu composito, id est, stante illa entitate auxilii voluntatem determinantis; hoc stante habet quidem proximam potentiam agendi, sed tantum remotam non agendi, nempe si tollatur dicta entitas, sive in sensu diviso, quod non sufficit ad formalem actus libertatem. Et frustra aliqui dicunt illud auxilium non tollere potestatem ipsi resistendi etiam in sensu composito, seu potestatem non agendi ; ista enim sibi invicem contradicunt; nec potest dici pendere ex aliquo prævio voluntatis nostræ usu libero aut cooperante : ex solo enim Dei arbitrio independenter a voluntate datur. Probatur : 2° Voluntas nostra potest necessitari a Deo per impressionem alicujus motionis aut præviæ entitatis sibi inditæ ; atqui sic necessitatur per prædeterminationem; ergo, etc. Non obstante enim indifferentia judicii circa objectum propositum, potest Deus determinare voluntatem ad actuale exercitium alicujus actus, ita ut sine propria illius deliberatione et electione effective fiat, vel a solo Deo per entitatem voluntati se mere passive habenti inhærentem, vel immediate ab hac entitate et voluntate necessario cooperante ; atqui talis actus non obstante indifferentia judicii non est liber; ergo etiam actus voluntatis prædeterminatæ a Deo, licet moveatur juxta modum suum naturalem, id est per judicium rationis ex se indifferens, non erit liber. Nec sufficit quod ista impressio proveniat a voluntate Dei libera et de se indifferenti, intimeque nostram voluntatem movente; quia ista indifferentia sufficit quidem ut actio sit Deo libera, sed non voluntati hominis, nisi etiam ipsa sit indifferens et conservetur atque permaneat in ista indifferentia usque ad ponendam actionem, ita ut actio, quatenus ab illa proxime ad operandum completa procedit, eam respiciat prius natura indifferentem, et inde denominetur libera. Potest quidem Deus movere nostram voluntatem efficaciter et infallibiliter ac libere, sed non isto modo, quia in eo involvitur contradictio.

CAPP. XXII, XXIII, XXIV.

Refertur et refellitur tertius prædeterminandi modus.

Alii dicunt Deum per suum concursum simultaneum, aut saltem per suam divinam voluntatem a qua concursus procedit, prædeterminare immediate sine prævia entitate, hominis voluntatem ad ipsum actum secundum, ita eum in voluntate et cum voluntate efficiendo, ut in hac efficientia voluntas humana a divina prædeterminetur. Jam ergo videamus, primo an hoc sit necessarium, deinde an possit fieri. Sed quædam prius præsupponenda sunt : suppono ergo in actu secundo voluntatis duo tantum inveniri, nimirum in *fieri*, seu actionem ; et in *facto esse*, seu qualitatem vitalem ab actione productam quæ est immediatus ejus terminus, id est liber consensus voluntatis; insuper unicam, simplicem et indivisibilem esse, tum illam actionem, tum hanc qualitatem vitalem, seu consensum liberum supernaturalem ; et illam actionem per quam fit consensus, ita a voluntate humana cum gratia adjuvante et Dei concursu simul elici, ut tota a singulis istis principiis proximis, tam in suo esse, quam in sua inchoatione et emanatione profluat. Ac proinde in illa non posse spectari aliquid prius fieri necessario, et postea libere, nec illam fieri prius natura ab uno ex istis principiis, quam ab alio : id est, non fit prius natura a gratia adjuvante et Deo concurrente, quam ab humana voluntate, et contra : sed fit simul simultate causalitatis naturæ et temporis ab omnibus. His suppositis :

Dico 1 : In actu secundo voluntatis consentientis nec habetur nec requiritur gratia efficax physice illam prædeterminans ad consensum : non in consensu, quia hic jam supponit gratiam ut istius gratiæ effectus, et voluntatem jam determinatam in actu secundo per actionem qua fit consensus ; nec in ipsa actione, quia hæc est simul a Deo et a creatura simul influente sine ulla prioritate vel temporis vel naturæ, simulque ad eam ut indivisibilem se determinantibus, adeoque sine prædeterminatione ; cum voluntas humana spectata prius natura quam Deus simultaneum præbeat influxum, esset indifferens et indeterminata; et inter hoc instans naturæ et actionem per quam formaliter determinatur a se ipsa, non datur medium instans naturæ, in quo intelligatur prædeterminata a Deo per simultaneum influxum.

Dico 2 : Nec ad concursum simultaneum præstandum requiritur absolutum Dei decretum quo velit efficaciter ut homo efficiat talem consensum. Probatur : Quia tale decretum non requiritur ut Deus concurrat cum sua creatura libera ad actus tam supernaturales quam naturales; imo non potest sic concurrere ad actus malos, sed sufficit ut præstet suum concursum necessarium, non ex voluntate absoluta, qua velit hominis concursum seu consensum, sed ex suppositione, si homo velit concurrere. Quamvis enim sit unica actio procedens a Dei et hominis bino influxu, potest tamen Deus eam velle prout procedit a se, et eamdem prout procedit ab homine, sinere, aut optare ut fiat juxta materiæ capacitatem. Deinde si tale decretum absolutum esset necessarium ad dandum simultaneum concursum, sequeretur eos, qui carent tali concursu dato ex voluntate absoluta, non posse proxime consentire gratiæ vocanti, quod certe falsum est; ergo, etc. Carerent enim re requisita ut possent ei consentire.

Dico 3 : Potest quidem Deus, per absolutum decretum exsecutivum suæ voluntatis, ita hominis voluntatem occupare, ut eam prædeterminet ad volendum id quod vult ipse eam velle, licet in ea solummodo efficiat actum secundum consentiendi, ad quem etiam ipsa hominis voluntas concurrit; ita asserunt quidam theologi. Quia iste simultaneus Dei concursus datus ex absoluto decreto prædefinitivo talis effectus, et præternaturalis voluntati, habebit sibi subjectam ejus indifferentiam et potestatem resistendi, utpote longe diversus ab ordinario concursu, et longe efficacius demonstrans divinam omnipotentiam; sed iste actus non erit liber hominis voluntati. Unde similiter dico Deum non posse per suam voluntatem efficacem prædeterminare hominis voluntatem, efficiendo immediate in ea actum secundum, nisi illam necessitet; adeoque talis prædeterminatio efficiens actum secundum, est incompassibilis cum hominis libertate. Non potest enim Deus velle actu absolute et efficaciter, ut hominis voluntas aliquid hic et nunc velit, et relinquere ei libertatem non volendi aut actum suspendendi; quia id involvit contradictionem divinæ potentiæ repugnantem. Sic enim Deus per suum concursum simultaneum absolute determinat hominis voluntatem ad coefficiendum talem actum, ita ut non possit illum non coefficere, nec actum suum suspendere aut alium ponere ; ergo illum non coefficit libere sed necessario. Potest quidem Deus trahere et movere liberam hominis voluntatem quocunque voluerit, sed modo contradictionem non involventi : sicut traxit voluntates sancti Pauli, sancti Matthæi, sanctæ Magdalenæ, etc., in ipsorum conversionibus; sed sine læsione libertatis per vocationes extraordinarie congruas. Propheta aut scriptor canonicus necessario quidem impressas in intellectu recipit res revelatas; sed libere sine ulla prædeterminatione physica ex Spiritus sancti directione illas eloquitur, annuntiat, aut litteris mandat.

CAPP. XXV, XXVI, XXVII.

Quomodo gratia efficax aut vocatio efficax explicetur per congruitatem vocationis, et quid addat prævenienti gratiæ sufficienti.

Dico 1 : Gratia aut vocatio efficax non addit sufficienti novam gratiam excitantem seu prævenientem, nec aliquam entitatem aut proprietatem realem absolutam, quæ requiratur ut fiat efficax et distinguatur ab excitante; alioqui vocatio quæ esset inefficax, non foret sufficiens. Deinde addita illa entitate, vel necessario sequitur consensus voluntatis, et sic non erit liber : vel non sequitur necessario, et sic non constituit vocationem in ratione efficacis. Unde :

Dico 2 : Gratia seu vocatio efficax est illa, quæ re ipsa infallibiliter habitura est effectum a Deo vocante intentum; ideoque licet in se sit gratia præveniens, a solo Deo facta, tamen includit habitudinem ad futuram liberi arbitrii cooperationem cum simultaneo gratiæ concursu, ac proinde includit quamdam congruitatem respectu personæ cui datur : id est, datur isti personæ ita accommodata et proportionata, ut in tali tempore et occasione infallibiliter sit in ea effectum habitura; ac per hoc habet quod sit congrua et efficax. Infallibilis autem congruæ seu efficacis vocationis connexio cum libero voluntatis nostræ consensu, non est mere causalis, sed ex divina præscientia oritur, non per absolutam scientiam, at per conditionatam qua Deus de omni voluntate creata et creabili certissime præscit, quid sit actura in quovis tempore et occasione, si hoc vel illo modo excitetur seu vocetur. Hæc infallibilitas non consistit in gratia secundum se spectata, tanquam in causa, cum possit esse gratia et illi resisti, sive non esse consensus, sed in præscientia divina, non absoluta, quia hæc jam supponit gratiæ efficacis effectum, sed in conditionata, qua Deus prænoscit, si detur tali personæ in tali loco, tempore, opportunitate

talis gratia, hanc futuram esse ita illi congruam, ut infallibiliter sit ei consensura.

Objicies 1 : Juxta nostram sententiam, auxilium efficax non physice sed moraliter tantum efficit consensum nostræ voluntatis ; atqui hoc est absurdum. Ergo. Respondeo : Distinguo majorem. Auxilium efficax sumptum pro toto gratiæ auxilio cum omnibus requisitis in actu primo ad eliciendum infallibiliter consensum, non physice, sed moraliter tantum efficit consensum nostræ voluntatis. Nego majorem. Sic enim sumptum includit istius consensus et physicum et morale principium, nempe gratiam excitantem, hominis voluntatem Dei auxilio præventam, habitum infusum ; vel si non sit habitus infusus, actuale auxilium transiens, per quod datur voluntati potestas eliciendi physice consensum, aut supernaturalem ipsiusmet Spiritus sancti concursum, seu ejus cooperationem cum voluntate.

Obj. 2 : Proprius auxilii efficacis effectus est : ut Deus per illud faciat nos velle et facere, physice et proprie efficiendo, ut velimus et faciamus ; atqui hoc non reperitur in nostra sententia. Ergo. Respondeo : Nego minorem. Quia actus consentiendi prout fit libere, est quid tum physicum tum morale ; et Deus physice ac moraliter eum ipse efficit, efficitque ut a nostra voluntate isto etiam utroque modo fiat. Prout est quid physicum, Deus illum physice et immediate efficit, actualiter influendo in ipsum actum. Prout est quid morale, Deus eumdem moraliter ac proprie etiam efficit per inductionem, suasionem et moralem nostræ voluntatis tractionem ; non autem per physicam illius flexionem ac determinationem prius natura factam quam ipsamet sese flectat ac determinet, seu consentiat. Solummodo enim prius natura antecedit suasio, moralis inductio, voluntatis inclinatio. Et quamvis hæc inductio fiat per reales motus physice a Deo factos, tamen respectu consensus futuri solum habent moralem causalitatem, et per illos vere dicitur Deus trahere nostram voluntatem ad consensum. Hinc dum facit Deus nos facere, ita ut cum effectu faciamus, etiam physice facit nostrum facere, non solus sed nobiscum ; atque ita nihil habemus quod non sit physice ac moraliter ab ipso factum.

Obj. 3 : Sequitur ex nostra sententia prius natura nos efficere nostram determinationem, quam Deus nos physice adjuvet. Respondeo : Nego illatum. Liberum enim actualem concursum præcedit gratia Dei excitans, seu præveniens, præmovendo, alliciendo, præparando nostram voluntatem, sed non prædeterminando ; atque hæc præmotio præcedit tempore si est tantum sufficiens, præcedit autem ordine naturæ, si est efficax. Sed dum fit concursus liber unica actione indivisibili, tum a voluntate divina actualiter concurrente, tum a voluntate humana per gratiam adjuvantem roborata et elevata, nulla tunc est prioritas et posterioritas sive naturæ sive temporis in illo efficiendo ; in eodem enim naturæ instanti exsistit voluntatis divinæ et humanæ determinatio, qua inchoatur et perficitur liber consensus. Unde falsum est Deum exspectare influxum voluntatis humanæ, Deum operari quia homo operatur, hominem adjuvari quia vult prius consentire, liberum arbitrium solis suis viribus inchoare opus pietatis, et similes propositiones quæ male ab adversariis objiciuntur.

CAPP. XXVIII, XXIX.

Concordia libertatis humanæ cum gratia efficaci et ejus necessitate ostenditur.

Dico 1 : Efficacis gratiæ necessitas optime concordat cum libertate quoad speciem, id est, quoad proximam potestatem libere dandi supernaturalem gratiæ consensum, si velit homo, etiam in eo qui dissentit ; quia prius natura quam consentiat, habet per principia gratiæ tam moralia quam physica veram et expeditam potestatem consentiendi, et simul per innatam libertatem, potestatem dissentiendi : ut patet in eo qui habens omnia ista gratiæ principia seu oblatum Dei concursum, dissentit. Ergo est vere liber ad consensum, sive stat vera libertas cum necessitate gratiæ ; quod enim hic non consentiat, non provenit ex gratia, sed ex ejus arbitrio : quia licet Deus prævideat quænam gratia, quam dat pro suo beneplacito, futura sit efficax, quænam inefficax, ex recipientis tamen libero arbitrio pendet reddere vel efficacem vel inefficacem, id est, vel consentire gratiæ vel dissentire, quamvis non pendeat ab ipso habere hanc vel istam gratiam.

Dico 2 : Efficacia gratiæ, media vocatione congrua, optime concordat cum libertate quoad exercitium actus. Duo enim requiruntur ad gratiam efficacem prævenientem : Primum ut inducat voluntatem in consensum, quod ex se et ex natura sua habet vocatio congrua sine libertatis læsione ; quia cum hac vocatione manet voluntatis indifferentia ad ponendum actum, ita ut possit cum illa conjungi consensus carentia, si nulla alia fiat suppositio. Secundum, ut infallibiliter consequatur effectum, quod vocatio congrua habet, non ex se sola, sed ex habitudine ad effectum futurum a Deo prævisum, infallibili in sua præscientia. Ergo illa gratiæ seu vocationis congruæ efficacia optime concordat cum libertate ponendi actus ; et sic per vocationem congruam longe melius et facilius ostenditur ista concordia quam per prædeterminationem physicam, non tamen vel sic caret suis difficultatibus, ideoque D. Augustino visa est semper difficilis et obscura, quamvis sit de fide eam dari.

Objicies 1 : Ex nostra sententia sequitur auxilium efficax recipere efficaciam a libero arbitrio, adeoque id quod potissimum in eo est, esse ex nobis, et non ex Deo, quod dici non potest. Respondeo : Nego illatum. Sicut enim vocatio congrua non habet suum esse vel suam perfectionem a libero arbitrio, ita nec suam efficaciam ; sed hanc habet vel efficienter a Deo, vel formaliter a sua perfectione quæ intrinsece est talis virtus agendi. Quamvis autem

hanc vim seu efficaciam non exerceat actu sine libero arbitrio sese libere determinante, et concurrente tanquam concausa, non tamen hinc sequitur quod illam habeat ab hac concausa, sed quod illam non exerceat sine hac concausa. Sicut habitus infusus charitatis non elicit actum sine voluntate se determinante, et tamen non recipit suam efficaciam a voluntate, sed solum illam non exercet sine voluntate, ita gratia efficax sine libero arbitrio. Ista vero voluntatis determinatio in actu secundo nihil est aliud realiter ac formaliter quam ipsa actio consentiendi; voluntas enim non se determinat, nisi suum consensum efficiendo.

Obj. 2 : Ratio ob quam datum est nobis auxilium efficax, est voluntas nostra bene utens sua libertate, cum auxilium fiat efficax per liberam voluntatis nostræ determinationem. Respondeo : Nego assumptum. Nostræ enim voluntatis bene utentis sua libertate cooperatio, non est ratio ob quam Deus voluit ab æterno nobis dare talem gratiam efficacem, sed est solum ratio ob quam illa fit in se et constituitur efficax et congrua in tempore a nostra voluntate, cooperante gratiæ tanquam ejus concausa.

Obj. 3 : Ergo homo potest resistere auxilio efficaci, quia potest efficere ut non sit efficax, cum hoc pendeat ex ipsius libertate. Sed auxilium efficax procedit ex absoluto Dei proposito ac voluntate efficaci, cui nemo potest resistere. Ergo. Respondeo : Distinguo majorem. Si auxilium seu gratia efficax aut vocatio congrua spectetur præcise secundum suam entitatem intrinsecam, potest ei resisti, concedo majorem. Non enim determinat voluntatem, multoque minus eam non prædeterminat, ut supra dictum est. Si autem spectetur prout denominatur congrua, sive quatenus congrua est, potest ei resisti, nego majorem. Quia quatenus congrua, includit efficax Dei propositum, a quo procedit, supponitque et involvit in divina præscientia liberum voluntatis nostræ usum. Non potest autem homo resistere proprio suo consensui in eodem instanti in quo eum habere supponitur; non potest enim velle non consentire dum consentit. Vocatio igitur quatenus congrua involvit actualem consensum, ac proinde ut sic, non potest habere dissensum, sive ei ut sic, non potest resisti.

Obj. 4 : Hinc sequitur quod auxilium efficax non addat supra auxilium sufficiens, aliquod prævenientis gratiæ auxilium, sed solam cooperationem nostræ voluntatis cum auxilio simultaneo, adeoque auxilium efficax non distinguetur a sufficienti, nisi in actuali effectione ac in auxilio simultaneo. Respondeo, concedendo auxilium efficax non addere sufficienti novum auxilium præveniens, quod sit motio vel qualitas distincta a toto auxilio sufficiente et ab influxu simultaneo, sitque illo natura prior; sed nego auxilium efficax non esse præveniens, quandoquidem excitet, moveat et inducat ut homo velit, ut operetur : et prout est antecedenter congruum, seu efficax, non constituitur in tali esse per simultaneum gratiæ auxilium ac liberi arbitrii cooperationem, sed per efficaciam virtualem sibi intrinsecam, prout est sub habitudine ad cooperationem liberi arbitrii, de facto infallibiliter futuram cum simultaneo gratiæ auxilio. Unde est per se, non autem per accidens aut contingenter efficax, tam in genere causæ moralis quam physicæ, et ut talis a Deo datur : quamvis in actuali exsecutione et consensus determinatione requirat consortium alterius concausæ humanæ, id est voluntatis humanæ libere cooperantis. Hinc non habet illam efficacitatem ex vi suæ absolutæ entitatis, et ex natura sua intrinsece innatam.

Obj. 5 : Juxta nostram sententiam conversio hominis non ultimate resolvetur in solam divinam voluntatem, sed etiam in humanam. Respondeo conversionem hominis quoad executionem ultimate resolvi in humanam voluntatem sive liberi arbitrii facultatem, non solam, sed ut elevatam et adjutam per Dei gratiam excitantem et cooperantem in genere causæ principalis et essentialis. Unde vera est hæc causalis : *Quia homo vult, gratiæ vocanti consentit.* Hinc Augustinus (lib. *De spiritu et litter.*, cap. 34) : « Consentire, » ait, « vel dissentire, propriæ voluntatis est. » Ac proinde converti, consentire, cooperari gratiæ, est penes nostram voluntatem ac libertatem. Quoad vero divinam humanæ conversionis prædestinationem, sic ultimate in illam resolvitur tota exsecutio : Homo congrue vocatus vult credere, quia vult per suam formalem determinationem, et ideo vult per suam formalem determinationem, quia est congrue vocatus; ideo autem est congrue vocatus, quia Deus voluit ita eum vocare; et ideo vocavit quia absoluto et efficaci suæ voluntatis decreto eum prædestinavit ut crederet. Atque hoc decretum requiritur et sufficit ut salus hominis et discretio inter justos et injustos in solam Dei voluntatem ultimo resolvatur. Juxta Rom. IX, 16 : *Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei.* Unus ergo credit, quia Deus præfinivit et intendit ut crederet; alter non credit, quia Deus permisit ut non crederet : uterque tamen sufficienter vocatur. Unus credit quia pro sua innata libertate vult, non solis suis viribus, sed cum gratiæ auxilio consentire vocationi; alter non credit, quia pro sua innata libertate et potestate vult dissentire vocationi, relinquendo gratiæ auxilium.

CAPP. XXX, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXV, XXXVI.

Superior doctrina de concordia gratiæ efficacis cum libero arbitrio per vocationem congruam comprobatur ex Scriptura.

1. Juxta Matth. XI, 21, si Tyriis et Sidoniis data fuisset eadem gratia seu vocatio sufficiens quæ data est Judæis, per multa miracula coram eis patrata, illi consensissent, pœnitentiam egissent, vocatio fuisset efficax. Ergo eadem gratia seu vocatio, quæ in uno est inefficax, potest in alio esse efficax. Imo

et futura est efficax ob solam congruitatem etiamsi illi detur sine additione alicujus novæ gratiæ prævenientis, quia dum ei datur, bene illa utitur, vel bene uteretur, si ei daretur; et consequenter ista gratia non est prædeterminans.

2. Scriptura sæpe hortatur homines ut suam vocationem reddant efficacem, sive ut non irritam reddant Dei vocationem ; ergo illi cooperantur, non prædeterminantur : *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis* (*II Petr.* I, 10). *Exhortamur vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis* (*II Cor.* VI, 1), nempe quamlibet gratiam Dei actualem. Alia Scripturæ loca probant hominem juxta suam propriam determinationem posse facere vel non facere pia opera , servare vel non servare Dei mandata, etc. : *Ad quod volueris porrige manum tuam* (*Eccli.* XV, 17). Quamvis enim Deus per suam omnipotentiam et absolutam voluntatem dicatur etiam posse vertere nostras voluntates quocunque voluerit, et omnia facere in nobis; nempe per sanctas cogitationes congruas et affectiones illis correspondentes, per gratias efficaces et congruas, per concursum concomitantem : *Judicium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet* (*Isa.* XLVI, 10). *Non est qui possit resistere voluntati tuæ* (*Esther* XIII, 9), id est, infallibiliter fit id quod Deus decrevit, ita ut nunquam fiat oppositum ei quod decrevit fieri libere a nostra libertate per gratiam congruam, non vero per prædeterminantem ; quamvis etiam, juxta Scripturam, dicatur Deus dare non tantum posse, sed etiam velle et agere, trahere ad se quemcunque vult, facere ut velimus et faciamus, dare nobis cor novum, etc. : hæc tamen omnia explicanda sunt, non per prædeterminationem physicam, sed per gratiam prævenientem, efficacem et cooperantem cum supernaturali Dei concursu, tam in genere causæ moralis, quam physicæ, secundum ea quæ supra diximus de vocatione congrua.

CAPP. XXXVII XXXVIII, XXXIX, XL, XLI, XLII, XLIII.

Eadem doctrina confirmatur ex conciliis.

1. Concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 5) sic ait de peccatorum adultorum justificatione : *Declarat præterea ipsius justificationis exordium*, etc., *a præveniente gratia sumendum esse*, etc.; *ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando disponantur : ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens; quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit.* Deinde (can. 4) sic : *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quod ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet; neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere : anathema sit.* Ibi concilium docet vocationem sive sufficientem, sive efficacem, id est quæ habet suum effectum , esse talem ut possit homo ei resistere si velit; ergo non est prædeterminans, quia gratiæ prædeterminanti nemo potest physice resistere, utpote ad unum determinanti, seu tollenti potestatem agendi oppositum aut suspendendi actum, illo stante. Agit enim de potentia resistendi in sensu composito, id est stante gratia, non vero in sensu diviso, id est, illa ablata, quod esset ridiculum. Et agit quidem de gratia non tantum sufficienti, sed etiam efficaci, cum agat contra Calvinum qui dicebat voluntatem necessitari a gratia. Deinde dicit hominem posse abjicere receptam Spiritus sancti inspirationem; prædeterminatio autem non potest abjici. Alia ejusdem concilii loca, quæ minorem vim habent, omitto.

2. Concilium Milevitanum (can. 4) dicit : *Per gratiam non solum nobis revelari quid appetere, quid vitare debeamus, sed etiam nobis præstari, ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus.* Id est præstat nobis Deus, tam moraliter quam physice, ut ipsum amemus moraliter quidem, per gratiam efficacem prævenientem, congrue nos vocando; physice vero per gratiam concomitantem, physice nos adjuvando.

3. Concilium Arausicanum eodem modo explicatur, dum (can. 5) ait : *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur.* Aliaque ejusmodi habet can. 9, 16, 20. Hæc autem propositio : *Si quis dixerit, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare*, etc., ab eodem concilio, in can. 4, damnata, sic intelligenda est : Hominis nondum vocati non exspectat voluntatem, ut vocetur, sed jam vocati exspectat voluntatem ut consentiat, juxta Apoc. III, 20 : *Ecce ego sto ad ostium et pulso ; si quis aperuerit, intrabo.* Dum quis pulsat, exspectat responsum, ut intret. Item Isa. XXX, 18 : *Exspectat Dominus ut misereatur vestri.* Quare Deus non exspectat propriam voluntatis humanæ dispositionem aut meritum aliquod, propriis et solis viribus ejus libertatis factum, ut in ea gratiæ suæ opus inchoet per vocationem, inspirationem aliaque auxilia prævenientia; postquam tamen gratis sic hominem vocavit, tunc exspectat liberam ejus cooperationem ad consentiendum, ut eum a peccatis purget. Atque ita id intelligunt Augustinus, Fulgentius, Bellarminus, Vega, Medina, etc. Non ergo ab homine sic vocato exspectat aliquem integrum ipsius voluntatis actum qui ordine naturæ præcedat gratiam cooperantem, seu auxilium simultaneum, nec aliquod meritum aut dispositionem, sed solam quasi partialem liberam ejus concausalitatem. De initio salutis, quod idem concilium, in can. 25, dicit non fieri a nobis, id est de initio fidei, aut boni operis, jam sæpe satis dictum est, et demonstratum non fieri a nobis, sed a Deo in nobis; ficta autem initii remoti ac proximi seu efficacis gratiæ distinctio nullibi apud Patres invenitur : loquuntur enim

de initio salutis per vocationem non per prædeterminationem.

4. Concilium Senonense, c. 15, dicit talem gratiæ vim esse, *ut voluntas humana misericordiæ prævenientis auxiliis suffulta, et interiori et occulto secretioris inspirationis afflatu contacta sese convertat in Deum, Deo appropinquet, et ad veram illam gratiam sese præparet, qua tandem accepta, sit ad vitam æternam*, etc. *Nec denique tale sit hujusmodi trahentis Dei auxilium cui resisti non possit.* Quæ omnia aperte conveniunt gratiæ efficaci congruæ, et repugnant prædeterminanti.

CAPP. XLIV, XLV, XLVI, XLVII, XLVIII, XLIX, L, LI.

Eadem doctrina confirmatur ex Patribus et theologis.

Cum innumera Patrum et theologorum testimonia longa serie per multa capita hic congerat Pater Suarez, pauca tantum omissis aliis, ut synopseos justæ brevitati consulerem, seligenda judicavi, reliqua solis verbis generalibus indicando. Itaque :

1. De Patribus ante sanctum Augustinum. Isti in his duobus principiis passim insistunt : gratiæ prævenientis efficaciam morali modo exponunt sine physica aut efficaci prædeterminatione ; et ad libertatem requirunt intrinsecam potestatem proximam sese flectendi ad utrumvis, cui repugnat necessitas prædeterminationis ab extrinseco provenientis. Chrysostomus (hom. 19 *in Gen.*) sic : « Profunda mentis arcana hortatur, consulit, conatusque nostros malos reprimit, et necessitatem utique non imponit ; sed congruis remediis appositis, totum jacere in ægrotantis sententia dimittit. » Similiter Gregorius Nyssenus, Cyrillus Alexandrinus, Ambrosius, Hieronymus, etc. Et isti nullam uspiam physicæ prædeterminationis mentionem faciunt, quam certo fecissent, si illa daretur, aut esset necessaria ad salutis opus ; et si quædam habent obscure et quasi remote illam indicantia, ea intelliguntur juxta ea quæ jam sæpius diximus.

2. De sancto Augustino, maximo gratiæ defensore. Hic sæpe ponit gratiam efficacem in vocatione congrua, nunquam in auxilio prædeterminante, ipsi vocationi adjuncto et distincto a gratia excitante, v. gr. lib. I *Ad Simpl.*, quæst. 2 : « *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei* (*Rom.* IX, 16), qui hoc modo vocavit quomodo aptum erat eis, qui secuti sunt vocationem, etc., illi electi, qui congruenter vocati. » Et infra ait : « Cujus miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat, etc.; an forte illi, qui hoc modo vocati non consentiunt vocationi, possent alio modo vocati accommodare fidei voluntatem, » etc. Ergo censet illos sic vocatos non prædeterminari. Unde, lib. II *De pecc. merit.*, cap. 5, dicit : « Nec adjuvari potest, nisi qui etiam aliquid conatur. » Unde dum ait hominem agi a Deo in operibus bonis, id intelligit, juxta Rom. VIII, 14 : *Qui spiritu Dei aguntur* (nempe per inhabitantis Spiritus sancti instinctus, non per prædeterminationem), *hi sunt filii Dei.*

3. De Patribus post sanctum Augustinum. Sanctus Prosper, *Contra collater.*, cap. 26, sic ait : « Prædeterminationem autem Dei sive ad bonum, sive ad malum in hominibus operari, ineptissime dicitur. » Sanctus Gregorius, lib. XVI *Moral.*, c. 11, sic : « Superna igitur pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut subsequente quoque nostro libero arbitrio, bonum quod appetimus, agat nobiscum. » Alii Patres similia habent : Anselmus, Bernardus, Richardus a Sancto Victore, etc.

4. De D. Thoma, et aliis theologis. Juxta D. Thomam, Deus solus et non agentia creata, movet voluntatem, nempe per auxilium et prævium et simultaneum ; item movet ad aliquid determinate volendum, sed non dicit quod prædeterminet : v. gr. movet ad fidem, ad pœnitentiam, etc., excitando et alliciendo ; sed isti motioni potest resisti. Hinc dicit voluntatem in prima intentione finis moveri (non prædeterminari) ab auctore gratiæ per gratiam operantem, quia nondum egit ex electione, et huic motioni posse resisti ; postea in electionibus etiam gratuitis, jam se movere per gratiam cooperantem. Item dicit Deum movere voluntatem secundum modum suum, nempe indifferentiæ ad opposita ; et homines credere, amare, mereri, salvari juxta mensuram Dei voluntate præscriptam, id est, per congruam vocationem. Ideoque (part. I, quæst. 62, art. 3) ait : « Inclinatio gratiæ non inducit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non uti, et peccare. » Denique prædictam doctrinam vel docent, vel ei favent, sequentes theologi : Alensis, Bonaventura, Scotus, Marsilius, Capreolus, Ægidius, Ruardus, Driedo, Romæus, etc. Istorum scripta et sensa fuse hic discutit Pater Suarez.

CAPUT LII.

An gratia præveniens in eo qui consentit, et in eo qui non consentit, possit esse omnino æqualis.

Nota 1 : Gratia præveniens potest spectari duobus modis : 1° In ratione suæ entitatis sive physicæ sive moralis ac intrinsecæ virtutis, quam habet ad movendam et trahendam voluntatem. 2° In ratione doni et beneficii gratuiti : æqualis enim gratia in entitate potest esse majus beneficium, vel ob illius necessitatem, vel ob majorem fructum : v. gr. data æqualis contritio in fine vitæ, qua homo salvatur, est majus beneficium, quam eadem in decursu vitæ per quam non salvatur ob relapsum ; sic æqualis eleemosyna potest esse majus beneficium ob affectum dantis, ob opportunitatem recipientis, ob fructuum effectus. Unde patet quod gratia præveniens efficax semper superet in ratione beneficii prævenientem quæ est tantum sufficiens sine effectu.

Nota 2 : Sæpius accidit, ut is qui convertitur, majorem recipiat gratiam non tantum in ratione beneficii, sed etiam in ratione entitatis, quam is qui non convertitur ; vel saltem magis specialem Dei protectionem auferentis impedimenta, et offerentis opportunitates ad reddendam conversionem faciliorem. Similiter discrimen inter duos, quorum unus

intensius, alter remissius convertitur, sæpe provenit ex majoribus et minoribus Dei inspirationibus. Idem dicendum de auxiliis. Nunc ad quæstionem.

Dico : Gratia efficax seu vocatio congrua non semper superat incongruam et inefficacem seu mere sufficientem in ratione entitatis vel in aliquo gratiæ prævenientis dono, sive interius aut exterius magis excitante, sive physice aut moraliter magis præmovente, sive positive magis inclinante aut obicem removente : contra omnes prædeterminationis sectatores, et contra Vasquez dicentem in eo qui convertitur, debere semper esse majus auxilium morale aut positivum, quam in eo qui non convertitur : v. gr. majorem mentis illustrationem, majoremve affectus suavitatem, aut saltem majus privativum : v. gr. majorem impedimentorum tentationumve remotionem. Probatur ex D. Thoma (part. III, quæst. 69, art. 8), qui sic ait : « Licet interdum æqualem gratiam percipiant, non æqualiter illa utuntur; sed unus studiosus in ea proficit; alius per negligentiam gratiæ Dei deest. » Sic etiam Altisiodorus, Soto, Ruardus, Stapletonius, etc.; et præcipue Patres Chrysostomus, Hieronymus, Cyrillus, etc. Augustinus (lib. XII *De civit.*, cap. 6) ita ait : « Si eadem tentatione ambo tententur, et unus ei credat, alter perseveret, quid aliud apparet, nisi unum voluisse, alterum noluisse a castitate deficere? » Ratio igitur est, quia gratia efficax ultra sufficientem, non addit aliam prævenientem; sed cuicunque sufficienti prævenienti potest quis consentire, vel dissentire, sive potest reddere eamdem gratiam vel efficacem vel inefficacem; ergo efficax in sua entitate non superat inefficacem : vel eamdem in entitate et æqualem omnino gratiam unus potest reddere efficacem cum gratia adjuvante, et alter reddere inefficacem cum innata sua potestate, v. gr. illam rejiciendo, aut avertendo alio suam cogitationem.

Ad hoc autem quod prædeterminationis assertores objiciunt I Cor. IV, 7 : *Quis enim te discernit; et quid gloriaris quasi non acceperis?* jam responsum est istam discretionem, quoad divinam electionem et prædefinitionem, venire a solo Deo; quoad autem exsecutionem venire a nostra libertate operante cum gratia, et sic hominem nihil habere unde glorietur, cum omnia a Deo habeat.

Deinde negamus contra Vasquez, quod voluntas non possit moveri aliter circa unum objectum quam circa aliud, si nulla diversitas, vel in objectis, vel in horum repræsentationibus, vel in aliis prærequisitis, præcedat ante usum libertatis; stantibus enim omnibus eisdem prærequisitis et eodem prorsus modo applicatis, potest voluntas, pro sua libertate, ferri vel non ferri in objectum et ferri majori vel minori conatu. Similiter duo homines eodem modo affecti et dispositi circa idem objectum, potest unus illud velle, alter nolle ; alioqui unus et alter necessitaretur, et non esset liber. Jam vero idem dico de gratia prævenienti, quæ, licet sit omnino æqualis in uno et in altero, potest tamen ab hoc fieri inefficax, et ab altero efficax; vel etiam ab eodem pro suo libitu. Attamen sæpe contingit, ut gratia præveniens cui homo dat consensum, sit major in sua entitate, v. gr. major illustratio, aut major affectio, juxta quem sensum intellige quædam Augustini loca ; et semper major est in ratione beneficii seu congruæ vocationis, per solam Dei misericordiam prædefinitæ, ut supra dixi.

CAPUT LIII.

De concordia gratiæ efficacis cum gratuita prædestinatorum electione.

Dico 1 : Communis est theologorum sententia dari in divina voluntate duplicem ordinem ratione distinctum : alterum intentionis, alterum exsecutionis ; et in utroque dari actus ratione inter se distinctos, priores et posteriores, juxta varia rationis signa spectatos. Et quidem quoad ordinem intentionis, dari in divina voluntate veram intentionem unius rei ut finis, et electionem alterius rei ut medii ad illam, uti docent in gratuita et efficaci prædestinatorum electione ad gloriam D. Augustinus, D. Thomas, Scotus, etc. Hic ordo intentionis, nostro modo intelligendi, distinguitur ab ordine exsecutionis, estque illo ratione prior; nec potest Deo disconvenire, quia operari proprie et perfecte propter finem sine ulla reali actuum priorum et posteriorum distinctione, est perfectio simplex, quæ Deo maxime convenit. Hinc :

Dico 2 : Deus ante omnia prævisa merita habet intentionem seu voluntatem dandi gloriam prædestinatis, mediante vocatione congrua. Hæc voluntas secundum se et abstrahendo a præscientia conditionata, non est absoluta nec efficax, sed dum illi adjungitur præscientia conditionata, qua Deus prævidet, si det talibus et talibus hominibus talem gratiam in tali loco, tempore, opportunitate, etc., fore efficacem, tunc est absoluta et efficax : quia in isto rationis signo Deus ex pura sua liberalitate et gratuita voluntate, non ex prævisis meritis conditionate futuris, uti volebant Semipelagiani, eligit certa et infallibilia media ad intentum finem consequendum per vocationem congruam, decernitque certum prædestinatorum numerum ; ac tunc absoluta præscientia præscit merita facta per collata media, et absoluta atque efficaci voluntate vult dare gloriam propter merita in illa absoluta præscientia præscita; huic autem absolutæ voluntatis decreto homo non potest resistere seu adversari, quia hoc præsupponit liberum voluntatis humanæ usum jam prævisum.

CAPUT LIV.

De eadem concordia cum divinis prædefinitionibus actuum liberorum.

Nota : particula *præ* in nominibus *prædefinitio*, *prædestinatio*, etc., interdum indicat dignitatis excellentiam, v. gr. in nomine *prælatus*. Sic dicitur de B. Virgine : *Elegit eam Deus et præelegit eam.* Proprie autem significat tum antecessionem æternitatis ad tempus, tum ordinem aliquem antecessionis juxta rationem fundatum ac repræsentatum; et hoc modo

accipitur in præsenti divinæ prædefinitionis materia. Quare :

Dico 1 : Hoc prædefinitionis genere potest Deus prædefinire aliquem actum liberum in particulari, salva hominis libertate : hæc enim prædefinitio supponit conditionatam præscientiam, qua Deus prævidet, si detur talis gratia, fore congruam et sortituram infallibiliter suum effectum ex libera hominis voluntate, atque ita supposita præscientia conditionata istius effectus seu actus, eum prædefinit infallibiliter et libere eliciendum per congruam vocationem. Hæc prædefinitionis infallibilitas non nocet libertati, quia non provenit ex suppositione antecedente, sed ex comitante ipsam humanæ voluntatis liberam cooperationem futuram, sub conditione prævisam. Cum ergo Damascenus negat Deum prædefinire actus liberos, intelligit de prædefinitione inducente necessitatem libertati contrariam, uti eum explicuit D. Thomas.

Dico 2 : Deus nullo modo prædefinit actus malos liberos; non quia id hominis libertati repugnaret juxta jam dicta, sed quia repugnat ordini divinæ sapientiæ et bonitati (Damascenus, Leo, Prosper, Augustinus, etc.). Illos igitur nec intendit voluntate eorum præscientiam antecedente, nec consequente acceptat aut vult eos simpliciter ; et licet prout sunt reales et positivi, præcisa illorum malitia morali habeant bonitatem transcendentalem seu physicam, cum tamen hæc sit inseparabilis a malitia, ideo nec ut sic potest Deus illas velle, aut in illis complacere : quia non tantum formaliter et explicite non potest velle malitiam, sed nec virtualiter et implicite. Habet ergo duntaxat voluntatem illos permittendi, et concurrendi cum libero arbitrio ad illos efficiendos ob illius indigentiam tanquam causa universalis : atque ita fiunt a voluntate humana præter aut contra Dei intentionem ; imo contra Dei voluntatem seu præceptum. Attamen istos actus malos distincte ac certo prævisos ordinat ad alios suæ sapientissimæ providentiæ effectus, quos occasione permissionis illorum operari vult, et aliquo modo prædefinit. Sic malam passionis Christi actionem ordinavit ad fructum redemptionis, ut ait sanctus Leo, serm. 16, *De pass. Domini ;* et Act. II ac IV.

Dico 3 : Deus prædefinit aliquo modo omnes actus bonos, sed non eadem et æquali prædefinitione : quosdam enim primaria ac principali prædefinitione definit, v. gr. actus pietatis, maxime illos qui ad prædestinatorum salutem et ad alios similes supernaturalis providentiæ fines a Deo intentos, efficaciter ordinantur; alios secundaria et minus principali prædefinitione, v. gr. actus qui sunt vel inferioris et naturalis ordinis, vel ex secundaria tantum Dei intentione efficaciter sunt intenti, quasi ex occasione alterius finis superioris : hæc enim omnia ad divinæ providentiæ perfectionem spectant.

TOMUS OCTAVUS.

DE GRATIA.

—

PARS III

DE HABITUALI GRATIA, HOMINIS SANCTIFICATIONE AC MERITO.

—

LIBER VI.

De essentia gratiæ habitualis.

—

CAPUT PRIMUM.

An præter actualia gratiæ dona transeuntia, detur aliquod donum creatum ad gratiam sanctificantem spectans, homini intrinsece inhærens, et absque operatione permanens?

Respondeo tale donum nobis a Deo infundi et in nobis permanere, etiam dum non operamur : ita theologi communiter et certo. Probatur : 1° Ex Scriptura : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus* (*Joan.* XIV, 23). Sicut Deus non potest peculiariter in nos venire sine interventu doni creati, ita nec permanere peculiariter sine dono creato permanente. *Spiritus Dei habitat in vobis* (*I Cor.* III, 16), nempe per formam permanentem. *Ut divinæ efficiamur consortes*

naturæ (*II Petr.* I, 4), naturæ participatio seu consortium dicit aliquod *esse* permanens. 2° Ex Patribus. Dionysius (*De eccles. hierarchia*) Dei dilectionis progressum vocat operationem « qua divinus in nobis status efficitur. » Basilius (*De Spiritu sancto*, cap. 26) sic : « Gratia Spiritus sancti est semper in eo qui illam recepit, semper quidem præsens, etsi non perpetuo operans. » Similiter Chrysostomus, Cyprianus, etc. 3° Ex concilio Tridentino (sess. 6, cap. 7) : *Per Spiritum sanctum*, ait, *charitas diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis inhæret.* Et ratio est, juxta D. Thomam, quia Deus non potest amore absoluto amare hominem, nisi conferendo illi bonitatem realem, creatam et in ipso permanentem eo tempore, pro quo illum amat : quos autem gratos sibi habere vult, eos specialiter amat amore gratuito, altiori, et distincto ab amore naturali ; ergo ex vi illius amoris eis confert bonitatem realem, creatam, inhærentem, permanentem, superantem vim amoris naturalis, nempe gratiam gratum facientem. Illa autem bonitas permanens seu habitus est necessarius, ut potentia habeat principium intrinsecum actui proportionatum, eumque quasi modo connaturali posset efficere ; quamvis absolute sine habitu cum solo actuali auxilio posset efficere, adeoque non sit necessarius simpliciter.

CAPUT II.

Quid sit ista gratia creata permanens absque operatione.

Dico 1 : Ista gratia permanens non est substantia : est enim animæ vel ejus potentiis inhærens ; sed est accidens reale, non rationis relatio, quia rationis relatio non vere inhæret, nec infunditur per Spiritum sanctum, et consistit tantum in extrinseca denominatione ; dicta autem gratia consistit in intrinseca animæ perfectione.

Dico 2 : Hæc gratia est forma spiritualis accidentalis, seu accidens spirituale; informat enim animam, id est subjectum spirituale, et per eam participatur natura divina tanquam per vinculum spirituale : *Promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ* (*II Petr.* I, 4). Et quidquid Scriptura dicit de illa semper refert ad spiritum : *Vos in carne non estis, sed in spiritu* (*Rom.* VIII, 9). Sanctus Paulus eam vocat *novitatem spiritus* (*Rom.* VII, 6), *pignus spiritus* (*II Cor.* I, 22; V, 5), etc.

Dico 3 : Hæc gratia non est per se primo ac essentialiter realis relatio, sed est entitas absoluta, animæ vel ejus potentiis inhærens, vocatur enim donum, virtus, habitus, etc. ; quamvis in ea tanquam in entitate reali et absoluta possint fundari aliquæ reales relationes, v. gr. similitudinis cum Deo in forma reali prius infusa habente cum Deo convenientiam : filiationis adoptivæ in spirituali generatione reali, quæ filiatio divina per adoptionem longe diversa est ab humana. Divina enim filiatio per adoptionem est relatio realis fundata in intrinseca divinæ naturæ participatione ; humana vero est tantum relatio rationis resultans ex denominatione extrinseca, qua alter dat alicui filii jus. Denique ista gratia non consistit in actione, utpote permanens sine operatione, sed est qualitas spiritualis permanens, et vocari solet habitus.

CAPUT III.

An sit de fide dari justis habitualia gratiæ dona ab actibus distincta, et sine illis permanentia.

Dico 1 : Ante concilium Tridentinum non fuit in Ecclesia receptum tanquam fidei dogma dari hominibus aliquam gratiam inhærentem ab actibus distinctam, et actibus cessantibus in nobis permanentem ; id est, non fuit sufficienter universæ Ecclesiæ propositum tanquam fidei dogma, quamvis censeam illud in se spectatum, semper fuisse de fide, utpote in Scriptura contentum ; sed nondum ab Ecclesia explicatus Scripturæ sensus fuerat. Et id tantum intelligere videntur Scotus et alii, qui dicunt hanc veritatem semper fuisse de fide. Dum ergo in concilio Viennensi, Clemens V asserit opinionem probabiliorem esse, habitus infundi parvulis in baptismo, et ante hoc concilium Innocentius III dicit contrarias hac in re esse theologorum sententias, loquuntur de parvulis, non de adultis ; nunquam enim videtur fuisse opinio probabilis, negans simpliciter, etiam in adultis, omnem gratiam infusam permanentem.

Dico 2 : Censeo de fide esse a concilio Tridentino definitum gratiam qua sumus permanenter justi, esse rem aliquam creatam, ab actibus distinctam, et actibus cessantibus in nobis permanentem. Ita Vega, Bellarminus, Valentia, etc., contra Sotum, Medinam, Banez, etc., et contra Vasquez negantem esse de fide dari adultis (de parvulis affirmat) gratiam aliquam realiter inhærentem animæ præter actus, et sine illis permanentem ; quia, inquiunt, definitio hujus dogmatis neque erat necessaria ad finem concilii Tridentini, volentis damnare errorem hæreticorum, qui dicebant hominem justificari non per justitiam ipsi inhærentem, sed per imputatam illi Christi justitiam : qui error sufficienter damnatur definiendo justificari per justitiam actualem inhærentem ; neque verbis istius concilii definitio satis expressa est. At contra probatur : 1° *De parvulis.* Concilium Tridentinum (sess. 5, cap. 3) definit in baptismo applicari meritum Christi per gratiam, et (cap. 5) justificari hominem per gratiam. Ergo loquitur de gratia permanente per modum habitus, cum in parvulis non possit esse operatio, nec actualis gratia, et meritum Christi non applicetur per imputationem extrinsecam, sed per gratiam intrinsece inhærentem. Dein Catechismus jussu Pii V editus, loquens de baptismo, vocat gratiam divinam, qualitatem in anima inhærentem. 2° *De adultis.* Si parvulis conferatur gratia habitualis, seu permanens, ergo et adultis. In utrisque enim est eadem interna justitia. Cumque baptismus sit ex se collativus gratiæ permanentis in parvulis, ergo et in adultis, qui illum vel in re, vel contriti, in voto totum suscipiunt.

Deinde idem concilium dicit per sacramentum pœnitentiæ amissam baptismi gratiam recuperari ; ergo gratiam ejusdem rationis. Deinde dicit eam per bona opera conservari, augeri, non amitti nisi peccando, justificatis inhærere ; ergo est permanens. Hæc enim non tantum est necessaria ad peccati expulsionem, sed etiam ut justificatum intrinsece et permanenter sanctificet, ac divinæ naturæ participem efficiat.

Idem videtur ab eodem concilio etiam definitum pro hominibus ante Christi adventum justificatis ; definitio enim est generalis. Et probatur tam ex Veteris quam ex Novi Testamenti testimoniis, quæ citat concilium ; imo ex ejusdem concilii mente hæc justificatio per gratiam habitualem extenditur ad justificationem ante Adæ peccatum : dicit enim Adamum justitiam in qua conditus fuerat, amisisse non solum sibi, sed etiam nobis ; ergo permanentem et eam quæ nunc per baptismum datur. Denique hæc justificatio per gratiam habitualem ad ipsorum angelorum justificationem facile etiam potest extendi.

CAPP. IV, V.

An dentur habitus infusi operativi, et sint tota ratio proxima efficiendi actus infusos.

Nota 1 : Gratia de qua hic, est qualitas spiritualis supernaturalisque in substantia, non operatio aut actus secundus, sed forma permanens a Deo per modum actus primi infusa, ut per eam singulari modo ordinem naturæ superante efficiamur divinæ perfectionis ac naturæ participes. Hæc duplicitur sumitur : 1° Prout est vel remotum operandi principium et quasi radix omnium habituum infusorum, vel etiam prout nullo modo est principium operandi, de qua postea. Et vocari solet gratia simpliciter, vel gratia sanctificans seu habitualis. 2° Prout est proximum operandi principium, vocaturque habitus per se infusus, de quo hic. Igitur

Nota 2 : Habitus per se infusi sunt idem ac virtutes per se infusæ : non possunt enim fieri nec infundi, nisi a Deo, adeoque boni et honesti, et ex suo genere essentialiter determinati ad bonum ; quia tantum dantur ad efficiendos actus supernaturales. Quare

Dico 1 : Dantur fidelibus supernaturalia actuum Christianæ justitiæ principia interna, quos vocamus habitus per se infusos operativos, distincta ab ipsis actibus et sine illis permanentia. Hujus veritatis catholicæ certitudo eadem est et eodem modo probatur ac in capite præcedenti, quoad concilium tam Viennense quam Tridentinum. Et Tridentinum quidem (sess. 6, cap. 7) dicit hominis justificationem fieri *per infusionem gratiæ et donorum*, id est, gratiæ sanctificantis et habituum infusorum. Quamvis autem hi habitus de potentia Dei absoluta non sint necessarii simpliciter ad efficiendos actus supernaturales, cum Deus per seipsum possit supplere illorum efficientiam, tamen de lege ordinaria, ut connaturaliter fiant juxta suavem ac congruentem Dei providentiam, sunt necessarii ; quia potentiæ ad suos actus eliciendos debent disponi per habitus actibus proportionatos. Sed habitus acquisiti non sunt proportionati actibus supernaturalibus ; ergo sunt necessarii habitus infusi qui sint supernaturales, adeoque proportionati. Hi ergo habitus insunt potentiis, et illis dant non facilitatem tantum operandi, sed etiam virtutem completam operandi supernaturaliter seu potestatem, aut potius complementum potestatis radicalis et inchoatæ. Unde

Dico 2 : Habitus infusi non dantur ut sint totalia actuum supernaturalium proxima principia, sed ut juvent potentias ad illos eliciendos, etiam ut immediata illorum principia, et per seipsas proxime in eos influendo : ita Molina, Valentia, Vasquez, Richardus, etc. Tridentinum enim concilium (sess. 6, can. 4) damnat dicentes liberum arbitrium in actibus supernaturalibus nihil omnino agere ; ergo si agat, debet agere ut quid animatum, per suas internas ac vitales facultates influendo in ipsum actum ; alioqui si ageret tantum per formam extrinsecus receptam, nempe habitum, non ageret vitaliter, sive ageret ut quid inanimatum. Potentia igitur est etiam immediatum actus supernaturalis, v. gr. amoris Dei principium. Ergo habitus non est totale : 1° quia iste actus est vitalis, ergo immediate procedit a potentia vitali; hæc autem actualis vitalitas est unica et simplex actio ac dependentia a suo proximo vitali principio, id est potentia, et a suo remoto vitali in quo radicatur proximum principium, id est ab anima; et licet tota ista actio seu vitalitas supernaturalis procedat simul et ab habitu et a potentia elevata, tamen quatenus procedit a potentia, denominatur vitalis, non vero quatenus procedit ab habitu, qui non est principium vitale. Potentia autem per habitum vel aliud auxilium æquivalens elevatur ut per suam propriam entitatem, seu per seipsam active influat in istam actionem supernaturalem. Nulla igitur alia datur vitalitas quam prædicta, ac proinde frustra quidam eam distinguunt in proximam et remotam. 2° Quia iste actus est liber, ergo procedit a libera potentia active eam efficiente. 3° Quia est voluntarius, ergo intrinsece est a voluntate; atque ita habitus infusus non est tota ratio seu totale principium illius efficiendi.

CAPP. VI, VII.

An potentia sit propria et principalis causa actus supernaturalis; an vero instrumentalis tantum et obedientialis.

Nota : Certum est habitum infusum esse propriam, proximam et principalem in suo ordine supernaturali causam actus supernaturalis; sed quæritur an etiam potentia, sive agat simul cum habitu infuso, sive cum solo auxilio actuali sine habitu, sit etiam causa ejus propria principalis; an vero in eum influat tantum per modum instrumenti, et non per modum principii principalis. Alii affirmant esse causam principalem ; alii negant de potentia operante cum solo auxilio et affirmant de operante cum habitu. Quare probabilius :

Dico nostras potentias ad efficiendos actus super-

naturales concurrere tanquam divinæ gratiæ instrumenta, sive illos per solum Dei auxilium ante habituum receptionem, sive post horum receptionem per eosdem efficiant, uti videtur sanctus Paulus indicare : *Plus omnibus laboravi; non ego, sed gratia Dei mecum* (*I Cor.* xv, 10), nempe mecum tanquam gratiæ instrumento. Item : *Qui spiritu Dei aguntur* (nempe qui per specialem Spiritus sancti elevationem et principalem actionem tanquam ejus instrumenta, moti seipsos movent et agunt), *hi sunt filii Dei* (*Rom.* viii, 14).

Probatur 1 : De potentia operante per solum Dei auxilium sine habitu. D. Thomas (2-2, quæst. 73, art. 4) sic : « Movetur mens prophetæ a Spiritu sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. » Idem igitur dicendum est de aliis actibus supernaturalibus. Et ratio est, quia potentia sine habitu, per solum actuale concomitans Dei auxilium producendo actum supernaturalem, non recipit intrinsecam, activam virtutem supernaturalis ordinis, per quam illum producat, et tali actui proportionatam. Ergo illum tantum producit ut principium instrumentale elevatum per divinum auxilium, non ut principale. Imo nec principale partiale, quia actus supernaturalis, quatenus supernaturalis, est extra sphæram activitatis naturalis; ac proinde potentia quamvis per suam entitatem ac vim innatam immediate in illum influat, non tamen per suam naturalem, etiam partialiter, sed per obedientialem activam ac instrumentalem virtutem a Deo elevatam, illum efficit quatenus talem : id est, non tantum sub ratione generica cognitionis aut affectionis, sed sub specifica talis actus supernaturalis fidei, aut divini amoris. Ratio enim generica cognitionis aut affectionis contracta ad specificos actus supernaturales in re, est supernaturalis; sicut ratio generica substantiæ contracta ad angelos est in illis spiritualis. Potentia igitur efficiendo actus supernaturales, non agit per modum virtutis principalis ne partialis quidem, sed per modum instrumenti habentis tantum naturalem capacitatem inchoatam. Proxima enim virtus principalis agit juxta mensuram suæ naturalis perfectionis, cum concursu sibi connaturaliter debito, et cum proportione ac propensione naturali ad suum effectum; quæ omnia non conveniunt naturali potentiæ respectu actuum supernaturalium.

Probatur 2 : De potentia operante per habitum infusum; quia habitus, licet addat potentiæ novam superioris ordinis virtutem activam, non tamen immutat innatam ejus virtutem sibi realiter identificatam. Ergo influxus quem potentia habitu informata præbet ex sua parte in actum supernaturalem, non est alius ab illo quem solo Dei auxilio elevata præbet, nempe tanquam causa instrumentalis per virtutem obedientialem; illud enim principium, quod potentiam elevat, sive sit illi inhærens, sive non, non variat illum influxum : quia nec minuit nec auget innatam et essentialem potentiæ activitatem, sed facit tantum ut eam elevando, agat per potentiam obedientialem, non per propriam et naturalem; et iste influxus habetur ex potentia obedientiali. Atque ita istius actus supernaturalis proximum principium adæquatum conflatur ex principali et instrumentali, in quo nulla est repugnantia.

Objicies 1 : Instrumentalis efficientia, sive actio instrumenti vitalis non potest sufficere ut actus sint vitales liberi et meritorii. Respondeo : Nego assumptum. Quia etiamsi potentia, v. gr. intellectus, sit instrumentum, agit tamen per virtutem intrinsecam et innatam, adeoque producit actum vitalem et eum in se recipit. Deinde, licet voluntas instrumentaliter agat, habet tamen potentiam intrinsecam ad agendum vel non agendum, vel ad contrarium agendum; ac proinde libere et meritorie potest agere.

Obj. 2 : Si actio, v. gr. actio credendi, fiat principaliter a Deo, et instrumentaliter ab homine, nulla erit causa quæ ab ea denominetur. Respondeo : Nego assumptum. Et dico hominem denominari credentem, non Deum, quia hæc denominatio non sumitur ex sola actione prout actio est, sed quatenus consummatur in receptione assensus informantis intellectum, qui per illum veritati creditæ adhæret; intellectum, inquam, hominis, non Dei; ideoque hominem credentem denominat, et non Deum.

Obj. 3 : Effectus non dicit formalem et intrinsecam dependentiam a causa instrumentali; atqui isti actus dicunt formalem et intrinsecam dependentiam ab intellectu, vel a voluntate; ergo non procedunt ab eis, tanquam ab instrumentis. Respondeo : Nego majorem. Effectus enim per se ac formaliter pendet ab instrumento, quia instrumentum vere ac per se influit in effectum, adeoque effectus, vel in fieri, vel in conservari ab eo pendet juxta modum influxus.

Obj. 4 : Intellectus et voluntas informata habitu infuso habet virtutem proportionatam actui supernaturali, vel cui talis actus est connaturalis; ergo non est instrumentum, sed principium principale. Respondeo : Distinguo antecedens. Habet virtutem proportionatam inchoatam et radicalem ex parte sua, concedo antecedens; completam, nego antecedens. Intellectus enim et voluntas influit in actum supernaturalem non per suam virtutem naturalem ut talis est, sed per elevatam et obedientialem.

Obj. 5 : Ergo voluntas non aliter efficiet actus charitatis, quam sacramenta efficiunt gratiam, quia hæc etiam instrumentaliter gratiam efficiunt. Respondeo : Nego illatum. Quia sacramentum concurrit ad efficiendam gratiam ut instrumentum inanime et influens actione transeunte, quod ita movetur ut seipsum non moveat, neque habeat potestatem suspendendi suam actionem vel influxum. Intellectus autem et voluntas concurrunt ad efficiendos actus supernaturales tanquam vera principia vitalia, agendo vitali et libero modo etiamsi eleventur ad agendum supra ordinem naturalem in quo

conveniunt tantum cum sacramentis; sed sacramenta non possunt elevari ad agendum vitaliter et libere.

CAPUT VIII.

An justis infundantur tres virtutes theologales, habitualiter in eis manentes.

Nota : Juxta D. Thomam triplex conditio requiritur ad virtutem theologicam : 1° Et maxime necessaria est, ut pro objecto suo immediato *quod* et *quo*, sive materiali et formali, habeat Deum, saltem tanquam objectum principale ad quod cætera ordinentur. 2° Ut sit per se infusa : virtus enim acquisita, v. gr. habitus fidei acquisitus, non potest habere Deum pro objecto materiali et formali, contra Scotum et Gabrielem. Quia pro objecto formali, v. gr. in hæretico, habet humanum testimonium vel conjecturam realem, adeoque non potest efficere actus supernaturales. 3° Ut sola revelatione divina per Scripturam sit cognita.

Dico 1 : Virtutes theologicæ nobis infunduntur, et sunt tantum hæ tres : fides, spes, charitas, contra Magistrum, ab omnibus theologis rejectum, dicentem Spiritum sanctum esse charitatem, id est Spiritum sanctum per seipsum, sine habitu create et infuso, causare in nobis et nobiscum actum charitatis. Deus quidem est ipsa essentialiter charitas increata et objective nostra, id est charitas quam diligimus, sed non qua illum diligimus. Per habitum enim creatum et infusum diligimus Deum juxta Rom. v, 5 : *Diffusa est charitas Dei in cordibus nostris per Spiritum sanctum.* Has autem virtutes tres tantum esse habemus ex II Cor. XIII, 13 : *Nunc autem manent tria næc, fides, spes, charitas.* Siquidem per has sufficienter tendimus ad Deum ut nostrum finem supernaturalem : per fidem, cognoscendo illum sub ratione veri supernaturalis; per spem, optando illum sub ratione nostri summi boni; per charitatem, diligendo illum sub ratione summi boni propter se amabilis.

Dico 2 : Quamvis ante concilium Tridentinum, ut supra diximus (cap. 3), non fuerit de fide infundi sive in parvulis sive in adultis, hos tres fidei, spei, charitatis habitus, tamen hoc dogma sub nomine fidei, spei, charitatis permanentium, tam in parvulis quam in adultis dum non operantur, et distinctarum ab ipsarum actibus, in concilio Tridentino de fide esse definitum censeo cum Vega et aliis. Nam in sess. 6, cap. 7, dicit : *In justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur, fidem, spem, charitatem.* Ibi aperte loquitur de fide, spe, charitate infusis et distinctis ab ipsarum actibus. Deinde in justificatione parvulorum ac adultorum cum sola attritione sacramentum recipientium, omnes harum trium virtutum actus non habentur; in hisce enim adultis deest actus charitatis. Dixi, *sub nomine fidei, spei*, etc., non *sub nomine habituum aut virtutum* : quia, licet fides, spes, charitas sint formæ vel qualitates permanentes et distinctæ ab actibus, posset tamen quis negare eas esse habitus aut virtutes, eo quod habitus dent tantum facilitatem, non potestatem operandi, illæ autem tres dent potestatem, non facilitatem ; in quo sensu fortasse locuti sunt Soto, Canus, etc. Ideo abstinui dicere sub nomine *habituum* vel *virtutum*, hoc esse dogma fidei, licet ex concilii definitione tam clare inferatur, ut sit certum certitudine theologica et proxima fidei. Hinc etiam infertur non esse de fide, tantum esse tres virtutes theologicas, licet concilium et sanctus Paulus tres tantum numerarint.

Habitus fidei, unus est in intellectu, alter in voluntate ; sed qui est in voluntate est tantum moralis, mediante actu creato Deum attingens, non immediate. Item theologia probabilius est habitus acquisitus et naturalis quoad substantiam; si sit autem supernaturalis, vel non distinguetur a fide, vel ad eam reducetur tanquam quid annexum, ex eadem pia affectione procedens. Actus infusi probabilius non producunt habitus qui facilitatem dent ad similes actus ; alioqui habitus acquisitus informaret habitum infusum ad dandum non tantum potestatem internam operandi actus supernaturales, sed etiam facilitatem ; quod videtur improbabile. Facilitas enim quam ex frequenti talium actuum usu experimur, provenit ex subjecti dispositionibus, impedimenta removentibus, et aliquo modo cooperantibus.

CAPUT IX.

An cum gratia habituali virtutes morales seu cardinales per se infusæ etiam conferantur.

Nota 1 : Quamvis virtutes morales sint plurimæ, ad has tamen quatuor tanquam capitales, et cardinales dictas, revocantur : justitiam, fortitudinem, temperantiam, prudentiam.

Nota 2 : Constat apud theologos per actus morales naturalis ordinis posse acquiri habitus seu virtutes morales ejusdem ordinis, et licet hæ interdum præternaturaliter a Deo infundantur, dicuntur tamen acquisitæ saltem aptitudine, quia viribus naturæ per se acquiri possunt, ideoque vocantur infusæ per accidens. Et de istis hic non agitur. Sed agitur de virtutibus moralibus per se infusis. Quare :

Dico 1 : Possunt dari habitus seu virtutes morales per se infusæ, et specie distinctæ ab acquisitis ; contra Scotum, Durandum, Gabrielem, etc. Probatur : Quia in materiis virtutum moralium, præter actus ordinis naturalis possunt dari actus supernaturales, qui præter motivum naturalis honestatis ex conformitate ad rectæ rationis regulam , habeant aliud motivum superioris ordinis sumptum ex conformitate ad regulam gratiæ, aut luminis supernaturalis. Jam vero hi actus, cum habeant motivum supernaturale, non possunt effici naturalibus liberi arbitrii viribus, et sunt supernaturales ; ergo requirunt habitus supernaturales seu per se infusos, qui sint proportionata eorum principia, et dent potentiæ posse agere ; cumque habeant hi habitus motivum seu objectum formale diversum ab objecto

formali acquisitorum, et inclinent ad actus specie diversos; ergo ab acquisitis habitibus specie distinguuntur.

Dico 2 : Omnibus justis infunduntur cum gratia habituali quatuor virtutes cardinales, omnesque simul ipsarum partes, seu species ejusdem ordinis; adeoque supernaturales, ac per se infusæ (D. Thomas, Cajetanus, Capreolus, Antoninus, etc.). 1° Quia hoc postulat perfectio gratiæ ac justitiæ supernaturalis. Sicut enim natura postulat intrinsecas facultates naturales quibus possit circa suam materiam convenienter operari in ordine ad finem suum naturalem, ita gratia homini infusa postulat omnia principia intrinseca supernaturalia quibus homo possit circa gratiæ materiam convenienter operari in ordine ad finem suum supernaturalem. 2° Quia, sicut actus virtutum theologalium ob supernaturalem modum operandi requirunt habitus seu virtutes supernaturales, ita et illarum moralium actus. Hæ virtutes morales, sicut et theologales non dant potentiæ extrinsecam operandi facilitatem auferendo impedimenta, quæ oriuntur ex naturali ignorantia, inconsideratione, fomite concupiscentiæ, corporis corruptibilitate, etc., sed dant intrinsecam, conferendo facultatem ponendi actus ad quos connaturaliter inclinatur; et quamvis virtutes acquisitæ temperantiæ et fortitudinis possent forte esse in appetitu sentiente, per se tamen infusæ, exsistunt saltem principaliter in voluntate. Harum actus infusus est supernaturalis quoad substantiam; ergo voluntas requirit habitum infusum ut illum efficiat. Hæ virtutes non sunt supernaturales quia ordinantur ad finem supernaturalem, sed quia ex se habent finem supernaturalem, intrinsecum. Nota : Non diximus cum gratia habituali dari virtutes per accidens infusas, sed per se infusas utpote consentaneas et quasi connaturales gratiæ sanctificanti, seu habituali.

Dico 3 : Non est de fide dari cum gratia habituali virtutes morales, quia Tridentinum nihil de his definivit; tantum enim dixit infundi fidem, spem, charitatem, et fieri infusionem gratiæ et donorum. Sub nomine autem *donorum* comprehendi virtutes morales non est certum; ac frustra asserit Medina probari ex Scriptura de fide esse illas infundi. Dicendum igitur est solum esse opinionem theologica probabiliorem, a pluribus et potioribus theologis probatam, ratione melius fundatam, et modo loquendi sanctorum magis consentaneam.

CAPUT X.

An præter omnes virtutes, infundantur etiam cum gratia habituali dona Spiritus sancti, quæ sint habitus supernaturales ab habitibus virtutum distincti.

Nota : Quamvis omnis virtus infusa, sit donum Spiritus sancti, tamen hic antonomastice per *donum* Spiritus sancti intelligimus habitum operantem bonum, non ex proprio hominis quasi discursu et motione, quod omni virtuti ordinariæ convenit, sed ex speciali instinctu et motione Spiritus sancti; cumque tales actus facti ex speciali Spiritus sancti motione dari possint distincti ab actibus virtutum, ut supponimus, ergo etiam dari possunt habitus seu infundi qualitates distinctæ ab habitibus virtutum quæ in nobis sint principia intrinseca producendi dictos actus; et actibus cessantibus in nobis permaneant. Jam vero quæritur an revera infundantur ejusmodi habitus.

Dico : Probabilius est cum gratia habituali simul infundi justis habitus donorum Spiritus sancti, specie distinctos ab habitibus virtutum infusarum. Ita D. Thomas, Bonaventura, Richardus, etc., contra Vasquez sentientem non oportere dona Spiritus sancti infundi per modum habitus, licet per modum actus conferantur. Probatur : *Requiescet super illum Spiritus Domini* (*Isa.* XI, 2). *Alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum* (*Joan.* XIV, 16). Hæc et similia verba significant habitualem Spiritus sancti permanentiam, cum suis donis habitualibus; et licet actus fiant per istos habitus altiori et specialiori Spiritus sancti impressione, fiunt tamen libere et homo illis habitibus utitur cum vult, et interdum satis frequenter. Hinc infertur eos infundi omnibus justis, quia eos decet esse facile mobiles a Spiritu sancto in rebus salutis et participes fieri Christi justitiæ, cui data sunt hæc dona tanquam justorum exemplari, et quia isti habitus per se spectant ad justitiæ complementum. Imo juxta D. Thomam etiam in gloria permanebunt; aitque esse necessarios ad salutem ob connexionem cum gratia in qua radicantur. Quoad horum habituum numerum, nil certum est : sitne unus habitus, vel triplex, qui efficiat actus sapientiæ, scientiæ et intellectus; item sitne unus, an multiplex qui varios actus aliorum donorum Spiritus sancti producat, non potest certo definiri.

CAPP. XI, XII, XIII.

An gratia habitualis seu sanctificans distinguatur realiter a charitate, aliisque virtutibus et donis infusis.

Respondeo affirmative. Ita D. Thomas cum Thomistis, Cajetanus, Medina, Ferrarius, Albanus, Valentia, etc., contra Alensem, Richardum, Durandum, Scotum, Gabrielem, etc., dicentes gratiam non esse aliam formam quam charitatem, et utramque vel omnino non distingui, vel tantum distingui ratione, aut ad summum formaliter ex natura rei.

Probatur 1 : Gratia sanctificans est quidem in se forma accidentalis animæ inhærens; sed respectu aliarum virtutum infusarum est quasi forma substantialis et quasi illarum radix, etiam charitatis, quia ipsa non est immediatum determinatæ operationis principium, sed dat animæ quoddam esse divinum : id est, anima per istam formam deificatur participando naturam et essentiam divinam, quatenus talem, juxta omnes ipsius perfectiones a creatura participabiles supernaturali et altiori modo; vi istius formæ peccatum connaturaliter expellitur, et debentur animæ operationes deificæ usque ad

visionem beatam suo tempore obtinendam. Jam vero sicut in naturali ordine dantur formæ accidentales quæ non dant suo subjecto vim agendi, v. gr. quantitas, albedo, etc., et prius datur forma substantialis, quam potentiæ et virtutes agendi cum ea connexæ et in ea radicatæ : ita in supernaturali potest dari, et probabilius datur, forma seu qualitas supernaturalis quæ formaliter perficit animam dando illi esse divinum, et quæ non immediate per se, sed per virtutes infusas illi tanquam formæ substantiali et essentiali radici conjunctas operatur ; atque ita gratia sanctificans non est proximum operationis principium, sed confert quasi naturam quamdam supernaturalem ac divinam, ex qua consequuntur virtutes immediate operativæ tanquam connaturales proprietates, ipsaque charitas. 2. Cum charitas sit virtus proxime operativa, supponit aliquod esse supernaturale a quo profluat connaturaliter, datum nempe a gratia, supernaturaliter animam informante : ergo gratia a charitate distinguitur. Deinde intimus Dei illapsus non tantum fit in potentias animæ, sed maxime in ipsam animæ essentiam seu substantiam. 3° Habitus charitatis non expellit formaliter peccatum mortale, sed gratia ; per gratiam enim formaliter efficimur *divinæ consortes naturæ* (*II Petr.* I, 4). *Filii Dei* adoptivi (*Rom.* VIII, 14). *Hæredes Dei et cohæredes Christi* (*Ibid.* 17). Per charitatem autem efficimur amici Dei. His possunt addi concilium Viennense et Patrum sensus. Ideo juxta D. Thomam et alios, gratia non exsistit in potentiis ut in subjecto proximo, sed in animæ essentia. Hinc supposita reali distinctione inter animam et voluntatem, infertur gratiam sanctificantem differre a charitate non tantum formaliter ex natura rei, sed realiter. Imo quamvis anima et voluntas non differrent realiter, non inde sequeretur gratiam et charitatem non distingui realiter ; formæ enim realiter diversæ possunt esse in eodem subjecto, v. gr. charitas et spes in eadem voluntate. Sed vera et propria distinctio sumenda est, non ex subjectis, sed ex objectis materialibus et formalibus, seu habitudine ad actus suos et effectus formales.

Objicies 1 : Quidquid dicitur de gratia in Scriptura, attribuitur charitati, et contra ; ergo signum est unam et eamdem formam esse, v. gr. constituere homines in filios Dei, facere Deo gratos, justificari, regenerari, sanctitas animæ, expulsio peccati, etc., utrique attribuitur. Ergo. Respondeo : Nego consequens. Ob inseparabilem utriusque connexionem, multa quidem quæ sunt gratiæ propria, attribuit Scriptura charitati, sed charitas sive amicitia qua Deus nos diligit et nos Deum redamamus, præsupponit gratiam habitualem seu peculiare donum distinctum, quod animam immediate sanctificat et per quod formaliter efficimur filii Dei, non vero formaliter efficimur per charitatem. Hinc Spiritus sanctus dat gratiam, vi cujus charitas diffunditur in cordibus nostris. Expulsio autem peccati tribuitur charitati seu dilectioni ut dispositioni tantum ac merito ; gratiæ vero tribuitur ut formæ immediate expulsivæ.

Obj. 2 : Concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 7), Augustinus, aliique Patres videntur confundere gratiam habitualem cum charitate ; ergo non sunt inter se distinctæ. Respondeo : Quod attinet ad concilium Tridentinum ab hac controversia abstrahit, loquendo indifferenter nunc de gratia, nunc de charitate ob mutuam connexionem. Augustinus autem aliique Patres fere semper loquuntur de actuali charitate, non habituali. Charitas autem actualis sine dubio est inter omnia Spiritus sancti opera donum excellentissimum. Si quandoque loquuntur de charitate habituali, id faciunt ob connexionem quam habitus charitatis habet cum gratia habituali, ideoque quasi utrumque confundunt.

Obj. 3 : Necessitas gratiæ est propter operationem ; si autem gratia habitualis sit forma distincta a charitate, non erit necessaria propter operationem, quia charitas habitualis, aliique habitus infusi sunt sufficientia principia omnium operationum supernaturalium. Respondeo : Distinguo minorem. Non erit immediate necessaria propter operationem, concedo ; mediate, nego. Gratia excitans et adjuvans sunt immediate necessariæ propter operationem, utpote immediata omnium operationum supernaturalium principia ; gratia autem habitualis est velut mediate remotum, radicale, universale, eminens istarum operationum supernaturalium principium, sicuti anima naturalium. Imo probabiliter habet influxum activum in omnes actus supernaturales tam viæ ubi est inchoata , quam patriæ ubi est consummata.

Obj. 4 : Gratia distincta a charitate, vel est in essentia animæ vel in potentia : non primum, quia nullum determinatum et quasi specificum effectum potest animæ conferre ; non secundum, quia deberet potentiam complere et inclinare ad determinatam operationem. Respondeo : Gratia in anima exsistens peculiari modo facit hominem bonum et sanctum, conferendo animæ quoddam esse, cui omnis virtus infusa ejusque operatio est connaturalis, et dando vires ad influendum suo modo in omnia hujusmodi virtutis opera.

Obj. 5 : Si gratia et charitas realiter distinguerentur, possent a Deo separari. Respondeo : Distinguo assumptum. De lege ordinaria, nego ; de extraordinaria, concedo. Cum enim non habeant inter se essentialem dependentiam, posset aut potuisset Deus de potentia absoluta unam sine altera dare vel conservare, prout vellet.

Obj. 6 : Si gratia sit distincta a charitate aliisque virtutibus infusis, habebit se ad has, sicut essentia ad proprietates, et pendebunt ab ea quoad suum esse ; sed hoc dici non potest, quia fides et spes possunt subsistere sine gratia, vel gratia amissa. Respondeo : Virtutes infusæ non sunt stricte ac vere proprietates gratiam subsequentes, sed sunt quasi dispositiones

remote et tempore illam præcedentes, v. gr. fides, spes, etc. Adeoque possunt etiam sine illa permanere, sed quando sunt illi conjunctæ ab ipsa foventur ac conservantur.

CAPUT XIV.

An circa materiam habituum infusorum dentur habitus acquisiti concomitantes infusos.

Nota 1 : Actus supernaturales non producunt habitus supernaturales, quia hi omnes immediate a Deo infunduntur; et si qui producerentur, essent superflui, vel potius impossibile est ut producantur.

Nota 2 : Qui dicunt actus, qui ab infusis habitibus producuntur esse quoad substantiam naturales (quod nos, lib. II, supra rejecimus), consequenter dicunt ab istis actibus posse produci habitus ejusdem ordinis, id est naturales quoad substantiam, vel fieri intensiores. Ita Almainus, Morales, Scotus, Gabriel, etc.

Dico 1 : Per actus supernaturales quoad substantiam et infusos, non producuntur habitus naturales quoad substantiam et acquisiti, qui postea facilitent potentiam ad coefficiendos cum ea et habitibus infusis similes actus. Probatur : Quia ista facilitas, vel venit ex gratia Dei physice augente vim habitus et moraliter dante majorem illustrationem ac affectionem, vel ex consuetudine tollente impedimenta, meliusve disponente naturales potentias et organa, non vero ex habitibus naturalibus per istos actus supernaturales acquisitis. Quare ex vi actuum supernaturalium nullus habitus acquisitus comitatur infusos circa eorum materiam ; quia actus supernaturales non possunt producere habitus inclinantes ad suum objectum formale, seu efficere habitus productivos similium actuum. Unde facilitas, quam experitur hæreticus, ad efficiendos naturales actus fidei, non provenit ex habitu acquisito per actum supernaturalem divinæ fidei, sed per naturalem actum humanæ fidei frequenter elicitum inter alios actus supernaturales fidei ; vel etiam ex sola memoria præteritæ fidei, et rationem credibilitatis. Licet actus fidei infusæ longe eminentior sit actu fidei acquisitæ, non tamen illum eminenter continet, nec habitus infusus habitum acquisitum, uti nec scientia opinionem : alioqui habitus infusus fidei posset producere actum fidei naturalis.

Dico 2 : Per actus naturales, qui circa materiam virtutum infusarum, v. gr. fidei, etc., elici possunt naturales etiam habitus generari et acquiri possunt : tales enim actus sunt satis efficaces ad generandos habitus sibi proportionatos. Sed hi habitus acquisiti non sunt per se necessarii ad usum et perfectionem infusorum, actus enim acquisiti seu naturales non sunt necessarii ad actus infusos seu supernaturales ; ergo neque habitus ad habitus. Ac proinde isti habitus acquisiti tantum contingenter et per puram concomitantiam cum infusis conjunguntur ; attamen eos juvare possunt, non per se influendo in actus infusos, sed vel reddendo faciliorem ac suaviorem cogitationem de tali re, vel tollendo impedimenta, vel moderando affectus, vel excludendo habitus aliquo modo repugnantes, etc. Cumque motiva actuum naturalium, qui producunt istos habitus naturales, sint magis familiaria et sæpe ex rebus sensibilibus desumantur, ideo frequentius exercentur, ideoque et frequentius habitus naturales acquiruntur ; ita Scotus, Almainus, etc.

LIBER VII.

De hominis justificatione, prout est effectus formalis gratiæ habitualis.

CAPUT PRIMUM.

An gratia formaliter, intrinsece, per se, et ex vi sua connaturali reddat hominem Deo gratum.

Dico 1 : Homo justus fit formaliter Deo gratus et amabilis tanquam amicus dignusque perfecta ipsius amicitia, per qualitatem illi inhærentem, sive hæc vocetur justitia, sive gratia : contra Calvinum, Kemnitium, et alios hæreticos negantes hominem constitui Deo gratum per intrinsecum gratiæ donum illi inhærens, et quamvis supernaturalia quædam dona homini justo Deus conferat, asserentes non per illa dona reddi Deo gratum, sed quia jam Deus eum amat ut amicum, et ipsi gratus est ob Christi merita et imputatam illi Christi justitiam, ideo confert ista dona. Sed contra, probatur : 1° Tridentinum (sess. 6, cap. 10) docet *per hanc gratiam nos fieri amicos Dei et domesticos ejus.* Et Ephes. I, 13 : *In quo et credentes signati estis Spiritu promissionis sancto ;* signati nempe per donum ipsis inhærens physice. 2° Homo non fit Deo gratus nisi per amorem, quo eum Deus diligit ; sed amor Dei fertur in objectum vere bonum, et amore dignum ; ergo ut vere sit bonus debet ei conferre aliquid intrinsecum seu formam in illo receptam, qua fiat vere amore dignus.

Dico 2 : Forma seu qualitas gratiæ per se et ex intrinseca sua natura habet in homine hunc effectum formalem, ut eum reddat Deo gratum et speciali Dei amore seu amicitia dignum : contra Ockam, Gabrielem, Gregorium, et alios Catholicos asserentes illam qualitatem, non ex natura sua, sed ex Dei acceptatione et ordinatione habere ut hominem Deo gratum reddat, veluti signum a Deo deputatum ad discernendos justos et sibi gratos ab injustis, et ad illos amandos ; aut instar monetæ regio sigillo consignatæ moralem valorem conferentis, non physicum. Probatur : 1° Quia hæc gratia per se et ex natura sua est vera interna justitia ; sed vera justitia est Deo maxime grata et amabilis ; ergo. 2° Quia gratia sanctificans ex vi suæ naturæ

et intrinsecæ perfectionis confert homini tantam dignitatem, ut fiat objectum Deo gratum, et diligibile propriæ et perfectæ amicitiæ amore, qui prout est amor beneficentiæ ad dandam gratiam est Deo liber; prout est autem complacentiæ, ex suppositione datæ gratiæ, est Deo necessarius. Sicut enim ex suppositione rei creatæ, Deus necessario eam videt, ita ex suppositione datæ gratiæ per quam homo fit divinæ consors et particeps naturæ, in eo necessario sibi complacet; quia per illam homo participat divinum esse, non quatenus est esse per essentiam, increatum, imparticipatum, independens, habens omnem essendi plenitudinem, sed quatenus est talis natura intellectualis supremi ordinis; si quidem ille gradus intellectualitatis qui est in divina natura, per gratiam habitualem divino quodam et supernaturali modo participatur a natura intellectuali creata, non ut virtus proxima in ordine ad unum particularem actum, sed ut radicale principium omnium virtutum infusarum, et harum actuum. Atque hæc participatio seu consortium divinæ naturæ constituit formaliter et intrinsece hominem Deo gratum et amicum amicitia non æqualitatis, sed excellentiæ, quæ requirit tantum dignitatem seu proportionem ejusdem ordinis nempe divini, inter Deum et hominem.

Objicies 1: Cum hæreticis. Christus et ejus merita sunt prima et proxima ratio per quam et ob quam homines a Deo diligantur ut amici. Ergo non est aliqua qualitas intrinseca. Respondeo: Christus eo modo est ratio ob quam et per quam sumus Deo grati et dilecti, quo est causa nostræ gratiæ et sanctitatis. Multis autem modis est hujus causa: nam gratificamur *in Christo*, ut causa exemplari, meritoria, finali; *per Christum*, ut causam efficientem tam physicam quam moralem, ac præcipue meritoriam; *ob Christum*, ut causam finalem ac meritoriam, quæ omnia requirunt formam intrinsecam, per quam reddantur Deo grati et dilecti longe excellentiori modo, quam si per solam extrinsecam Christi meritorum imputationem ac denominationem grati diceremur; et dum dicitur: *Induimini Dominum Jesum Christum* (*Galat.* III, 27), id est gratiam ejus vobis intrinsece adhærentem ac virtutem participate. Et sicut ob demeritum seu peccatum Adæ nobis intrinsece inhærens maculansque animam, nascimur Deo inimici, sic ob meritum Christi per gratiam ejus nobis intrinsece inhærentem et expellentem totam peccati originalis maculam renati, reddimur Deo grati et amici.

Obj. 2: Cum Catholicis. Licet Deus infundat justis qualitatem physicam qua ab injustis distinguuntur, hæc tamen qualitas non ex natura sua, sed ex Dei acceptatione et ordinatione hominem Deo gratum reddit, tanquam signum a Deo deputatum ad cognoscendos sibi gratos et distinguendos ab iis qui non sunt sibi grati prout dicitur: *Signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris* (*II Cor.* I, 21, 22). Respondeo: Nego assumptum. Gratia enim sanctificans, prout dicitur signum Spiritus sancti, confert intrinsece effectum quo justi ab injustis distinguuntur, sicut potest dici signum distinguens fideles ab infidelibus. Sic dum dicitur: *Unxit nos Deus qui et signavit et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris* (*II Cor.* I, 22), unctio et pignus cordis est aliquid intrinsece inhærens.

CAPUT II.

An gratia habitualis ex natura sua constituat hominem filium Dei adoptivum et hæredem vitæ æternæ.

Nota: De fide quidem est justum per gratiam habitualem adoptari in filium Dei et hæredem regni cœlestis, sed controvertitur an hæc adoptio fiat ex sola Dei lege extrinseca, an vero ex intrinseca ipsius gratiæ natura. Quare

Dico 1: Gratia habitualis intrinsece et ex natura sua constituit hominem filium Dei adoptivum et hæredem æternæ beatitudinis quantum est ex vi internæ filiationis, quam per gratiam recipit: contra Ockam, Gabriel, etc., supra. Quia per gratiam constituimur filii Dei adoptivi, ergo et hæredes: *Quicunque Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii* (*Rom.* VIII, 14).

Dico 2: Hæc Dei adoptiva filiatio et jus hæreditarium æternæ gloriæ non satis fundatur connaturaliter in solo charitatis per se spectatæ habitu, etiam cum fide ac spe illum antecedentibus: contra Aureolum. Quia per charitatis habitum non constituitur homo formaliter particeps divinæ naturæ ut natura est, sed fit particeps divini amoris; ergo per illum ut sic, non constituitur filius Dei per participationem, aut per adoptionem, filiationis enim fundamentum est natura quatenus accepta per generationem seu nativitatem; non autem formaliter accipitur per amorem. Unde

Dico 3: Gratia habitualis, quæ est in animæ substantia, hominemque quasi essentialiter sanctificat, intrinsece et ex natura sua constituit hominem filium Dei per participationem divinæ naturæ, id est adoptivum, adeoque et hæredem. Gratia enim est quasi quædam natura intellectualis, quæ ad Deum, ut Deus est, per actus divini ordinis attingendum tanquam finem ultimum, homini quidem supernaturalem, sed sibi connaturalem, ordinatur; et sic est participatio divinæ naturæ ejusdem ordinis, ideoque ad finem illum consequendum debentur ei virtutes per se infusæ intellectus et voluntatis; unde est major et excellentior forma quam charitas.

CAPP. III, IV.

An Deus possit de potentia absoluta reddere hominem sibi gratum, et in adoptivum filium ac hæredem asciscere sine intrinseca gratiæ qualitate inhærente.

Aliqui simpliciter affirmant: ita Soto, Medina, etc.; alii simpliciter negant: ita Aureolus, etc.; alii dicunt posse cum sola gratia actuali sine habituali.

Dico 1: Esse gratum Deo, acceptum Deo, amatum a Deo, prout præcise significat objectum tali acceptationi et tali amori proportionatum, non potest homini convenire sine intrinseca gratia confe-

rente illi divinæ naturæ participationem, per quam dicatur deificari et fieri aptus ac proportionatus isti Dei amori ac complacentiæ; quia ejusmodi denominatio est formalis gratiæ effectus. Effectus autem formalis non potest fieri sine causa formali, nec Deus per se potest illam supplere. Sed esse gratum Deo, acceptum Deo, etc., prout dicit alias extrinsecas denominationes præter intrinsecum et essentiale gratiæ *esse*, v. gr. actualem Dei acceptationem, actualem gratiæ collationem, etc., tunc potest et separari a gratia inhærente, et a Deo conferri sine tali gratia. Posset enim Deus conferre alicui gratiam habitualem, et eum non acceptare actualiter ad gloriam; et contra posset illi dare gloriam, et illi non conferre gratiam habitualem: quia ista acceptatio ad gloriam, actualis gloriæ collatio, et similes favores sunt effectus secundarii gratiæ et ab ea de potentia Dei absoluta separabiles. Primarius autem et formalis ejus effectus ab ea inseparabilis, etiam de potentia absoluta, est constituere hominem naturæ divinæ participem juxta intellectualitatis gradum altiorem, quam possit inesse connaturaliter alicui creatæ substantiæ rationali; et per istam participationem aptitudine intrinseca et inseparabili, est acceptabilis ad gloriam, non tamen necessario actualiter acceptatus. Idem dic de denominatione filii adoptivi et hæredis; de denominatione amici et dilecti. Quamvis enim de lege statuta homo per gratiam constituatur homo intrinsece filius Dei adoptivus, etc., absolute tamen potuisset Deus, ut fit inter homines, adoptare eum adoptione extrinseca sine habitu intrinseco; item sine habitu tractare eum ut amicum, dando illi beneficia et auxilia supernaturalia, et per ea illi conferre actualem sui dilectionem, in illo moraliter perseverantem sine physico habitu sine quo etiam posset velle ei dare gloriam tali tempore futuro. Velle autem alicui bonum futurum, est amare. Talis tamen adoptio, dilectio, amicitia non esset ejusdem rationis cum ea quæ nunc habetur, et longe inferior. Ex his facile solvuntur aliarum sententiarum rationes et fundamenta.

Dico 2: Non potest forma gratiæ inhærere animæ, et illam non constituere participem divinæ naturæ, et ex se dignam Dei dilectione, et amicitia ac beatitudine: sicut non potest esse albedo in pariete, et non facere album; lumen in aere, et non facere lucidum; quia talis effectus est formalis, a forma sua inseparabilis. Sic etiam non potest inhærere animæ potentiis habitus fidei, spei, charitatis, etc., et non facere illas potentes ad credendum, sperandum, amandum, etc. Attamen possunt isti habitus inhærere, etiam charitatis, sine actuali Dei dilectione et amicitia; imo et ipsa gratia habitualis sine actuali Dei acceptatione ad filiationem adoptivam et ad gloriam, quia operatio actualis est posterior ipsa natura nempe gratia, et ab ea distincta: et pendens a novo Dei libero influxu ac distincto, quem pro suo libitu et supremo dominio potest Deus suspendere. Nec obstat internæ hominis justificationi, quod aliquis Dei favor extrinsecus, v. gr. promissio, protectio et ipsa actualis acceptatio, quatenus est ipsius Dei actus, illi addatur.

CAPUT V.

An gratia habitualis majorem aliquam vim aut dignitatem habeat ex meritis Christi ad constituendum hominem Deo gratum.

Dico 1: Gratia habitualis prout est forma intrinsece inhærens animæ, ita ex natura sua constituit hominem Deo gratum et acceptabilem ad gloriam, ut sub hac ratione nihil ei dignitatis aut virtutis physicæ accrescat ex eo quod per merita Christi conferatur; sed sola juxta physicos suæ perfectionis gradus adæquate istum effectum producit, quia producit hunc effectum quatenus est participatio specialis divinæ naturæ. Non est autem major participatio ob respectum ad Christum: Christus enim est tantum causa gratiæ extrinseca efficiens, exemplaris, meritoria. Ergo formalis effectus gratiæ non potest crescere ob illam causam extrinsecam; alioqui forma nostræ justificationis esset partim extrinseca. Tamen:

Dico 2: Hæc gratia prout in nobis est ex Christi meritis et in eis fundatur, quamdam moralem dignitatem et æstimationem participat, ob quam in nobis habere potest secundarios et veluti accidentales effectus morales; v. gr. per gratiam, Christo inserimur, et efficimur ejus membra, ut ait concilium Tridentinum. Sicque gratia ex Christo habet peculiarem dignitatem et æstimationem moralem; spectat enim ad hominis dignitatem et honorem, justificari per influxum meritorum ac justitiæ Christi sui capitis; sicut filius nobilitatur per respectum ad patris, et sponsa per respectum ad mariti nobilitatem. Deinde gratia prout in Christo et ejus meritis fundatur, probabiliter est principium merendi, et satisfaciendi perfectiori modo, atque impetrandi per efficaciorem orationem, quam si daretur sine respectu ad Christum. Atque ita Christus non est gratis pro nobis mortuus: quia juxta divinam ordinationem fuit nobis necessarius, non tantum ut redemptor, sed etiam ut sanctificator; non in ratione formalis causæ sanctificantis etiam partialis, at in ratione causæ meritoriæ, sine qua non haberemus formam sanctificantem.

CAPUT VI.

An justificatio sit positivus gratiæ effectus formalis; et quid justificare *significet.*

Dico 1: Justitia proprie sumpta significat virtutem quæ jus et æquitatem servat; estque multiplex: 1° Alia universalis seu generalis, quæ omnium virtutum tanquam partium integrantium, non ut subjectivarum, honestatem ac mediocritatem collectim observat; alia particularis seu specialis quæ est quælibet virtus particularis, vel magis proprie, quæ est virtus ad alterum ordinata, unicuique jus suum tribuendo; et utraque alia habitualis, alia actualis; rursus utraque alia acquisita seu naturalis; alia

infusa seu supernaturalis, nempe actus et habitus vel naturalis vel supernaturalis. Hic agitur de justitia universali infusa. 2° Utraque præfata justitia: alia est humana, quæ consistit in externa alicujus legis observatione per humanam rationem; et hæc potest esse vel ficta seu pharisaica ex hypocrisi, vel vera ex honesto motivo; vocaturque a sancto Paulo justitia operum ad distinctionem justitiæ fidei, id est, operum legis Mosaicæ factorum sine Christi venturi fide. Alia divina, quæ est interna rectitudo et sanctitas hominis apud Deum, et a qua *justitia* antonomastice dicta, homines in Scriptura vocantur justi : *Non veni vocare justos*, etc. (*Matth.* IX, 13). *Salus autem justorum a Domino* (*Psal.* XXXVI, 39).

Dico 2 : *Justificare* duplicem habet significationem : 1° Est justum declarare, seu ostendere criminis expertem et absolvere : *Ille volens justificare se ipsum* (*Luc.* X, 29). *Deus qui justificat, quis est qui condemnet* (*Rom.* VIII, 33)? 2° Est justum facere, seu constituere, re, nempe apud Deum : *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu* (*Rom.* III, 24), id est, facti justi, non declarati. *Qui justificat impium*, etc. (*Prov.* XVII, 15), id est, qui ex impio facit justum. Unde duplex est etiam justificatio : una, quæ est declaratio seu ostensio justitiæ aut innocentiæ; alia, quæ est effectio seu collatio justitiæ, contra hæreticos eam negantes : *Qui justus est, justificetur adhuc* (*Apoc.* XXII, 11). Ibi evidenter sumitur pro effectione augmenti justitiæ, non pro declaratione. Hæc justitiæ effectio, iterum duplex est : alia est *prima*, seu *prima justificatio*; id est, prima gratiæ infusio consistens in ejus productione et informatione, qua aliquis vel ex mera justitiæ carentia exsistente prius natura sine peccato, quam justitia, fit justus : v. gr. angelus et Adam in primo creationis instanti; vel ex peccatore prius exsistente fit justus tam per expulsionem peccati, quam per acquisitionem justitiæ, de qua acquisitione nunc est sermo. Alia est secunda justificatio quæ est prioris justitiæ augmentatio, de qua nunc non agitur, sed de prima, quæ supponit vel peccatum originale vel actuale mortale non remissum; et de hac :

Dico 3 : Peccatoris justificatio non consistit tantum in remissione peccati, sed etiam in aliquo positivo divinæ gratiæ dono. Est de fide : concilium Tridentinum (sess. 6, can. 11) dicit anathema in eos, *qui dixerint hominem justificari sola peccatorum remissione*. Homo enim non justificatur nisi fiat Deo gratus; atqui hic est positivus gratiæ effectus, ut supra demonstratum est; ergo. Quia Deus non justificat hominem absolvendo eum solummodo a peccato et declarando justum, sed etiam faciendo eum per suam gratiam justum, qui est effectus positivus : *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus* (*I Joan.* III, 1); id est, ut simus non nomine tantum, sed re. *Hæc quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis*, etc. (*I Cor.* VI, 11); ibi non tantum ablutio a peccato, sed etiam sanctificatio, declaratur. Ideo Rom. V, 19, dicitur : *Per unius obedientiam justi constituuntur multi.* Justi nempe per veram ac positivam ac realem bonitatem, non autem per solam mali carentiam.

CAPUT VII.

An gratia animæ inhærens ex sua intrinseca natura formaliter conferat positivum justificationis effectum.

Dico 1 : Homo constituitur vere justus coram Deo per gratiam ipsi infusam, eique inhærentem. Ita Catholici contra modernos hæreticos. Probatur : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris* (*Rom.* V, 5). Et dicuntur justi *renovari spiritu mentis suæ* (*Ephes.* IV, 23); *induere arma lucis* (*Rom.* XIII, 12); *ungi et signari* (*II Cor.* I, 22); *effici divinæ consortes naturæ* (*II Petr.* I, 4). Hæc et ejusmodi non tantum significant aliqua Dei dona nobis conferri ac infundi, sed etiam per illorum infusionem nos formaliter justificari : *Justificati gratis per gratiam ipsius* (*Rom.* III, 24). *Gratia autem ex multis delictis in justificationem* (*Rom.* V, 16) : id est, gratia nobis infunditur ut per eam justificemur. *Abluti estis, sanctificati estis* (*I Cor.* VI, 11) : baptismus vocatur : *Lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti*, etc.; *ut justificati gratia ipsius, hæredes simus secundum spem vitæ æternæ* (*Tit.* III, 5, 6, 7). Et sic ista et alia Scripturæ loca de interna et vera hominis justificatione Patres intelligunt. (Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, etc.) Ideoque Tridentinum (sess. 6, cap. 7) definivit *unicam causam formalem nostræ justificationis esse justitiam Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit; qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostræ, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis capientes unusquisque suam*, etc. Et ratio est, quia per justificationem non tantum homo fit non malus, sed etiam bonus seu justus : non fit autem justus per extrinsecam denominationem nec per alienæ et extrinsecæ justitiæ imputationem; ergo per intrinsecam gratiæ formam vere et intime inhærentem : *Qui facit justitiam, justus est* (*I Joan.* III, 7). Et quamvis hæc justitia ut primo acquiritur, sit inchoata ac nondum perfecta respectu justitiæ consummatæ in patria, et augmentatæ in decursu vitæ, est tamen in suo ordine integra, ac perfecta essentialiter coram Deo, nec illam maculat remanens concupiscentia, utpote quæ non est peccatum; nec in spiritu, sed in carne residet. Deinde si hominis justitia esset tantum Dei aut Christi justitia, quam homo per fidem quasi manum apprehendit ac sibi imputatam firmiter credit, ut dicunt hæretici, sequeretur parvulos in baptismo non justificari, utpote talis fidei incapaces aut sine fide salvari : item sequeretur omnes homines justos esse æquales in justitia, nec alium alio esse sanctiorem; et tamen dicitur : *Qui justus est justificetur adhuc* (*Apoc.* XXII, 11); quia, juxta illos, fides non est meritoria dispositio ad justitiam, sed tantum conditio et quasi

manus per quam apprehenditur Christi justitia. Unde :

Dico 2 : Prædicta justitia inhærens hunc positivum justificandi formalem effectum habet ex intrinseca sua natura per modum formæ physicæ et qualitatis subjectum informantis ; et sequitur hominem justificari per solam gratiam inhærentem tanquam per formam integram et completam sine imputatione externæ Dei aut Christi justitiæ, quæ veluti partialiter compleat formalem justificationis causam cum gratia inhærente : nam justitia inhærens est integra et completa justificationis causa formalis. Meritum autem Christi, propter quod confertur ista justitia inhærens, est quidem illius causa meritoria seu efficiens extrinseca, sed non formalis intrinseca. Imo si Deus istam gratiam nobis sine Christi merito infunderet, haberet eumdem suum positivum nos justificandi effectum formalem. Justificamur ergo per Christum, non ut per causam formalem, sed ut per causam meritoriam, efficientem et exemplarem ; Christi enim justitia est exemplar illius justitiæ quæ nobis infunditur, ut per eam Christo similes reddamur; sed nostra distincta est a Christi justitia. Denique Christi merita nobis non imputantur, sed per gratiam infusam nobis communicantur seu applicantur. Hinc iterum :

Dico 3 : Non tantum de lege statuta ex natura rei nequit homo fieri justus aut justior per imputationem externæ justitiæ, sed nec potest de absoluta Dei potentia, quia esse justum vel justiorem est effectus intrinsecæ informationis ; ergo impossibile est fieri sine intrinseca et connaturali forma ; nec potest hæc per extrinsecam suppleri. Et contra fieri non potest de absoluta potentia, ut homo habeat infusam justitiam sibi formaliter inhærentem, et non sit supernaturaliter justus, quia impossibile est a forma inhærente separari effectum formalem sibi connaturalem et intrinsecum, qui est facere supernaturaliter justum.

Objicies 1 : Dicitur Christus nostra justitia, sanctificatio et redemptio (*I Cor.* I, passim). Ergo per illam formaliter justificamur. Respondeo : Nego consequens. Christus est justitia nostra, quia est ab illo dante et eam nobis promeruit. Non est autem nostra justitia per solam extrinsecam ejus justitiæ imputationem ; sic per hanc nec erat sapiens David, dum aiebat : *Tu es sapientia mea* (*Psal.* LXX, 5) ; dicitur etiam Christus sapientia nostra, non per imputationem, sed per ejus participationem in se receptam.

Obj. 2 : Justitia quæ hominem constituit justum coram Deo, debet esse pura et immaculata, qualis est Christi justitia, sed nostra justitia non est pura, est *quasi pannus menstruatæ* (*Isa.* LXIV, 6). Ergo non potest esse ea justitia quæ justificat hominem. Respondeo : Distinguo minorem. Justitia nostra non est expers ab omni peccato mortali, nego minorem ; justitia nostra non est expers ab omni peccato veniali, concedo minorem. Sed hæ maculæ veniales non impediunt quominus sit vera et essentialiter justitia, quia non excludunt divinam amicitiam, nec rectum ordinem ad finem ultimum. Dumque Isaias eam comparat panno menstruatæ, vel agit de justitiis legalibus legis Mosaicæ, ante et post Christi adventum observatis, vel de peccatis venialibus ; de quibus sic David : *Non justificatur in conspectu tuo omnis vivens* (*Psal.* CXLII, 2). Non potest enim se omnino et sine ullo levi peccato justum reddere.

Obj. 3 : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam* (*Rom.* IV, 3). Ergo Deus approbavit, acceptavit et imputavit Abrahæ justitiam Christi mediante fide. Respondeo non loqui Paulum de fide speciali propriæ justitiæ, sed de fide dogmatum qua credimus Deo dicenti, nec de nuda fide, sed de fide quæ per charitatem operatur. Deinde ista fides non est illi reputata ad justitiam tanquam forma justificans, sed acceptata est a Deo, vel per modum dispositionis, vel per modum meriti de congruo ad justitiam non imputativam, sed veram et intrinsecam, id est ad impetrandam a Deo per Christum veram justitiam, qua vere et intrinsece redderetur justus.

Obj. 4 : Injuriam facimus Christo et ejus redemptioni, si præter ejus justitiam nobis aliam tribuamus. Respondeo : Illa justitia quæ nobis inhæret, non est alia quam Christi justitia per participationem ipsius justitiæ et meritorum communicata, adeoque non fit illi injuria, sed augetur ejus gloria.

CAPUT VIII.

An forma justificans sit habitus; an vero actus, aut uterque simul.

Dico 1 : Gratia habitualis formaliter sanctificans hominem et illum Deo gratum constituens, est forma justificans, et ita ad hunc formalem effectum necessaria, ut nullus omnino, nisi per illam, fiat justus coram Deo. Ita Bellarminus, Vega, etc. D. Thomas (1-2, quæst. 111, art. 2) sic ait : « Habitualis gratia in quantum animam sanat, vel justificat, vel gratum Deo facit, dicitur operans, » nempe formaliter. Et (quæst. 27, cap. 1) dicit solam gratiam habitualem efficere hominem gratum et illam ab actibus distinguit. Idem probatur ex Tridentino (sess. 6, cap. 7), dicente Deum infundere nobis formam animæ inhærentem, qua nos justificat, quod non tantum de parvulis, sed etiam de adultis, et de cujusvis justificatione intelligendum est ; huicque doctrinæ tam Scriptura quam Patres sunt conformes : *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis*, etc. (*Tit.* III, 5). Et ratio est : 1° Quia tunc homo efficitur justus, quando ex Deo nascitur et filius Dei constituitur ; ergo per eamdem formam justificatur, per quam ex Deo nascitur et filius Dei constituitur ; atqui hæc forma est habitualis gratia, per quam homo divinam naturam participat ; ergo eadem est forma justificans. 2° Quia homo non est justus ob unum, alterumve opus justitiæ quod facit, sed quia stabiliter est bene dispositus ad juste operandum : est autem sic dispositus per gratiam habitualem ; ergo, etc. 3° Illa forma justificat formaliter hominem,

quæ formaliter expellit peccatum; atqui gratia habitualis formaliter expellit peccatum; ergo illa formaliter justificat.

Dico 2 : Nullus actus supernaturalis, neque horum actuum collectio est forma per se et ex natura sua sufficiens ad constituendum hominem simpliciter et absolute justum : ita communiter theologi. 1° Quia eadem est forma justificans formaliter, quæ formaliter expellit peccatum; sed actus dilectionis Dei, sive per se spectatus, sive cum aliis fidei, spei et pœnitentiæ actibus, non expellit formaliter peccatum vi sua et ex sua natura; ergo non est forma justificans. Idem dic de actuum collectione. 2° Actus supernaturales, etiam ipsa perfecta Dei dilectio, juxta communem theologorum sententiam, sunt dispositiones ad justificationem, adeoque et dispositiones ad formam formaliter justificantem; ergo ipsi non sunt forma formaliter justificans, sive sufficiens ad justificandum : alioqui fierent in homine duæ justificationes, una per gratiam habitualem, de qua jam dictum est, et altera per actum charitatis seu Dei dilectionis, quandoquidem hic etiam esset causa sufficiens ad formaliter justificandum. Si dicas hominem non constitui justum per actum dilectionis perseveranter, sicut per gratiam habitualem qua etiam eget ad efficiendos postea modo connaturali similes actus sicque nihil obstare, quominus una forma justificans sit dispositio ad aliam etiam justificantem diversa ratione. At contra hinc inferretur quod gratia habitualis non esset prima forma justificans, ac proinde per illius infusionem homo non fieret ex non justo justus, sed ex justo justior extensive, vel ex justo uno modo fieret justus alio modo, quod repugnat Tridentino (sess. 6, cap. 7) dicenti sanctificationem fieri *per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum*, *unde homo ex injusto fit justus*, *ex inimico amicus*, *ut sit hæres*, etc. 3° Forma justificans debet esse ex natura sua permanens et durans etiam dum homo actu non operatur; justus enim non dicitur is qui unum alterumve justitiæ actum exercet, sed qui est bene dispositus ad constanter operandum juste. Deinde debet omnem rectitudinem seu æquitatem ad ultimum finem requisitam continere vel formaliter vel virtualiter seu radicaliter, eamque formaliter conferre illi, quem justum constituit. Atqui istæ duæ conditiones libero dilectionis Dei actui non conveniunt; nullus enim virtutis actus est propria divinæ naturæ participatio in qua tanquam in radice omnes particulares virtutes continentur. Quare :

Dico 3 : Gratia habitualis abstracte sumpta per se sola est vera, unica et completa forma simpliciter hominem justificans, et eum constituens filium Dei adoptivum; quia non est de ratione aut de denominatione, formalive complemento justi, ut actu operetur justitiam : sicut nec de ratione *rationalis* ut actu ratiocinetur, aut arboris ut actu fructus ferat. Unde nullus actus secundus proprie justificat hominem formaliter, ne partialiter quidem; quia ubi una est causa formalis totalis, ibi nulla alia ut partialis concurrit. Dixi *gratia abstracte sumpta*, quia hic nomine *gratiæ* non intelligimus simplicem aliquem habitum, v. gr. charitatis, nec omnium habituum collectionem, sed gratiam habitualem secundum se præcise spectatam, de qua in cap. sequenti.

Objicies 1 : Magister in 1, dist. 17, censuit justis non creatum habitum charitatis, sed Spiritum sanctum infundi, ut per se nos faciat dilectores sui. Respondeo, quid ibi per Spiritum sanctum intellexerit, non satis liquere.

Obj. 2 : Scriptura et Patres insinuant hominem per actum charitatis justificari et Deo uniri. Respondeo Scripturam et Patres tantum velle actum charitatis, seu dilectionem Dei esse vel viam et ultimam dispositionem ad justificationem, vel ejus fructum, non vero veram esse formam justificantem.

Obj. 3 : Actus charitatis seu vera Dei dilectio subjicit et unit hominem Deo, movet et imperat omnem justitiam; ergo est vera forma justificans. Respondeo : Charitatis quidem actus inchoat cum Deo amicitiam, sed eam non perficit, seu non consummat, quia non censetur Deus perfecte diligere hominem ut amicum, quandiu non infundit participationem suæ naturæ. Iste autem actus non confert illud esse divinum, quo homo participando naturam divinam, peculiari modo constituitur filius Dei adoptivus, justus, sanctus, etc.

CAPUT IX.

An gratia, qua formaliter justificamur, sit unus simplex habitus; an vero plurium collectio.

Variis varie id explicantibus, sic verisimilius :

Dico simplicem gratiæ qualitatem, quæ animæ substantiam informat, solam per se esse justitiam infusam, seu esse formam simpliciter et absolute justificantem in ordine divino, saltem essentialiter : quia per se immediate perficit animam in ordine ad omnem justitiæ operationem, et tanquam principium radicale ac principale secum affert virtutes infusas, v. gr. fidem, spem, charitatem, prudentiam, etc., et dona Spiritus sancti, quibus potentias perficit, et sic complet juste operandi facultatem; idque satis est ut sit absoluta justitia essentialiter, quæ speciali et essentiali modo facit hominem justum, Deo gratum, divinæ amicitiæ proportionatum, et expellit peccatum. Sed licet sola et unica gratia sit essentialiter justitia infusa seu forma absolute justificans, tamen non habet suum complementum, et statum justitiæ, nisi prout includit alios habitus infusos cum debita proportione; quia justitiæ nomine intelligitur forma bene disponens hominem ad prompte faciendam justitiam, etiam quoad proximam operandi facultatem. Certum est autem homini jam participanti naturam divinam per gratiæ infusionem dari habitus virtutum, ut sit promptus et bene dispositus ad operandam justitiam. Ergo completa omnino et perfecta justitia in omnium virtutum collectione, concentu, ordine consistit;

diverso tamen modo : nam charitas est proxime conjuncta cum gratia, et ex parte hominis complet amicitiæ vinculum cum Deo ; atque respectu aliarum virtutum habetur ut forma illas ordinans ad supremum finem ultimum ; ideoque ad hoc justitiæ complementum est maxime necessaria, et ob hanc cum gratia connexionem, vocatur etiam justitia. Fides autem requiritur ut justitiæ fundamentum, et spes ut fulcimentum promovens ac roborans istud fundamentum ; reliquæ virtutes ac dona, ut instrumenta ad operandam ac conservandam justitiam necessaria ; atque hæc omnia ad justitiæ complementum concurrunt, unumquodque in suo gradu et ordine. Fides in peccatore mortua et informis, non est pars justitiæ, sed ejus fundamentum aut quædam inchoatio. Iste modus explicandi justitiam infusam est conformis D. Thomæ, Augustino, aliis Patribus et conciliis.

CAPUT X.

An in justificatione hominis fiat vera peccatorum remissio.

Dico : Deus in justificatione vere ac proprie remittit hominibus peccata, ita ut post remissionem, nihil in eis, quod veram culpæ rationem habeat, remaneat, contra hæreticos dicentes peccata non ita remitti, ut penitus tollantur, sed ut tegantur, quatenus Deus per Christi justitiam homini imputatam, illa ei non imputet ad condemnationem. Probatur : 1° Ex Tridentino (sess. 5, cap. 5) definiente per baptismum peccata omnino deleri, et (sess. 6, cap. 7) hominem per justificationem recipere veram peccatorum remissionem, etc. Item ex Scriptura dicente : *Longe fecit a nobis iniquitates nostras* (*Psal.* CII, 12). *Sicut nix dealbabuntur* (*Isa.* I, 18). *Hæc quidem fuistis, sed abluti estis*, etc. (*I Cor.* VI, 11). *Ecce Agnus Dei qui tollit peccatum mundi* (*Joan.* I, 29). Et Hebr. I, 3, dicitur Christus *purgationem peccatorum faciens.* Idem probatur ex Patribus, maxime Augustino sæpe declarante, justificare impium, nihil aliud esse quam ex impio facere pium, tollendo impietatem et dando pietatem Et (lib. I *contra duas epist. Pelag.*, cap. 13) : « Dicimus, » inquit, « baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, et auferre crimina, non radere. » Chrysostomus (hom. 2 *in psal.* L) sic : « Sola gratia sordes meas perfecte abstergere, ac nivis candorem mihi conciliare potest. » Idem alii Patres. Probatur : 2° Ratione ; quia Deus potest auferre id, quod peccati actus potuit introducere et relinquere, alioqui peccatum semel commissum maneret in patria ; et promisit illud auferre, seu peccatum remittere ; ergo vere id remittit, aufert, destruit, utpote misericors et fidelis (*Psal.* CXLIV, 8, 13) : et, *Copiosa apud eum redemptio* (*Psal.* CXXIX, 7).

Quod attinet ad psal. XXXI, 1, 2 : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum;* respondetur verbum *tegere* et *non imputare*, metaphorice idem significare quod significat proprie *remittere.* Ita enim Deus remittit peccatum commissum, ut amplius non exsistat nec videatur ut præsens, sed ut præteritum ; quoad culpam deletum, et infusione gratiæ ac maxime charitatis quæ operit multitudinem peccatorum (*I Petr.* IV, 8), occultatum ; nec imputatum ad pœnam æternam, imo interdum nec ad temporalem, v. gr. quando fit remissio vel per baptismum vel per ardentem charitatem, Deo admittente peccatorem ad intimam et plenam aut pristinam amicitiam, non secus ac si peccator non fuisset. Hinc sanctus Augustinus (*in psal.* XXXI) : « Nec sic intelligas, » inquit, « quod dixit, peccata cooperta sunt, quasi ibi sint, et vivat. » Sicque sanctum Paulum, ad Rom. IV, 7, intellige, ubi citat prædicti psalmi XXXI verba : *Beati quorum*, etc., in quem locum sic Ambrosius : « Remittere, tegere et non imputare, una ratio et unus est sensus, etc., quia et cum tegit, remittit, et cum remittit, non imputat. » Deinde possunt dici tegi peccata per subsequentia bona opera. Juxta Nazianzenum, per *remittere*, intelligitur plenissima remissio ; per *tegere*, remissio culpæ relinquens reatum pœnæ temporalis vel aliqua venialia ; per *non imputare*, peccata materialia tantum ex ignorantia commissa. Omitto alias explicationes. Quoad cætera ab hæreticis objecta, de justitia imputata et extrinseca homini, de concupiscentia remanente et omnibus justorum operibus, volendo hæc et illam esse peccata, alibi probatur ista esse evidentissimos errores.

CAPUT XI.

An justificatio et peccati remissio sint unum et idem ; an vero duo in re distincta, et inseparabiliter simul conjuncta.

Dico 1 : Remissio peccati est aliquid in re distinctum a justificationis effectu positive tantum spectato, seu a positiva animæ interna renovatione per infusionem gratiæ ; et inter hunc justificationis effectum ac peccati remissionem est distinctio, tanquam inter formam positivam et ejus privationem, vel inter rem physicam et moralem ejus modum. Probatur ex D. Thoma (quæst. 28 *De verit.*, cap. 1), sic : « Si autem, » inquit, « justificatio sumatur per viam mutationis (nempe a statu peccati ad statum justitiæ), sic aliam mutationem significat justificatio, scilicet justitiæ generationem ; et aliam peccatorum remissio, scilicet remissionem. Sic autem justificatio et remissio peccatorum non erunt idem, nisi per concomitantiam. » Et Tridentinum (sess. 6, cap. 7) : *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed et renovatio*, etc. Ratio est, quia justificatio peccatoris non est simplex et unica mutatio a carentia formæ ad ejus positionem, sicut fit a tenebris ad lucem ; sed est quidem motus a contrario nempe statu peccati ad contrarium, nempe statum gratiæ. In ejusmodi autem motu a contrario ad contrarium fiunt duæ partiales mutationes in re distinctæ : una consistens in expulsione unius for-

mæ, v. gr. frigoris; et altera in introductione alterius contrariæ, nempe caloris. Ita in actu vel transitu ab expulsione maculæ habitualis ad introductionem positivæ formæ animam perficientis fiunt duæ mutationes partiales in re distinctæ : macula enim habitualis non est mera privatio physica gratiæ, sed etiam essentialiter includit moralem peccati deordinationem ; ergo sola physica gratiæ infusio non est formalis expulsio totius quod dicit macula habitualis. Imo potest Deus infundere gratiam sine expulsione maculæ habitualis, uti infudit angelis et Adamo ; ergo expulsio maculæ habitualis dicit aliquid distinctum ab infusione gratiæ. Item posset Deus, nullo peccato interveniente, privare aliquem justum gratiæ qualitate ; ergo aliqua est in re distinctio inter expulsionem seu remissionem peccati, et gratiæ sanctificantis infusionem, contra Vasquez et alios negantes aliquam esse in re distinctionem, ita ut, juxta illos, remissio peccati nihil aliud prorsus in re sit quam infusio gratiæ.

Dico 2 : Infusio justitiæ de lege statuta infallibiliter ac necessario habet conjunctam secum peccati mortalis remissionem, ideoque justificatio dicitur esse peccati remissio ; vel quia in justificatione includitur, vel quia ad illam consequitur, sicut generatio unius dicitur corruptio alterius. Probatur : Quia unum sine alio non confertur : *Nihil damnationis est iis qui sunt in Christo Jesu* (*Rom.* VIII, 1). Et Tridentinum (sess. 6) docet homines non justificari sola peccatorum remissione, et nunquam fieri talem remissionem solam sine infusione justitiæ. Et licet in justificatione intendatur utraque principaliter, principalius tamen intenditur justitiæ infusio ac filiatio divina : quia hæc est primarius justificationis formalis effectus, remissio autem peccati est tantum secundarius formalis, et hinc Christus principaliter quidem mortuus est ut nostra peccata tolleret, sed principalius ut nos Dei filios faceret.

Objicies 1 : Concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 4) definit justificationem impii esse *translationem ab statu peccati in statum gratiæ et adoptionis filiorum Dei.* Ergo sentit esse unicam mutationem sive remissionem peccati et justificationem esse quid unum. Respondeo : Nego consequens. Quia verba concilii supra allata quæ in eo formaliter et expresse habentur, magis favent nostræ sententiæ quam hæc quæ per illationem tantum inducuntur, et ei nocent.

Obj. 2 : Carere peccato et esse justum, est unum et idem ; ergo remissio peccati et justificatio non distinguuntur realiter. Nego antecedens. Quia physica gratiæ et justitiæ carentia non est tota peccati ratio ; potest enim quis carere peccato, et non habere justitiam, v. gr. homo in puris naturalibus creatus : peccatum ergo habituale, præter carentiam justitiæ, dicit aliam habitudinem moralem quæ eget peculiari mutatione morali ut excludatur.

Obj. 3 : Si in justificatione impii sint duæ mutationes distinctæ, una infusio gratiæ, altera expulsio culpæ, ergo erunt duæ causæ formales istorum duorum effectuum, et tamen, juxta concilium, est tantum unica causa formalis nostræ justificationis. Respondeo : Nego illatum. Quia formalis causa est tantum forma positiva, ut loquitur concilium Tridentinum ; privatio autem formæ contrariæ, non est proprie forma, sed secundarius effectus ejusdem causæ formalis, ut in transitu a frigido in calidum, non sunt duæ causæ formales, una constituens calidum, altera constituens non frigidum, sed idem calor utrumque formaliter confert. Ita in justificatione impii.

Obj. 4 : Non erit justitia perfecta si per se non excludat immunditiam culpæ. Respondeo : Nego assumptum. Ut enim justitia sit perfecta, sufficit ex natura sua expellere malum contrarium aliquali mutatione quasi consequente, concurrente etiam Deo suo modo, remittendo et condonando culpam, ut postea explicabimus.

Obj. 5 : Si unica justificatio duos gratiæ effectus includat, bis in illa fiet applicatio meritorum Christi, semel ad infusionem gratiæ seu justitiæ, et iterum ad remissionem culpæ. Respondeo : Nego illatum. Quia, sicut una integra justificatio complectitur et infusionem gratiæ et remissionem peccati, ita una integra meritorum Christi applicatio correspondet gratiæ infusioni et peccati remissioni, vel Christi satisfactio applicatur peccatorum remissioni, et meritum gratiæ seu justitiæ infusioni.

CAPUT XII.

An peccati mortalis remissio sit formalis et connaturalis effectus justitiæ inhærentis.

Dico 1 : Peccati mortalis remissio est ita formalis effectus gratiæ seu justitiæ inhærentis, ut per hanc et ad ejus introitum excludatur peccatum, quatenus illa duo sunt quasi duæ formæ simul incompatibiles in anima : ita D. Thomas, Richardus, Valentia, Bellarminus, etc., contra Sotum, Ockam, Medinam, etc., negantes per gratiam formaliter expelli peccatum. Probatur : Tridentinum (sess. 5, cap. 5) docet per gratiam quæ in baptismo datur, expelli peccatum. Particula *per* ibi significat formalem causalitatem. Deinde II Cor. VI, 14, dicitur : *Quæ participatio justitiæ cum iniquitate?* etc. Et ratio est, quia justitia inhærens constituit formaliter hominem filium Dei adoptivum ac regni hæredem ; peccatum autem mortale constituit inimicum et privat jure regni. Ergo hoc formaliter expellitur ab illa, cum ista duo simul stare nequeant.

Dico 2 : Justitia inhærens non ex Dei favore extrinseco aut promissione, sed ex sua natura ac vi intrinseca expellit peccatum mortale ob connaturalem cum illo repugnantiam : ex sua enim natura constituit hominem filium Dei, regni hæredem, amicum, seu mundum a peccato, et in eo ponit perfectum justitiæ ordinem quæ omnia formalem et intrinsecam habent repugnantiam cum peccato mortali. Ergo non ex Dei promissione extrinseca aut pacto, sed ex se et sua natura repugnante cum mortali,

illud expellit; alioqui esset tantum conditio aut causa moralis, ex cujus præsentia Deus moveretur ad expellendum per se peccatum, et non causa physica reali et physica actione influens in peccati expulsionem, ac proinde nec physice sanctificans; quod repugnat proprietati verborum concilii Tridentini ac Scripturæ. (D. Thomas, Ruardus, Valentia, Vasquez, Bellarminus, etc.) Attamen :

Dico 3 : Justitia inhærens non expellit peccatum sine peculiari Dei voluntate quasi cooperativa ad illius remissionem passivam. Remissio passiva, prout habet effectum peccati privativum, est mutatio moralis in homine aliquo modo distincta a gratiæ receptione. Ergo ad illam mutationem moralem, quæ fit per expulsionem peccati, requiritur tanquam ad secundarium formæ seu justitiæ effectum, novus immediatus Dei influxus, effectui privativo proportionatus, id est, non physicus per desitionem conservationis peccati habitualis in homine, hoc enim, maxime quoad formale, a Deo non conservatur : sed moralis per modum condonationis, qui consistit in speciali Dei voluntate destruendi hominis peccatum, ex qua in homine resultat moralis mutatio, per quam ab eo peccatum expellitur. Ista specialis Dei voluntas est connexa cum voluntate infundendi gratiam, seu primarii justitiæ effectus.

Objicies 1 : Concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 7) agens de justificatione, nihil dicit de hoc formali justitiæ inhærentis effectu. Respondeo : Licet de hoc nihil expressis verbis dicat, id tamen per alia satis indicat, agendo de primario istius justitiæ formali effectu, cum hæc remissio peccatorum sit secundarius ejus effectus formalis.

Obj. 2 : Gratia tantum opponitur formaliter suæ physicæ privationi, sicut lux privationi lucis, et illam solum formaliter excludit; atqui peccatum non est physica gratiæ privatio; ergo gratia illud non formaliter excludit. Respondeo : Distinguo majorem. Gratia tantum opponitur formaliter physice ac primario sui ipsius privationi, concedo majorem ; moraliter ac secundario, nego majorem. Opponitur enim etiam formaliter consecutive ac secundario morali peccati deformitàti, adeoque formaliter illud secundario expellit; nempe totum id quod propriam peccati rationem habet.

Obj. 3 : Gratia est qualitas physica; peccatum habituale est quid morale ; ergo gratia non expellit formaliter peccatum, cum sint res diversæ rationis et ordinis. Respondeo : Nego consequens. Forma enim seu qualitas physica habens ex se connaturalem cum *esse* morali seu cum defectu morali repugnantiam, v. gr. gratia infusa quæ causat physicam ad Deum conversionem, habens ex natura sua cum peccato mortali quod causat moralem a Deo aversionem, repugnantiam potest illud formaliter expellere.

CAPUT XIII.

An aliquis inhærentis justitiæ actus, v. gr. perfecta Dei dilectio vel contritio, formaliter ex natura sua expellat peccatum sine alia Dei remissione.

Dico 1 : De lege Dei ordinaria, nullus est actus voluntatis operantis ex gratiæ auxilio, qui per seipsum et ex sola sua informatione physica et reali inhæsione peccatum formaliter expellat, nisi Deus ex speciali et nova liberæ suæ voluntatis misericordia illud remittat : v. gr. contritio perfecta assumatur ; et de ea sic probatur assertio : contritio perfecta et peccati remissio sunt duo Dei beneficia distincta Primum enim est medium ad obtinendum secundum, quod Deus promittit se daturum ex nova gratia ; atqui si contritio ex se formaliter expelleret peccatum, non essent duo beneficia : dare enim formam simul cum intrinseco, physico et formali ejus effectu, id est contritionem cum formali peccati expulsione, esset unicum beneficium ; ergo, etc. Quod autem sint duo beneficia patet ex Scriptura ; dicit enim : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos* (*Zachar.* I, 3) ; id est, convertimini per perfectam contritionem, et ego ex mea misericordia dabo veniam peccatorum. Ibi clare distinguuntur duo beneficia : unum in contritione, alterum in veniæ promissione. Non enim ibi Deus declarat contritionem habere ex se peccatum remittendi, sed contritioni perfectæ quidem promittit remissionem, non vero imperfectæ ; nam dicit : *Convertimini ad me in toto corde vestro*, etc. (*Joel* II, 12). Nec tantum promittit auxilium ad conversionem, sed conversioni veniam peccatorum quoad culpam, et non quoad pœnam tantum, ut patet in sancta Magdalena : *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum* (*Luc.* VII, 47). Et in David : *Dominus quoque transtulit peccatum tuum* (*II Reg.* XII, 13). Deinde concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 7) dicit amorem et pœnitentiam esse dispositionem ad obtinendam peccatorum remissionem, si est dispositio; ergo non est ipsa forma per quam remissio obtinetur ; et (sess. 14, cap. 4) dicit contritionis motum fuisse semper necessarium ad impetrandam peccatorum remissionem. Si ergo contritio impetrat, per se non confert remissionem ; et certum est concilium ibi loqui de contritione in genere, sive perfecta sive imperfecta. Denique remissio peccati est opus solius Dei, adeoque peccatum remittitur per formam quam solus Deus infundit ; quis *potest remittere peccata nisi solus Deus?* Ergo peccator per contritionem quam facit ex gratiæ Dei auxilio, non remittit sibi peccatum. Imo :

Dico 2 : Contritio vel actus amoris Dei super omnia non tantum de facto non tollit formaliter se solo peccatum, sed etiam nec potest habere illam vim in ratione formæ inhærentis, quia actus amoris Dei vel contritionis ex se causat tantum per modum dispositionis, impetrationis, aut meriti : et reliqua omnia quæ jam attulimus, id probant ; aliaque quæ objiciuntur sive ex Scriptura sive ex Patribus, indicant tantum vel causas dispositivas, vel meritorias,

vel impetratorias, non autem causam formalem remissionis, v. gr. *Charitas operit multitudinem peccatorum* (*I Petr.* IV, 8) : id est vel alienorum per excusationem et occultationem, vel propriorum dispositive ac meritorie, vel etiam satisfactorie per subsequentia bona opera ; non autem formaliter, actus enim charitatis, ut supra diximus, non est forma sanctificans aut justificans.

CAPUT XIV.

An perfectæ Dei dilectionis aut contritionis actus sit forma, cui ob suum valorem aut perfectionem connaturaliter debeatur remissio peccati, adeoque formalis ejus expulsio.

Dico 1 : Contritio prout ordine naturæ posterior gratia habituali et per illam formata, non est de facto satisfactio æqualis pro peccato commisso ; quia Deus non remittit peccatori offensam ob contritionem, ut a gratia sanctificante procedentem, et formatam per illam : ista enim contritio supponit justificationem jam gratis factam per infusionem gratiæ habitualis, adeoque et peccatum quoad offensæ aut culpæ rationem remissum sine satisfactione. Ergo iste actus contritionis, licet de se satisfactorius, de facto non est satisfactorius pro illo peccato jam sublato : quia infusio gratiæ et remissio peccati ita simul fit, ut nullus possit actus inter illas intercedere. Et vana est distinctio quam aliqui fingunt inter maculam peccati, et offensam seu injuriam Deo factam : cum enim Deus absolute et non conditionate remittat peccatum, non potest unum remitti sine altero, id est injuria sine culpa seu macula. Et contra, quamvis ille actus contritionis de se sit satisfactorius, non potest tamen actu satisfacere pro culpa et injuria, quia jam est remissa ; non enim potest solvi pro eo quod jam solutum est, aut remissum.

Dico 2 : Contritio (et idem est de Dei dilectione), prout ordine naturæ est prior gratia habituali, non est satisfactoria de condigno seu ad æqualitatem pro culpa et injuria peccati mortalis. Probatur : Si satisfactoria foret de condigno contritio, peccatum vel non tolleretur per Dei remissionem, quia dum debitum tollitur per integram solutionem, ibi nulla intervenit condonatio seu remissio, sed ipsa solutio sua vi tollit debitum ; vel saltem gratis non remitteretur, quia, licet demus ibi condonationem intervenire, non poterit tamen esse gratuita, cum fieret ob æqualem satisfactionem : qui enim integre solvit debitum, absolute meretur istius debiti remissionem seu condonationem. Non ergo eam gratis obtinet, quia quod ex proprio merito datur, non datur gratis ; et hoc Scripturæ repugnat : *Justificati gratis per gratiam ipsius* (*Rom.* III, 24). Et concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 8) : *Gratis*, inquit, *justificati dicuntur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedant sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.* Ad hæc quidem respondet Pater Vasquez tenens contrariam sententiam. Sed ejus responsio non satisfacit ; potest quidem remitti culpa, et non remitti pœna temporalis, sed non potest remitti pars culpæ et non remitti tota, utpote indivisibilis. Deinde contritio etiam facta ex gratiæ auxilio, non tamen informata gratia sanctificante, non tantum non potest satisfacere ad æqualitatem justitiæ per peccatum mortale læsæ, sed est etiam impar dandi condignam satisfactionem pro injuria per illud Deo illata. Omne enim peccatum mortale est Dei offensio et injuria, quia per illud Deus privatur jure ex divina quadam justitia sibi debito, non tantum ut legislatori, sed etiam ut vero Domino. Unde homo peccando non tantum ut subditus committit inobedientiam erga legislatorem, sed etiam ut servus injustitiam et injuriam erga Dominum lædendo eum in suo honore ex eminentiali justitia debito. Jam vero cum ista injustitia et injuria ex infinita personæ offensæ dignitate sit aliquo modo infinita, id est non infinita intensive (datur enim major et minor injuria, despectus, injustitia), sed secundum quid : ideo homo longe inferior Deo persona minime potest exhibere satisfactionem æqualis valoris pro compensatione istius injuriæ et injustitiæ personalis. Hinc

Dico 3 : Actus contritionis aut dilectionis non est forma cui immediate debetur connaturaliter peccati remissio tanquam propriæ formæ peccatum expellenti : quia hæc remissio non debetur tali modo, nisi formæ perfecte justificanti hominem et quasi deificanti, qualis non est actus contritionis aut dilectionis. Deinde nec est satisfactorius secundum condignitatem aut æqualitatem, cui deberetur ista remissio, ut jam probatum est, sed prout naturæ ordine antecedit gratiam habitualem et peccati remissionem, est tantum congrua satisfactio ex Dei acceptatione, vel potius congrua dispositio ad formam quæ peccati remissionem ex natura sua secum affert, id est ad justitiam infusam inhærentem seu gratiam sanctificantem, de qua in capitibus sequentibus.

CAPP. XV, XVI, XVII.

Quænam sit habitualis forma infusa formaliter peccatum excludens.

Dico 1 : Dum per actum amoris Dei peccator convertitur, non producitur in ejus voluntate habitualis dispositio supernaturalis physica permanens quæ sit distincta ab habitu infuso, et ex natura sua expulsiva formaliter naturæ peccati, ac realiter identificata cum ipsa voluntate ; quod fieri posse sentit Joannes Vincentius. Actus enim infusus non producit habitum aut aliquid per modum habitus. Deinde, si hæc fieret, daretur duplex causa formalis homini inhærens justificationis, nempe ista dispositio vel immutatio permanens et habitus infusus ; et si posset dari ista dispositio habitualis voluntati identificata, posset etiam quivis habitus identificari animæ vel ejus potentiis. Forma igitur expellens peccatum a Deo extrinsecus immittitur, homini infunditur, et in eo permanet realiter distincta ab anima et ejus potentiis, uti habetur ex concilio Tridentino.

Dico 2 : Licet fides et spes prærequirantur ad peccati remissionem, tamen non sunt de substantia

et essentia formæ peccatum formaliter excludentis : possunt enim subsistere cum tota culpa habituali. Multo minus etiam ad ejus essentiam spectant habitus virtutum moralium infusarum et donorum Spiritus sancti, cum sint quid consequens ad remissionem peccati ; et peccatum sine illis possit remitti. Forma ergo expellens formaliter peccatum, est gratia habitualis sanctificans, in animæ essentia residens, et realiter distincta a charitate : quia ista gratia est forma quæ formaliter constituit hominem Deo amabilem speciali amicitiæ amore, quo Deus illi culpam remittit, faciendo eum Dei filium (*Rom.* VIII, 14), divinæ consortem naturæ (*II Petr.* I, 4), templum Spiritus sancti (*I Cor.* VI, 19) : *Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum* (*Joan.* XIV, 21). Unde habitus charitatis, qui ordine naturæ est posterior gratia quasi ejus proprietas aut potentia, est etiam ordine naturæ aliquid consequens ad remissionem peccati, quæ est gratiæ effectus formalis, secundarius, conjunctus cum primario, vel idem cum gratiæ infusione; et sic habitus charitatis ordine naturæ supponit peccatum jam remissum per gratiam sanctificantem. Ac proinde si Deus peccatori infunderet habitum gratiæ et non habitum charitatis, illi remitteret integre peccatum quoad totam culpæ rationem, quantum est ex vi gratiæ expellentis peccatum, et omnem moralem inordinationem ab animæ potentiis; et contra, si illi infunderet habitum charitatis sine gratia sanctificante, non remitteret ei peccatum quoad culpam quantum ex vi charitatis, supponendo charitatem realiter distingui a gratia ; secus, si supponatur non distingui realiter.

Objicies 1 : Peccatum in voluntate proxime exsistit, illam a suo fine ultimo avertens; ergo forma expellens formaliter peccatum debet recipi in voluntate, ut hanc in suum finem convertat ; talis autem forma est charitas, ergo non est gratia habitualis. Respondeo : Distinguo majorem. Peccatum actuale proxime est in voluntate, concedo ; habituale, nego. Habituale enim quoad culpam seu maculam proxime et essentialiter inest animæ, adeoque per formam animæ inhærentem, id est gratiam, debet expelli.

Obj. 2 : Proxima dispositio ad illam formam in voluntate exsistit ; ergo et ipsa forma. Respondeo : Nego consequens. Quia hæc dispositio non est tam physica quam moralis, ideoque potest esse in alio proximo subjecto quam forma expellens peccatum.

Obj. 3 : Actuale peccatum proxime est in voluntate, ergo et habituale, quod nihil aliud est quam actuale ut moraliter perseverans ; ergo forma expellens peccatum debet esse in voluntate, adeoque est charitas. Respondeo : Nego consequens. Quia licet actuale peccatum sit in voluntate, habet tamen vim quasi penetrandi et maculandi totam animæ substantiam, reddendo eam Deo invisam et odibilem, adeoque principaliter in ea exsistit quoad privationem nitoris gratiæ, quamvis cum relatione ad actum præcedentem. Deus autem infundendo gratiam directe peccato contrariam, quasi radicaliter illud evellit.

Dico 3 : In justificatione parvulorum, sola gratia habitualis est sufficiens forma ad expellendum peccatum originale sine ullo proprio recipientis actu, non solum ut partiali forma, sed nec ut dispositione : de fide ex concilio Tridentino (sess. 5, capp. 4 et 5). Insuper si adultus habeat solum originale peccatum, etiam ab illo per solam gratiam habitualem ipsi infusam expellitur ; sed recipiens debet prius elicere actum propriæ voluntatis, non ut formam partialem peccati expulsivam, sed ut necessariam dispositionem ad eam recipiendam. Similiter si adultus præter originale habeat peccata actualia, prærequiruntur necessario aliqui ejus actus, non ut pars formæ expellentis peccatum, cum sola gratia sit sufficiens et tota forma, sed ut dispositio necessaria moraliter ad ejus effectum. Sola enim gratia habet formalem incompossibilitatem cum peccato, ita ut ad ejus ingressum illud statim excludatur. Ut autem gratiæ susceptio sit voluntaria, non est opus ut ipsa forma expellens formaliter peccatum, includat actum voluntatis tanquam formam partialem, sed sufficit ut eum includat, vel potius supponat tanquam necessariam dispositionem, qua præcedens peccatum retractatur et aliquo modo involuntarium redditur per ejus detestationem ; uti contingit dum attritus per sacramentum justificatur.

CAPUT XVIII.

An de potentia Dei absoluta possit esse cum peccato mortali actus amoris Dei super omnia vel perfectæ contritionis.

Dico : Implicat actum amoris Dei super omnia vel perfectæ contritionis stare simul cum actuali peccato mortali ; sicut enim implicat velle assentire et dissentire simul eidem propositioni, velle et non velle moveri, ita etiam implicat peccare et non peccare, sive simul actu conteri de omni peccato et actu peccare, velle et non velle Deum offendere. Potest tamen stare simul cum habituali peccato mortali de potentia absoluta, quia talis actus non est forma expellens peccatum, sed tantum ultima dispositio qua posita potest Deus non inducere formam, seu gratiam peccati expulsivam, cum hanc libere infundat, et libere peccatum remittat ; ac potest non diligere diligentem se.

CAPUT XIX.

An de potentia absoluta possit Deus conservare habitum gratiæ justificantis et virtutum in homine peccante actu mortaliter.

Suppono, ut certum, de lege ordinaria fieri non posse, ut in homine actualiter peccante mortaliter remaneat actu gratia, vel charitas infusa habitualis. Ita D. Thomas et omnes theologi, præter unum Lorcam, qui dicit dum justus mortaliter peccat, illo primo non tantum naturæ, sed et temporis instanti, quo consentiendo peccatum committit, simul cum ipso peccato adhuc remanere in illo gratiam habitualem ; quod sane theologiæ et philosophiæ non concordat. Attamen :

Dico probabiliter de potentia absoluta posse Deum conservare gratiam habitualem in eo qui actualiter committit peccatum mortale, ita ut eodem momento, quo illud committit, retineat in se gratiam seu justitiam habitualem. (Medina, Kumelius, etc., contra Joannem Vincentium, Vasquez, etc.) Probatur : 1° *De habitu charitatis :* supponendo esse realiter distinctum a gratia habituali, quia nulla reperitur repugnantia ut in peccante mortaliter possit conservari habitus charitatis : *non physica*, quia peccatum actuale non est physica carentia habitus charitatis, sicut tenebræ, lucis, sed est actus voluntatis carens rectitudine debita, et actus non opponitur habitui tanquam formæ contrariæ formaliter repugnanti; nec *moralis*, quia licet peccatum mortale mereatur privationem talis habitus, non tamen adigit aut cogit Deum ad retrahendum suum influxum quo in homine istum charitatis habitum conservabat, cum illius conservatio nec Dei bonitati, nec justitiæ, nec sapientiæ, nec potentiæ repugnet : uti nunc de facto conservat habitum fidei in peccatore fideli. Probatur : 2° *De gratia habituali :* quia nulla est inter hanc et peccatum actuale *physica* repugnantia (de *morali* dicetur in cap. seq.), peccatum enim actuale non est physica privatio gratiæ habitualis, sed est actus inordinatus, qui non necessitat Deum ad retrahendum suum physicum influxum, quo gratiam habitualem conservat; nec repugnat a Deo amari hominem qui ipsum non amat, sed offendit.

CAPUT XX.

An de potentia absoluta possit Deus conservare aut infundere gratiam habitualem in eo qui habet peccatum mortale habituale, non remittendo ei istud peccatum.

Dico 1 : Supposita reali charitatis habitualis distinctione a gratia habituali, ista charitas habitualis probabiliter potest stare simul cum peccato habituali, quia ipsa sola nec sanctificat, nec deificat, nec Deo gratam simpliciter aut dignam vita æterna facit animam : physicus enim illius effectus formalis est solum dare intrinsecam et proximam facultatem connaturaliter effectivam supernaturalium actuum amoris Dei et proximi, ac physice ad hos actus inclinare. Hic autem effectus non habet physicam repugnantiam cum peccato habituali. Ergo, etc., charitas actualis, ut jam diximus, potest stare cum peccato habituali, ergo et habitualis.

Dico 2 : Non implicat contradictionem, gratiam habitualem conservari in homine cum peccato habituali, quoad omnem suam positivam perfectionem sine remissione aut expulsione istius peccati mortalis, ita communius theologi. Probatur : 1° Quia gratia habitualis et peccatum habituale non opponuntur inter se tanquam forma positiva et ejus privatio : peccatum enim actuale, ut jam diximus, non consistit formaliter in privatione gratiæ habitualis; ergo nec habituale : hoc enim consistit in morali relatione ad actuale non retractatum nec remissum. 2° Deus potest conservare gratiam habitualem cum actuali peccato mortali, uti antea probavimus; ergo et cum habituali : actuale enim non minus quam habituale reddit hominem aversum a Deo, odibilem, vita æterna indignum. Imo actualis aversio est major, quia est per se voluntaria ac formaliter libera; habitualis autem est tantum ab actuali denominative libera, nec prout physice informat animam necessario impedit conservationem maculæ habitualis et moralis ejus inordinationis. Deinde talis homo non diceretur simul sanctus ob gratiam, et peccator ob peccatum remanens, quia bonum ex integra causa, et malum ex quolibet defectu; adeoque ille diceretur simpliciter malus, non vero bonus aut sanctus, quia haberet tantum positivam perfectionem sanctitatis seu gratiæ, id est participationem divinæ naturæ, qui est primarius gratiæ effectus; non vero actualem culpæ expulsionem, qui est secundarius ejus effectus ex primario connaturaliter consequens, qui tamen potest per Dei potentiam et voluntatem impediri et a primario separari. Gratia constituit quidem hominem per participationem naturæ divinæ, in ratione objecti, dignum Dei amore, amicitia, adoptione, gloria ex debito connaturalitatis; sed peccato in eo permanente nec remisso, Deus illum non suscipit nec actu amat, adeoque nec gratus nec amicus simpliciter, sed inimicus et odibilis, gloriaque indignus denominabitur. Moralis peccati habitualis macula non positive a Deo conservatur, sed permanere permittitur non remittendo ac destruendo istud peccatum. Gratia quidem et peccatum ex natura sua exsistere simul juxta legem statutam, repugnant, quia peccati remissio connaturaliter gratiæ infusæ debetur; sed hoc non obstat quin Deus per suam absolutam potentiam et voluntatem possit unum ab altero separare : ex sola enim ipsius gratiæ infusione, seu ex vi istius infusionis (seclusa promissione quæ in lege ordinaria nunc habetur, et quavis alia), non videtur Deus teneri remittere aut tollere omnem peccati mortalis habitualis maculam in homine præexsistentem, vel impedire ne peccet, si velit in eo gratiam infusam conservare : contra Vasquez. Quia gratia et peccatum non opponuntur inter se, ut lux et tenebræ, et Deus non necessario, sed libertate immediata peccatum remittit.

CAPUT XXI.

An de potentia Dei absoluta possit peccatum mortale habituale per solam gratiæ habitualis infusionem remitti sine ullo peccatoris actu.

Nota, non agi hic de peccato originali, quod parvulis sine illorum actu per baptismum remitti constat, possetque adulto, qui nullum aliud peccatum proprium haberet, sic etiam remitti, quamvis in eo requireretur actus fidei et consensus; sed non tam ob remissionem peccati, quam ob susceptionem baptismi, quæ in adulto debet esse voluntaria : nam sine sacramento et sine ullo talis adulti actu potuisset Deus illi infundere gratiam sanctificantem et ab originali eum liberare, quia hoc peccatum non est voluntarium propria voluntate personali; ideoque

posset sine propriæ voluntatis actu remitti per infusionem gratiæ formaliter isti peccato repugnantis. tota enim peccati originalis macula in gratiæ carentia seu privatione quatenus in Adamo voluntaria, consistit. Ergo dum infunditur gratia, tollitur ejus carentia adeoque et originale. Agitur autem hic de personali habituali, de quo :

Dico Deum posse infundere gratiam habitualem peccatori, qui nullo modo suum peccatum mortale retractavit; nec post illud commissum, ullum bonum actum, v. gr. contritionis, ad eam recipiendam fecit, quia, ut supra dictum est, infusio gratiæ potest stare cum peccato mortali, tum actuali, tum habituali; et quamvis perfecta contritio sit connaturalis ad illam dispositio, potest tamen Deus sine illa, utpote quæ est tantum moralis dispositio, gratiam infundere, ut revera infundit solummodo attrito per sacramenti susceptionem aut per martyrium. Jam vero quod talis gratiæ infusio sine actu peccatoris possit illius peccatum expellere ac remittere, probatur, quia gratia habitualis est sola et integra forma perfecte justificans. Ergo per se solam sine dispositione aut ope alicujus actus potest animam justificare et a peccato mundare; adeoque dum est animæ infusa et inhærens, statim sortitur totum suum effectum tam primarium quam secundarium connaturalem, id est peccati remissionem per illius expulsionem, Deo sic volente, et peccatore per novum actuale peccatum non resistente. Istud enim peccatum præteritum seu habituale manet tantum, per modum debiti vel moralis indignitatis, personæ quæ illud commisit, quatenus peccando injuriam Deo intulit, quam in se moraliter retinet quandiu non satisfacit, ideoque indigna est Dei amicitia, digna pœna et Dei odio. Jam vero, licet debitum voluntarie contractum sit, potest a persona offensa seu Deo remitti sine voluntate debitoris; factaque injuriæ remissione cessat omnis indignationis et offensionis ratio, ac persona jam non est Deo odibilis, sed fit digna amore. Ergo peccatum voluntarie factum potest auferri ac remitti sine ullo ipsius peccatoris actu per solam Dei illud remittentis voluntatem et infundentis gratiam per quam illum in suam amicitiam recipit.

Objicies 1 : D. Thomas (part. III, quæst. 86, art. 2) dicit : « Et ita impossibile est, ut alicui remittatur peccatum, sine pœnitentiæ virtute. » Respondeo distinguens, Thomam loqui de lege ordinaria juxta Scripturas.

Obj. 2 : Sine actu peccatoris, remanet semper eadem peccati commissi, et non retractati moralis deordinatio. Respondeo : Nego assumptum. Quia per infusionem gratiæ, mutatur moralis status peccati commissi et non retractati, nec idem permanet : per illam enim habetur condonatio personæ offensæ, seu Dei qui erat offensus, et sic desinit moralis permanentia peccati, prout respicit personam offensam. Imo cum probabiliter habitualis macula peccati commissi dicat principaliter realem gratiæ habitualis privationem permanentem, infusa gratia statim tollitur aut desinit ista privatio et macula habitualis quoad gratiæ privationem; et licet maneat quod iste homo peccaverit, non tamen manet quod sit in peccato, quandoquidem sit condonatum.

Obj. 3 : Quod est morale in peccati macula non fundatur in physica habitualis gratiæ privatione, ergo non potest per illam solam expelli. Respondeo : Distinguo antecedens. Non fundatur in physica sola, concedo; in physica et morali, nego. Ergo nec potest per solam physicam privationem tota ratio physica et moralis maculæ peccati primo et immediate expelli, concedo consequens; secundario et consequenter, nego consequens. Consequenter enim habetur Dei condonatio.

Obj. 4 : Sicut non potest homo fieri peccator nisi per propriam conversionem ad creaturam et aversionem a Deo, ita non potest fieri bonus, justus, dignus amore et amicitia Dei, nisi per propriam aversionem a creatura, et conversionem ad Deum; ergo, etc. Respondeo : Nego consequens. Quamvis Deus non possit facere de justo injustum, seu de non peccatore peccatorem sine hominis actu, quia peccatum est formaliter solius opus hominis et ad id requiritur actus ejus, potest tamen facere de injusto justum, seu de peccatore sanctum sine hominis actu, concursu, dispositione, quia potest sine illo, veram justitiam ac formam sanctificantem ei infundere, et mutare ejus voluntatem, non per ipsius actum, sed per habitum illi infusum.

CAPUT XXII.

An Deus de potentia absoluta possit sine gratia habituali remittere peccatum mortale per solos actus.

Nota : Si habitualis macula peccati integre sumatur prout includit et carentiam seu privationem physicam gratiæ habitualis, et moralem aversionis a fine ultimo permanentiam, clarum est non posse auferri istam carentiam quatenus talem, sine positiva forma contraria, id est, infusa gratia. De hoc non controvertitur; sed quæritur an Deus possit facere ut illa carentia habitualis gratiæ, sine ejus habitus infusione, non maneat in homine sub ratione culpæ, auferendo quidquid est culpæ et malitiæ moralis in illa habituali macula. Omissis varie id vel affirmantibus vel negantibus

Dico 1 : Homini in puris naturalibus creato, et contra legem naturalem peccanti potest Deus remittere peccatum mortale, nullum ei habitum vel actum vel auxilium supernaturalis ordinis infundendo, sed gratis acceptando aliquos ejus actus isti statui convenientes tanquam dispositiones congruas, quibus suam liberam condonationem potest adjungere. Probatur : Quia peccatum in eo statu non averteret hominem a Deo ut fine supernaturali et auctore gratiæ, sed ut fine naturali et auctore naturæ : quia non esset ordinatus ad istum finem supernaturalem, nec posset illum cognoscere, adeoque nec ad illum se convertere. Ergo ad illud peccatum contra Deum ut auctorem naturæ, sive ad illam aversionem a Deo

ut auctore naturæ tollendam, non esset necessaria gratia supernaturalis, sed posset Deus gratis acceptare aliquem contritionis naturalis aut amoris Dei naturalis actum tantæ perfectionis, quantæ voluntas per vires suas naturales cum generali primæ causæ influxu posset facere, tanquam proportionatam et sufficientem dispositionem : et sic peccatum remitteret. Hoc peccatum per se ac formaliter non privaret hominem gratia tanquam subjectum proxime capax illam habendi et sibi debitam (non enim esset ordinatus ad supernaturalem gratiæ finem), sed eum privaret tantum remote et per accidens, ponendo ei obicem, id est tollendo naturæ rectitudinem, quam gratiæ rectitudo semper supponit. Verum ad tollendum hunc obicem non requiritur supernaturalis gratiæ rectitudo, sufficit enim naturalis, restituta per dispositionem naturalem congruam cum Dei condonatione. Denique licet tale peccatum foret dignum pœna æterna, v. gr. privatione beatitudinis naturalis, et aliqua pœna sensus proportionata, tamen cum non excederet ordinem naturalis providentiæ, ad illam, uti et ad culpam remittendam non esset opus gratia supernaturali infusa, nec infusa qualitate naturali, sicut aliqui voluerunt, sed condonata culpa eo modo quo jam dixi, condonaretur et pœna.

Dico 2 : Si Deus ordinasset hominem ad finem supernaturalem consequendum per actus procedentes ab actualibus Dei auxiliis sine habitualis gratiæ infusione, tunc per istos solos actus proportionatos (v. gr. contritionem aut amorem Dei supernaturalem tanquam formas peccati expulsivas aut dispositiones a Deo acceptatas ad condonandum), posset sine gratiæ habitualis infusione remitti peccatum, et restitui homo in pristinum statum in quo erat ante peccatum, excepta innocentiæ rectitudine, quæ dicit nunquam peccasse.

Dico 3 : Si homo ad finem supernaturalem ordinatus, et gratia habituali instructus, hanc amittat per peccatum mortale, non potest quidem perfecte hoc ei remitti nisi per gratiam habitualem restituatur in Dei amicitiam : quia macula talis peccati includit physicam gratiæ habitualis privationem, quæ non potest perfecte tolli nisi per formam oppositam, id est, per infusionem restitutæ gratiæ habitualis. Attamen potest Deus de absoluta potentia tali homini sine infusione gratiæ habitualis ita peccatum remittere, ut simpliciter peccator non remaneat, nec inimicus : potest enim Deus per actuale auxilium, sine infusione alicujus habitus, illi dare veram contritionem et dilectionem sui super omnia, et acceptando hunc actum tanquam sufficientem dispositionem, conversionem ac satisfactionem, statim ei peccatum remittere. Ad peccati remissionem non est absolute necessaria forma incompossibilis ut illud expellat : remaneret quidem in tali homine carentia prioris gratiæ habitualis quam peccando amiserat, sed tunc ista carentia non haberet rationem culpæ aut maculæ, uti nec in homine qui in statu naturæ puræ crearetur.

CAPUT XXIII.

An sine ulla mutatione physica in peccatore facta, possit ei remitti peccatum mortale.

Dico 1 : Peccatum originale prout nunc contrahitur ex Adamo, non potest remitti sine infusione gratiæ : quia sic instituit Deus, ut illa gratiæ privatio, quæ nunc est in posteris Adæ, non possit tolli nisi per formam physicam oppositam, id est per gratiam infusam ; potuit tamen aliter instituere, seu ita pacisci cum Adamo ut si ipse legem violaret, ipsius posteri usque ad talem generationum numerum et non ultra privarentur gratia ; tunc transacto tali numero, licet Adæ posteri peccatum originale contraherent, posset tamen quoad culpæ rationem eis auferri sine gratiæ infusione, quia carentia hujus gratiæ, peccato remisso et ablato, non esset macula sed mera negatio gratiæ, quam non tenerentur habere, etiamsi illius damnum per Adamum perditæ non esset integræ reparatum.

Dico 2 : Quamvis macula peccati prout nunc contrahitur per actuale peccatum personale, non possit auferri sine reali et physica peccatoris mutatione, et gratia habituali, tamen si Deus voluisset alium providentiæ modum erga homines statuere, potuisset etiam sine physica peccatoris mutatione peccatum mortale remittere ; quia omnis actus qui ab homine requiri potest ad peccati remissionem, se habet tantum ad illam per modum vel materialis dispositionis, vel aliqualis satisfactionis compensatoriæ, vel conditionis requisitæ ex Dei institutione aut ex natura rei, non vero per modum formæ peccatum expellentis. Ergo Deus sine istis actibus potest per suam puram clementiam ac solam voluntatem peccatum remittere : ut enim peccatum possit remittere, non requiritur necessario ejus retractatio, quia homo non facit illud per suum retractationis actum remissibile, sed ex natura sua tale est, quatenus objectum Dei misericordiæ et potestatis : imo illud retractanti non tenetur absolute condonare. Voluntas autem Dei efficax, qua peccatum habituale remittit non resistenti per actuale, non consistit in actione physica ad extra, sed tantum procedit ab interno actu æterno cum respectu temporali ad effectum, non physicum, sed moralem in homine productum ; adeoque cum actio Dei non sit physica ad extra, nullam in homine physicam affert mutationem, sed tantum moralem, per quam Deus ex inimico et injusto facit amicum et justum. Denominatio exsistentis in peccato, est realis ad modum denominationum moralium provenientium ab actu reali præterito, vel a reali privatione. Unde dicit duo : peccasse, et Deum non condonasse. Primum est actus præteritus inordinatus contra Deum et rectam rationem, qui reliquit tantum injuriam Deo factam seu maculam et obligationem ad pœnam. Secundum consistit in sola Dei voluntate, quæ per se potest

totum primum remittere et abolere sine ullo actu ac mutatione physica exsistentis in peccato.

CAPUT XXIV.

An remissio peccati venialis spectet ad formalem gratiæ habitualis effectum.

Suppono : 1° Peccatum veniale interdum remitti ex opere operantis, interdum ex opere operato per sacramenta. 2° Interdum simul remitti cum mortali, interdum sine mortali nempe in homine justificato. 3° Hinc nunquam remittitur nisi habenti gratiam habitualem. 4° Gratia tamen habitualis seu sanctificans non est forma illud expellens formaliter, cum ea enim potest stare. 5° Illius remissio de lege ordinaria non fit sine actu peccatoris, necessario siquidem vel ad sacramenti susceptionem, vel ad veniæ impetrationem.

Dico 1 : Probabilius nullus est hominis actus, qui sit forma physica expellens habitualem peccati venialis culpam, nam contritio actualis perfecta, et amor Dei super omnia potest stare cum veniali de potentia absoluta : unde et illa et hic ad obtinendam peccati venialis remissionem, debet se ad istud extendere, alioqui si ad istud se non extendat, non remittitur necessario ; uti et attritio ad illam obtinendam ex opere operato per sacramentum vel martyrium, saltem virtualiter etiam se debet ad istud extendere. Quare licet de facto non remittatur veniale nisi aliqua physica peccantis mutatione facta, vel per ejus actum, vel per infusionem gratiæ, vel per ejus augmentum, tamen talis actus aut gratiæ infusio vel augmentum, per quæ de facto nunc remittitur, hanc vim non habent ex natura sua, et sine peculiari institutione divina non sufficiunt. Idcirco :

Dico 2 : Deus de potentia absoluta potest remittere, et probabilissime interdum, ex singulari privilegio vel benevolentia ac gratia, remittit peccatum veniale sine actu peccatoris per solam gratiæ habitualis infusionem aut ejus augmentum : per talem enim gratiæ infusionem, ut supra diximus, potest remitti mortale ; ergo et veniale. Hinc D. Thomas (part. III, quæst. 87, art. 1) dicit martyrium ex privilegio purgare hominem dormientem ab omni culpa veniali, licet nullam prius attritionem habeat, modo voluntas actualiter non inhæreat peccato veniali. Idem sentit de baptismo suscepto cum veniali sine illius attritione. Habitualis quidem gratia ex natura sua non habet incompossibilitatem cum peccato veniali ut illud expellat, sed potest Deus illam infundere aut augere cum respectu ad expellendum veniale ; et tunc habet cum illo incompossibilitatem, non ratione sui, sed ratione voluntatis Dei efficaciter statuentis condonare veniale, cui talem gratiam tali modo aut titulo contulerit. Insuper :

Dico 3 : Deus potest de potentia absoluta, uti mortale, quod supra probavimus, ita et veniale peccatum remittere sine physica peccatoris mutatione : quod enim facit per gratiam vel per peccatoris contritionem aut attritionem, potest etiam id sine illis facere ; quia cum istæ non sint formæ de se sufficientes ad venialis peccati remissionem, non sunt essentialiter necessariæ. Deinde peccatum veniale habituale non est quid physicum sed morale, ideoque ut vere tollatur ac destruatur, non requiritur mutatio realis et physica, sed moralis remissio per efficacem Dei voluntatem sufficit, sicque quoad culpam et pœnæ obligationem penitus exstingui potest.

CAPUT XXV.

An justificatio sit maximum et miraculosum Dei opus.

Dico 1 : In reali faciendi modo, opus creationis utpote ex nihilo, est majus opere justificationis quæ fit ex præsupposito subjecto ; secus vero in re facta. Item modus unionis hypostaticæ, utpote substantialis, est physice excellentior quam gratia habitualis. Glorificatio quoad statum, includendo ipsam gratiam consummatam, est majus opus quam justificatio ; videtur tamen gratia habitualis esse qualitas specie et essentia perfectior quam sint omnes gloriæ qualitates. Justificatio qua quis ex statu puræ naturæ elevatur ad supernaturalem gratiæ statum, et justificatio qua quis ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, si in utraque detur æqualis gratia, utraque erit opus æqualis potentiæ : sed impii justificatio erit majoris misericordiæ, seu majus beneficium, quia remittitur peccatum et datur justitia ; sic etiam est majus beneficium præservari a peccato originali, quam liberari.

Dico 2 : Justificatio modo ordinario facta, non est opus miraculosum, non enim conveniunt illi omnes tres conditiones quæ ad verum miraculum requiruntur. Et sunt hæ : 1° ut a solo Deo fieri possit ; 2° ut sit ultra naturalem potentiam passi, seu ultra naturalem capacitatem subjecti, consentaneam tali formæ, v. gr. gratiæ ; 3° ut sit opus rarum et extra communem Providentiæ cursum ac legem ordinariam. Sola ergo prima convenit justificationi, reliquæ duæ non conveniunt.

LIBER VIII.

De causis gratiæ habitualis.

CAPUT PRIMUM.

Quænam sit causa finalis gratiæ habitualis, seu nostræ justificationis.

Omisso effectu formali gratiæ habitualis seu fine proximo et intrinseco, qui est nostra ipsa justificatio, adeoque et causa formali, omissa (de quibus satis dictum est in præcedenti libro VII), nunc in hoc libro agimus de aliis ejus tribus causis : finali,

efficiente et materiali; et primo quidem de finali, seu fine extrinseco. Quare;

Dico : Nostræ justificationis causa finalis est triplex juxta concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 7), dicens : *Hujus justificationis causæ sunt : finalis quidem, gloria Dei et Christi ac vita æterna.*

1. Igitur est gloria Dei : *Signati Spiritu promissionis sancto in laudem gloriæ ipsius* (*Ephes.* I, 13, 14). *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus* (*Prov.* XVI, 4). Id est, Deus justificat homines ut eis suam bonitatem communicet, suum et suorum donorum auctorem agnoscant, et faciant opera ex quibus ipse laudetur et magnificetur.

2. Est gloria Christi, qui est noster redemptor, sanctificator, medicus, et in cujus gloriam redundat nostra redemptio, sanctificatio et sanitas animæ per ipsum obtenta dum justificamur.

3. Est vita æterna, quæ est omnium et actuum et habituum, per quos fit justificatio, communis et in suo genere ultimus finis, licet non sit singulorum proximus et immediatus. Quod autem ad Deum attinet, ipse potest aliquid extra se intendere non ut finem *qui*, quasi posset sibi aliquid acquirere; sed ut finem *quo*, sive finem suorum effectuum, v. gr. suæ bonitatis communicationem, cognitionem, laudem, etc., per hominis justificationem, tanquam bonum honestum et decens summam ipsius majestatem, aut tanquam bonum extrinsecum.

CAPUT II.

An gratia causam materialem habeat, ideoque per creationem non fiat.

Nota : Per causam *materialem* hic intelligitur *subjectiva*, prout abstrahit a materiali et spirituali subjecto; gratia enim est forma immaterialis, quæ non potest pendere a materia.

Dico 1 : Gratia habet propriam suæ productionis causam materialem, a qua in suo esse ex natura sua ac per se pendet : contra antiquos theologos, Alensem, Bonaventuram, Scotum, Richardum, etc., dicentes ex nullo subjecto fieri per creationem.

Probatur ex concilio Tridentino (sess. 6, cap. 7) dicente gratiam ita nobis infundi, ut nobis inhæreat. Forma inhærens pendet a subjecto tanquam a causa materiali; et forma accidentalis, uti est gratia, non minus a subjecto pendet in sui fieri seu productione, quam in sui conservari, seu conservatione, ut patet in omnibus formis materialibus. Hinc sequitur : 1° gratiam non duplici, ut quidam volunt, sed unica actione et produci et uniri seu inesse subjecto. 2° Gratiam non prius natura exsistere, quam inhæreat; nec prius natura fieri quam uniatur.

Dico 2 : Gratia non producitur per creationem, sed per eductionem de potentia obedientiali animæ seu subjecti in quo immediate fit, uti et omnes illius habitus cum proportione; gratia ergo sanctificans educitur immediate de essentia animæ tanquam vera ejus causa materiali; habitus fidei ex intellectu, charitatis ex voluntate, et sic de reliquis : educi enim ex subjecto nil est aliud quam fieri in illo cum materiali ejus concursu; et ita fit gratia ex anima. Probatur non produci per creationem, quia *creari*, juxta D. Thomam est *proprium rerum subsistentium.* Atqui gratia non est subsistens forma, sed accidentalis. Ergo non creatur. Deinde creatio est actio per quam res tota fit sine proprio causæ materialis concursu; sive est productio ex nullo ente præsupposito ex parte termini. Sed gratia producitur ex præsupposito subjecto tanquam ex materiali ejus causa. Ergo non creatur. Nec potest dici concreari : quia *concreari* supponit vel involvit veram creationem, nisi per *concreari* intelligatur per se produci ens creatum; sed hic concreationis modus non excludit veram eductionem. Alii gratiæ productionem vocant *inductionem* in animam aut infusionem, etc. Sed hæc omnia verba necessario includunt eductionem, vel intelligi non possunt, nisi prævia creatione. Nihil enim inducitur ubi non erat, nisi saltem ordine naturæ præsupponatur exsistere id in quod inducitur, v. gr. anima hominis; vel per ipsam inductionem ibi fiat, v. gr. anima equi. Dum Scriptura interdum utitur verbo *creandi*, idem significat quod *facere : Cor mundum crea in me, Deus* (*Psal.* L, 12). Denique, licet gratia non possit educi de naturali animæ potentia, potest tamen de obedientiali : anima enim est capax gratiæ recipiendæ.

CAPUT III.

An solus Deus sit causa efficiens gratiæ.

Dico 1 : Solus Deus ita est causa principalis gratiæ sanctificantis, ut per nullam virtutem creatam tanquam per proprium et principale principium fieri possit : quia est solus Deus qui eam infundit, et illa non est actus vitalis qui per se a potentia creata dependeat : *Gratiam et gloriam dabit Dominus* (*Psal.* LXXXIII, 12). Quod autem a nulla alia causa principali produci possit, probatur : 1° Quia gratia non educitur de naturali animæ potentia, sed de obedientiali; ergo non potest fieri per virtutem naturalem ab agente creato ut causa principali : causa enim principalis agit per virtutem naturalem. 2° Quia gratia excedit naturalem cujusvis substantiæ creatæ potestatem, adeoque non potest ab illa ut causa principali fieri : nam causa principalis, si sit univoca, debet esse æque perfecta ac ipsius effectus; imo debet esse perfectior et eminenter suum effectum continere, si sit æquivoca. 3° Nulla creatura potest remittere peccatum contra Deum commissum; ergo nec dare propria virtute gratiam, quæ ex se illud remittit. 4° Gratia est singularis divinæ naturæ participatio; ergo a divina tantum natura ut causa principali potest fieri.

Dico 2 : Non potest dari qualitas supernaturalis quæ sit principale principium totius justitiæ infusæ, maxime quoad gratiam sanctificantem, in anima inhærentem. Probatur : Quia gratia est prima qualitas supernaturalis, ergo non habet aliam se priorem a qua fiat. Et gratia est perfectissima qualitas in su-

pernaturali ordine, ergo non datur perfectior a qua fiat. Deinde ista qualitas si est actus secundus, erit actus vitalis immanens in aliqua potentia, ergo non potest producere gratiam in alio subjecto, id est, in animæ essentia residentem. Et actus supernaturalis non generat seu non producit habitum, adeoque nec gratiam habitualem cum suis habitibus. Si autem est habitus, non potest agere nisi vitali modo cum potentia producendo actum secundum; atqui actus secundus non potest producere habitum supernaturalem seu gratiam habitualem; ergo, etc. Quoad vero instrumentalem gratiæ causam, certum est dari posse, ut sunt sacramenta legis novæ, et probabiliter humanitas Christi.

CAPUT IV.

An habitus virtutis infusæ producatur per suos actus.

Nota non hic quæri an actus virtutis infusæ possit elevari a Deo ut instrumentum ad efficiendam gratiam habitualem aut supernaturalem alicujus virtutis habitum, hoc enim constat fieri per sacramenta; sed quæritur an supernaturalis actus sit forma habens innatam et sufficientem virtutem, qua ut principale principium proximum efficiat in anima supernaturalem habitum. Deinde certum est per actum, quo homo se disponit ad gratiam sanctificantem, non posse hanc generari cum omnibus virtutum habitibus illi connexis : unus enim actus, seu ultima ad gratiam dispositio, non potest generare tot habitus specie diversos, v. gr. fidei, spei, charitatis, etc., inclinantes ad actus omnino distinctos. Sed quæritur an aliquis actus infusus seu supernaturalis, dum est dispositio ad recipiendum proprium habitum illi proportionatum ac correspondentem, effective, et non tantum dispositive, illum inducat, generet aut perficiat. Et ad hanc quæstionem

Respondeo negative : Ita quasi omnes theologi. D. Thomas (1-2, quæst. 55, art. 4) dicit de ratione virtutis infusæ esse ut eam Deus in nobis sine nobis operetur. Et quæst. 1 *De virtut.*, c. 1, dicit *virtutem infusam non causari ex actibus*, nempe effective ; subdit enim actus posse ad illam disponere. Et ratio præcipua est, quia habitus infusus habet se per modum potentiæ, dans simpliciter posse agere : et actus ex natura sua supponit potentiam ; ergo non potest illam producere. Unde dum interdum fit actus supernaturalis ex actuali auxilio Dei ante habitum infusum, v. gr. actus fidei ante receptum habitum fidei, est quid præternaturale. Deinde cum potentia sit principalis causa æquivoca sui actus, debet esse illo perfectior; nulla autem causa perfectior suo effectu seu actu potest ab illo fieri; ergo habitus infusus cum sit simpliciter perfectior suo actu, non potest ab illo fieri. Dum igitur Scriptura dicit homines sanctificare se (*I Joan.* III, 3), et sanctificare animas suas (*Eccli.* II, 20), intelligit de eorum dispositione ad obtinendam vel merendam de congruo sanctificationem. Imo hæc dispositio, licet sit realis, non est tamen physica, sed moraliter tantum influit in productionem gratiæ. Hinc non tantum non potest habitus physice produci per actum, sed nec augeri seu fieri intensior quando jam prius erat infusus, etiamsi actus foret suo habitu intensior. Ita D. Thomas, Durandus, etc.; quia, sicut actus quantumvis intensus non potest in principio similem habitum efficere, ita nec potest intensus illum intensiorem reddere. Actus infusus non ex perfectionis defectu caret virtute habitus effectrice, sed ex suæ naturæ excellentia ; cum enim excedat naturalem potentiam, non potest illam habilitare ad similes actus postea efficiendos, sicut potest actus naturalis seu acquisitus, sed necessarius est habitus dans facultatem operandi, qui altiorem productionis modum requirit.

CAPP. V.

Quænam dispositio ad gratiæ infusionem requiratur.

Dico 1 : Ad gratiæ habitualis infusionem non est necessaria dispositio per modum habitus seu actus primi permanentis in anima, etiam dum non operatur. Imo nec videtur talis dispositio quasi possibilis, quia ipsa indigeret etiam alia prævia dispositione non minus quam gratia habitualis, et illa adhuc alia, et sic in infinitum. Deinde forma accidentalis in anima recepta, qualis est gratia habitualis, non solet habere præviam dispositionem accidentalem physicam per modum actus primi. Unde

Dico 2 : Ad gratiam habitualem requiritur tantum dispositio moralis per modum actus secundi, sive non durantis nisi dum ab animæ potentia elicitur; *moralis*, inquam, tam in essendo quam in causando, non *physica :* 1° Quia physica dispositio ultima ad formam requiritur in quovis illam recipiente ; sed dispositio physica in quovis gratiam recipiente non requiritur, v. gr. in infantibus; ergo. 2° Dispositio physica requiritur vel ad expellendam formam oppositam, vel ad materiæ determinationem; hic autem forma gratiæ opposita, est peccatum, quod non physice sed moraliter per actum oppositum expellitur, ut supra dictum est; et anima de se est capax se determinandi ad gratiam recipiendam; ergo. 3° Dispositio physica recipitur in eodem subjecto cum forma; sed dispositio ad gratiam seu actus non est in eodem subjecto in quo introducitur gratia nempe in animæ essentia, etc. Character sacramenti non est dispositio ad gratiam habitualem.

Dico 3 : Certum est nullam in parvulis, utpote incapacibus, dispositionem requiri ad justificationem quos baptizari rite, sancte, cum fructu et effectu baptismi definit concilium Tridentinum (sess. 7, can. 13). Dum autem dicitur : *Qui non crediderit, condemnabitur* (*Marc.* XVI, 16). Et : *Sine fide impossibile est placere Deo* (*Hebr.* XI, 6), vel id intellige de adultis, vel de actuali parvulorum fide, non per se, sed per alios pro ipsis in baptismo facta : vel de habitu fidei quem per baptismum recipiunt. De sanctificatione Christi, angelorum et Adæ alibi dictum est.

Dico 4 : Ad justificationem peccatoris adulti re-

quiritur prævia dispositio quæ fiat per aliquem vel aliquos ipsius peccatoris actus : contra Calvinum, Lutherum, etc., qui, licet in hominis justificatione admittant aliquos vel aliquem illius actum, v. gr. fidem, negant tamen eam esse causam dispositivam justificationis ; sed volunt eam tantum requiri tanquam manum aut medium quo possimus apprehendere nobisque applicare Christi justitiam ob quam justi reputemur, quia putant hominum actus non esse liberos, imo ante justificationem esse omnes peccaminosos.

Probatur, quia, juxta Scripturam, Deus spondet veniam peccatori, si se disponat, seu pœniteat : *Si impius egerit pœnitentiam, vita vivet* (*Ezech.* XVIII, 21). *Qui timent Dominum præparabunt corda sua, et in conspectu illius sanctificabunt animas suas* (*Eccli.* II, 20). Et concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 7), dicit justitiam distribui secundum *uniuscujusque dispositionem et cooperationem.* Ratio est, quia omnis forma requirit materiam bene dispositam ut in ea recipiatur. Hinc

Dico 5 : Duplex est ad gratiam dispositio : alia proxima et ultima ; alia remota et non ultima. Dispositio *proxima* et perfecta est illa quæ est conjuncta cum forma seu gratia, et quoad durationem realem ab illa non separatur ; nempe illa cui Deus promittit infallibiliter peccati remissionem, et statim ob illam dat, v. gr. *Impietas impii non nocebit ei, in quacunque die conversus fuerit* (*Ezech.* XXXIII, 12). *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies* (*Psal.* L, 19). *Remota* et imperfecta est illa, quæ licet aliquo modo ad formam præparet subjectum, tempore tamen illam antecedit, et mediante tantum alia dispositione vel additione illi conjungitur : v. gr. respectu gratiæ, eleemosyna, oratio, timor, attritio extra sacramentum ; attritio enim per sacramenti susceptionem tunc est proxima dispositio, non tamen actus fidei aut spei. Deinde dispositio proxima, alia est totalis et adæquata quæ omnes actus necessarios ad justificationem includit, nempe actus fidei, spei, amoris, pœnitentiæ ; alia partialis, nempe aliquis actus ex illis. Similiter dispositio remota, alia magis remota quæ per se nec ad totalem justitiam habitualem, nec ad aliquem ejus habitum proxime disponit extra sacramentum, v. gr. oratio, etc. ; alia minus remota, quæ ad aliquam ejus partem aut virtutem tanquam quædam inchoatio proxime disponit, v. gr. actus fidei ad habitum fidei, actus spei ad actum spei, etc.

CAPP. VII, VIII.

An actus qui est dispositio ad gratiam debeat esse supernaturalis et liber.

Dico 1 : Actus disponens tam remote quam proxime ad gratiam habitualem debet esse ex vera gratia productus, sive supernaturalis. Et quoad proximam dispositionem, assertio est de fide ut patet ex conciliis, Patribus et Scriptura ; quo ad remotam, quamvis sub nomine *dispositionis* non inveniatur expresse definita, est tamen omnino certa. Pro proxima probatur ex concilio Tridentino (sess. 6, can. 3) sic definiente : *Si quis dixerit sine præveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* Pro *remota* probatur ex hoc principio universali, quod omnis actio conducens ad salutem, debeat a gratia procedere, ac esse supernaturalis ; et ratio pro utraque est, quia dispositio debet esse proportionata formæ ad quam proxime disponit, id est, ejusdem ordinis cum illa. Ergo proxima dispositio ad gratiam supernaturalem debet esse supernaturalis, et remota respectu gratiæ, sed immediata respectu proximæ hujus dispositionis supernaturalis, debet etiam esse ejusdem ordinis seu supernaturalis, et sic de quavis dispositione respectu immediate præcedentis, donec perveniatur ad primam dispositionem supernaturalem, quæ fiat sine prævia dispositione supernaturali. Deinde omnis moralis dispositio ab homine exhibita ad recipiendum supernaturale Dei donum, includit aliquam vim illud impetrandi aut merendi de congruo ; sed hoc meritum vel impetratio non potest haberi sine gratia. Ergo, etc., ut dispositio proxima ad gratiam cum sacramento recipiendam sufficiat, debet etiam esse supernaturalis seu opus gratiæ. Quoad remotam supernaturalem solam, clarum est hanc non sufficere.

Dico 2 : Dispositio ad gratiam est non solius gratiæ, sed est etiam liberi arbitrii actus. De fide, contra hæreticos dicentes esse solius gratiæ actum in homine receptum, vel a solo Deo immissum, vel saltem ab homine non factum libere. Probatur : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos* (*Zach.* I, 3) ; ibi Deus exigit ab homine actum liberum ad infundendam justitiam. *Si quis aperuerit, intrabo ad illum* (*Apoc.* III, 20). Homo, juxta concilia et Patres, ita consentit Dei gratiæ, ut possit dissentire ; ergo libere : non enim amisit suam libertatem per peccatum originale. Sicut libere peccatum commisit, ita vult Deus ut libere conetur sibi satisfacere ut ei peccatum remittat : *Convertimini et agite pœnitentiam* (*Ezech.* XVIII, 30). Non agitur hic de remotissima dispositione non libera, id est, de actu gratiæ excitantis non libero, quem Deus facit in nobis sine nobis ; sed de dispositione qua homo Dei gratia præventus et adjutus seipsum disponit ut aliud gratiæ donum recipiat, non vero qua disponitur tantum. Ille actus dispositionis liberæ, non est tantum dispositio ad gratiam quatenus supernaturalis, sed etiam quatenus vitalis et liber, quod essentialiter habet prout a libero arbitrio effective procedit ; atque ita non soli gratiæ, sed etiam ipsi homini potest tribui, eumque denominat se disponentem aut præparantem. Unde justificatio non est ex operibus, ut ait sanctus Paulus (*Rom.* III, 20), quæ nec procedunt a gratia nec illam supponunt, sed est ex operibus cum gratia factis, se habentibus non per modum causæ meriti de condigno,

sed per modum dispositivæ causæ meriti de condigno. D. Thomas loquendo de gratia operante, comprehendit et excitantem et cooperantem.

CAPP. IX, X.

An dispositio ad justificationem sit vera causa moralis gratiæ habitualis et remissionis peccati.

Dico 1 : Dispositio remota est aliquo modo causa gratiæ et remissionis peccati, sed non per se; tantum enim mediate ac quasi per accidens influit; nam quia homo remote se disponit, auxilium quo perfectius disponatur, recipit; perfectius autem dispositus consequitur gratiam et remissionem peccati. Ergo ex remota dispositione sequitur *esse* gratiæ et veniæ. Jam vero, juxta Aristotelem, causa est, ad quam sequitur *esse* rei; non est tamen propria et per se illius causa, quia non influit in illam immediate, sed est causa causæ. Causa autem causæ quæ non influit cum illa in ipsius effectum, est tantum istius effectus causa per accidens, in quantum dedit isti causæ vim causandi, quamvis sit causa propria per se ac proxima alicujus gratiæ auxiliantis, habitualem præcedentis.

Dico 2 : In justificatione, quæ fit extra sacramentum, necessaria est aliqua ultima dispositio, cui soli proxime conjungatur infusio gratiæ habitualis. Ita communiter theologi sub nomine vel ultimæ dispositionis vel contritionis aut perfectæ Dei dilectionis sentiunt. In Scriptura enim Deus spondet justificationem facienti quod in se est cum divino auxilio ad suam conversionem : *Revertatur ad Dominum, et miserebitur ejus* (*Isa.* LV, 7). *Si convertamini, salvi eritis* (*Isa.* XXX, 15). Et ratio est quia nulla forma introducitur in materiam aut in aliquod subjectum, v. gr. anima in corpus, nisi habeat proximam et ultimam dispositionem. Hæc ultima dispositio non solum requiritur ad primæ gratiæ infusionem, sed etiam ad remissionem peccati; quia eadem est dispositio ad formam ac ad formalem ejus affectum, tam secundarium quam primarium, utpote necessario inter se connexum; atqui remissio peccati est formalis effectus secundarius gratiæ; ergo non potest esse dispositio ultima v. gr. contritio, ad gratiam recipiendam, quin sit etiam ad obtinendam peccati remissionem, ut concilio Tridentino (sess. 6, cap. 7) sic declarat : *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur, quæ non est solum peccatorum remissio, sed renovatio*, etc. Hinc

Dico 3 : Ultima dispositio ad justificationem, est vera ac per se causa primæ gratiæ et remissionis peccati in suo genere causæ moralis materialis, disponentis et adaptantis subjectum seu animam ad illam recipiendam, et quasi determinantis aut inducentis Deum ad infundendam gratiam cum peccatorum remissione; ideo Deus perfecte contrito remittit peccatum, imperfecte contrito non remittit: quia ille est proxime dispositus seu habet ultimam dispositionem; hic non habet. Sicut perfecta organizatio corporis hominis disponit materiam ac determinat, aut movet Deum ad infundendam illi animam. Imo Deus melius disposito concedit majorem gratiam plenioremque peccatorum remissionem quam minus disposito. Ergo proxima hominis dispositio est vera moralis causa talis effectus; ideoque Scriptura dicit, quod homo diligendo Deum aut pœnitendo sanctificet se, vel animam suam sanctificet. Et hoc comprobant verba Christi loquentis de perfecta Magdalenæ dilectione : *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum* (*Luc.* VII, 47). Ibi causalis particula *quoniam* indicat perfectam Dei dilectionem tanquam veram causam disponentem, ob quam Deus concesserat Magdalenæ veniam peccatorum; quasi Christus dixisset : « Quia me perfecto amore dilexit, ideo illi peccata condonavi. » Nonnulli quidem Patres id interpretantur de amore consequente peccatorum remissionem, seu de amore gratitudinis et gratiarum actionis ob obtentam peccatorum remissionem, sed non excludunt amorem remissioni antecedentem ob obtentam peccatorum remissionem; ob cujus magnitudinem Deus non tantum culpam, sed interdum etiam omnem pœnam, et intimæ familiaritatis et specialis protectionis obstacula aufert : *Cui plus dimittitur, plus diligit* (*Ibid.*). Priusquam ergo Magdalena in domum Pharisæi perveniret, jam ei peccata ob intensum ipsius amorem tanquam causam non formalem, sed dispositivam, remissa fuerant.

CAPP. XI, XII, XIII, XIV.

An actus, qui est ultima dispositio ad gratiam habitualem ab ipsa eliciatur, sitque ejus effectus.

Respondeo et dico 1 : Actum supernaturalem quo peccator proxime disponitur ad gratiæ habitualis infusionem, non procedere effective ab habituali gratia, sive a potentia non elici mediante habitu infuso, sed mediante alio auxilio supernaturali, id est, gratia adjuvante : ita antiqui theologi, Bonaventura, Durandus, Gabriel, Ægidius, etc., contra Conradum, Cajetanum, Medinam, Valentiam, Vasquez, etc., et Thomistas. Probatur : 1° Contritio vel amor Dei super omnia, est ultima dispositio et vera causa infusionis gratiæ habitualis; ergo non potest esse illius effectus, alioqui non infunderetur homini gratia quia est contritus, sed ut contereretur; quod concilio Tridentino (sess. 6, cap. 7) dicenti : *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur*, repugnat. Agit enim de contritione perfecta, non imperfecta. Nec tantum est causa infusionis gratiæ, sed etiam remissionis peccatorum : quia ista duo sunt intime conjuncta et ex natura rei inseparabilia; frustraque fingitur distinctio gratiæ generice et specifice sumptæ : quiá secundum omnem ejus rationem tam specificam quam genericam, illa infunditur ob ultimam dispositionem. Nec prius natura a Deo infunditur quam in anima recipiatur : unica enim actione et educitur et unitur animæ. Unde falsum est actum contritionis procedere a gratia ut infusa, et non ut recepta, ac esse ultimam dispositionem ad receptionem gratiæ, non

vero ad infusionem. 2° Effectus causæ efficientis non potest esse realis causa suæ causæ in quovis causæ genere quæ realem exsistentiam requirit in causa ad causandum; sed solum potest esse in genere causæ finalis, quæ ad causandum requirit duntaxat exsistentiam in apprehensione, non in re; sed actus primæ contritionis, qui est vera causa moralis dispositiva gratiæ habitualis, requirit realem exsistentiam ad causandum; ergo non potest illius effectus esse, nec esse effectus habitus sibi proportionati, id est pœnitentiæ : uti nec actus amoris, spei, fidei esse effectus habitus charitatis, habitus spei, habitus fidei; quia cum illi habitus sint veluti proprietates consequentes gratiam habitualem tanquam formam essentialem, dispositio ultima ad illius infusionem, est etiam dispositio ultima ad istorum habituum infusionem, atque ita primi actus contritionis, charitatis, etiam spei et fidei ante perfectam justificationem, non eliciuntur ab habitibus sibi correspondentibus, nec sunt illorum effectus, sed effective procedunt ab actuali Dei auxilio supernaturali et hominis facultate.

Objicies 1 : Joannes dicit : *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos* (*I Joan.* IV, 10). Deus autem diligit nos, infundendo gratiam habitualem. Ergo hæc gratia priusquam Deum diligamus, infunditur ut principium efficiens amorem Dei. Respondeo : Nego consequens. Quia Joannes ibi ad litteram loquitur de dilectione Dei mittentis ad nos Filium suum, vel de dilectione prædestinationis, vel etiam de dilectione vocationis qua ad illum convertimur, non vero de dilectione per infusionem gratiæ habitualis.

Obj. 2 : Paulus ad Galat. V, 6, ait fidem per charitatem operari. Respondeo fidem per charitatis actum quo peccator detestatur suum peccatum, operari; non per habitum infusum.

Obj. 3 : *Si quis in me non manserit* (nempe, per gratiam habitualem) *mittetur foras*, etc. (*Joan.* XV, 6). Respondeo Christum ibi loqui non de infusione gratiæ, sed de perseverantia in gratia.

Obj. 4 : Concilium Arausicanum dicit dilectionem Dei fieri in nobis per infusionem Spiritus sancti, etc. Augustinus aliique Patres dicunt Deum amare ut ametur, non posse quemquam diligere Deum, si eum quem diligit, non habeat; ergo ista dilectio, qua homo Deum diligit, procedit per gratiam habitualem. Respondeo : Nego consequens. Quia licet dispositiones tam proximæ quam remotæ ad gratiam fiant in nobis cum Spiritus sancti infusione, non fiunt tamen per habitum habitualis gratiæ aut charitatis, sed per auxilium gratiæ excitantis et adjuvantis. Imo et ipse primus dilectionis actus a Spiritu sancto nobis infunditur, non per habitum, sed per auxilium ratione cujus dicitur Spiritus sanctus dari nobis, non ut habitator, sed ut motor; et dum dicitur Deus amare ut ametur, potest intelligi de amore Dei, quo præbet auxilium ad se amandum. Similiter non possumus Deum diligere nisi eum habeamus ut motorem, adjutorem, etc.

Obj. 5 : Sine habitu infuso non potest actus contritionis, amoris Dei, etc., effici; ergo Deus prius infundit habitum gratiæ, quam homo actum contritionis efficiat, quia omne agens prius inducit formam in passum, per quam debet operari, quam ei tribuat operationem. Respondeo : Nego antecedens. Quia licet habitus infusus sit per modum potentiæ, non est tamen integra potentia, nec ab illo habet actus supernaturalis quod sit vitalis vel liber. Ideoque quamvis sit necessarius ad connaturaliter operandum, quia tamen ex parte potentiæ hominis requiritur etiam proprius influxus et per habitum intrinsece solum adjuvetur, potest Deus hoc adjutorium aliter præstare, et cum illo potentia animæ sine habitu ad similem actum eliciendum, potest elevari. Cum ergo dicitur agens prius inducere in passum formam, quam ei tribuat operationem, debet intelligi vel de forma quæ est totum et integrum principium operationis, vel de operatione quæ fit a passo connaturali modo; et tunc talis operatio est consequens formam, non vero disponens ad illam. Hic autem ultima dispositio ad gratiam habitualem, quæ est necessaria ad ejus infusionem, tanquam ad formæ introductionem, non fit a principio connaturali, sive ab infuso gratiæ habitu, sed ab actualis gratiæ auxilio supplente vicem habitus, cum quo potentia hominis potest elicere actum supernaturalem sine habitu infuso; ideoque falsum est voluntatem nostram non posse elicere actum supernaturalem sine principio sibi intrinsece inhærente.

Obj. 6 : Si ultima dispositio ad gratiam, non fiat a gratia, non erit meritoria de condigno primæ gloriæ, quia nullum meritum est de condigno, nisi a gratia habituali eliciatur; si autem non sit meritoria de condigno, poterit quis sine hoc gloriæ merito gloriam consequi, justificatus extra sacramentum, moriendo eodem momento. Respondeo : Si quis eodem momento quo posuit ultimam dispositionem ad gratiam moriatur, ista dispositio seu contritio in priori naturæ signo, in quo nondum formata est a gratia, quamvis non sit meritoria gloriæ de condigno, tamen in posteriori naturæ signo, in quo jam exsistit in homine per gratiam justificato, est meritoria illius de condigno : a persona enim justa accipit moralem dignitatem, licet non profluat a gratia tanquam a principio effficiente. Deinde dato quod non sit meritoria gloriæ de condigno, non repugnat adultum justificatum extra sacramentum consequi gloriam sine illius merito de condigno. Dum enim concilium Tridentinum dicit justificatum per bona opera mereri, id est, si illa habeat, deinde de bonis justificati operibus loquitur definiendo esse meritoria, non de persona tendentis ad justificationem.

Obj. 7 : Maxime connaturalis ordo est ut actus eliciatur ab habitu; ergo Deus illum servat. Re-

spondeo : Distinguo antecedens. Ordo est, ut actus qui fit post habitum, eliciatur ab habitu, concedo; qui fit ante habitum, nego. Habitus quidem est principium connaturale sui actus, sed non actus qui prius ante illum supponitur exsistere, utpote proxima præparatio ad habitum. Qua in re non potest dari mutua causalitas; nec ultima dispositio ad formam ignis procedit effective a forma ignis; nec inter materiam et formam substantialem datur mutua causalitas : materia enim habet effective a Deo suam entitatem per creationem, et forma illam tantum complet.

Dico 2 : Quod attinet ad mentem D. Thomæ, videtur stare pro nostra assertione; num. 1-2, quæst. 109, art. 6, ait : « Duplex est præparatio voluntatis ad bene operandum, et ad Deo fruendum; et talis præparatio voluntatis, non potest fieri nisi per habitum, qui fit principium bene operandi. Alia vero præparatio voluntatis est ad consequendum ipsum habitualis gratiæ donum; et ad hoc non oportet supponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet supponere aliquod speciale Dei auxilium moventis animam ad bonum. » Idem, part. I, quæst. 62, art 2, sic : « Tertia conversio est, per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam; et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis. » Deinde, part. III, quæst. 85, art. 1, sic : « Actus primus pœnitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet contritio; alii vero sequentes actus pœnitentiæ procedunt jam ex gratia et virtutibus. » Hæc omnia plusquam clara sunt pro comprobatione supra dictæ sententiæ. Unde dum dicit gratiæ infusionem esse primam ordine naturæ in justificatione intelligit infusionem divini auxilii actualis, non gratiæ habitualis; nam apud illum nomen gratiæ usurpatur tam pro gratia actuali quam pro habituali; idemque interdum accipit contritionem, modo ut informem, modo ut formatam gratia, prout est ultima dispositio ad gratiam, et informis non procedit a gratia habituali tanquam causa efficiente; prout jam formata gratiæ dignitate, procedit ab illa tanquam a causa non efficiente, sed formali.

CAPP. XV, XVI.

An actus fidei sit prima ad justificationem dispositio necessaria, et quodnam ejus objectum.

Dico 1 : De fide est primam ad justificationem dispositionem esse actum fidei : *Sine fide impossibile est placere Deo* (*Hebr.* XI, 6). Et iste fidei actus debet esse actus intellectus, id est, firmus intellectus assensus in divina revelatione fundatus; non vero solius voluntatis actus, ut volunt hæretici, qui fidem justificantem vocant fiduciam, qua quis firmiter credit sibi esse remissa peccata, vel non imputata, eamque requirunt non ut dispositionem necessariam ad justitiam, sed ut applicationem vel apprehensionem Christi justitiæ sibi imputatæ. Itaque fides intellectus est prima origo et necessarium fundamentum totius justitiæ, ideoque dicitur fides justificans, seu inchoans justificationem tanquam prima illius præparatio. Fiducia autem seu spes est actus voluntatis fundatus in fide intellectus : confidimus enim alicui sive promittenti sive affirmanti, quia eum veracem esse credimus; ideoque fides in qua fundatur fiducia, est justitiæ fundamentum, non vero ipsa fiducia cujus fundamentum est ipsa fides intellectus, ut patet ex Scriptura, conciliis et Patribus. *Captivantes intellectum in obsequium fidei* (*II Cor.* X, 5). *Dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine ejus* (*Joan.* I, 12), quia nempe fides est fundamentum divinæ filiationis ac justitiæ : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad justitiam* (*Rom.* IV, 3).

Dico 2 : Fides justificans, est fides universalis seu catholica quæ pro suo adæquato objecto habet et dogmata et historias, et promissiones; contra hæreticos male distinguentes triplicem fidem : miraculorum, historiarum, promissionum; et promissionum duplicem : aliam generalem quæ est de promissionibus Dei ad omnes pertinentibus, v. gr. *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit* (*Marc.* XVI, 16). Aliam particularem, qua quisque sibi certo applicat generalem promissionem; citantes Rom. IV, 5 : *Credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ad justitiam*, etc. Sed contra probatur : *Accedentem ad Deum, oportet credere quia est, et requirentibus se, remunerator sit*, etc. (*Hebr.* XI, 6). *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei* (*Ibid.* 3) : en fides dogmatum, promissionis et historiæ. *Justitia Dei per fidem Jesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in eum* (*Rom.* III, 22) : en fides Christi et meritorum ejus prout ad justificationem nobis sunt necessaria. Non est tamen ad justificationem necessaria fides explicita de omnibus et singulis quæ sub objecto fidei catholicæ comprehenduntur, sufficit enim explicita symboli fides cum implicita reliquorum; et quidem quoad fidem explicitam, sunt quædam quorum actualis cogitatio non requiritur ad voluntatis actus, quibus completur justificationis dispositio, v. gr. contritio. Denique

Dico 3 : Particularis fides, qua quis credat se esse justificatum, aut sibi remitti aut non imputari peccata, prout hæretici illam confingunt, non est sufficiens nec necessaria dispositio ad justitiam : nihil enim de illa in Scripturis. Nulla revelatio aut promissio data unicuique, sed tantum generalis et conditionalis data est : *Si pœnitentiam egeritis.* Deinde ejusmodi fides non potest esse dispositio ad justitiam; nam supponit jam obtentam.

CAPUT XVII.

An præter fidei actum requiratur aliquis subsequens voluntatis motus tanquam dispositio necessaria ad justificationem.

Dico : Præter fidem requiritur ad peccatoris justificationem, aliquis voluntatis motus quo se ad

eam disponat. De fide contra antiquissimos hæreticos, temporibus apostolorum jam exortos, dicentes solam fidem sine operibus sufficere ad salutem, ac proinde ad justificationem, sicque ad illam nullos voluntatis actus bonos seu opera requiri, contra quos, juxta Augustinum, Petrus, Joannes, Jacobus, et Judas scripsere suas Epistolas canonicas; et illorum errorem resuscitarunt Lutherus aliique sectarii, requirentes præter solam fidem catholicam, quam isti antiquissimi volebant, aliam particularem seu fiduciam, de qua in capite præcedente.

Probatur : 1° Ex decem virginibus, quarum quinque erant fatuæ (*Matth.* xxv, 2), nimirum habebant fidem catholicam sine operibus; ideo dicitur illis : *Nescio vos* (*Ibid.* 12). Et : *Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum*, etc. (*Matth.* vii, 21). 2° Promittitur peccatorum remissio sub conditione contritionis aut pœnitentiæ, non sub conditione solius fidei. 3° Fides non ut forma vel ut integra dispositio justificat, sed solum ut justitiæ radix ac fundamentum; uti patet ex Scripturæ locis postea citandis, et ex concilio Tridentino (sess. 6, can. 9), anathema *dicente in eum qui sola fide impium justificari dixerit*, etc., et Galat. v, 6, fides justificans vocatur *fides quæ per charitatem operatur*. Item I Cor. xiii, 2 : *Si habuero omnem fidem*, etc., *charitatem autem non habuero, nihil sum.*

CAPP. XVIII, XIX.

An spes et timor sit dispositio necessaria ad justificationem.

Dico 1 : De fide est, præter fidem requiri actum spei ut peccator ad justificationem se disponat, uti definitur in concilio Tridentino, supra. *Qui habet hanc spem sanctificat se* (*I Joan.* iii, 3). *Qui sperat in Domino, salvabitur* (*Prov.* xxviii, 25). *Quoniam in me speravit, liberabo eum* (*Psal.* xc, 14). Et ratio est quia nequit homo eniti obtinere peccatorum veniam, nisi speret se eam obtenturum, implendo conditionem, sub qua a Deo ei promissa est, ut ait Ambrosius (*De pœnit.*, lib. i, cap. 1) : « Nemo potest agere pœnitentiam, nisi speraverit indulgentiam. » Cum autem nequeat eniti sicut oportet ad obtinendam veniam sine Dei auxilio, ideo oportet ut id sibi non defuturum firmiter etiam speret, utpote a Deo promissum facienti quod potest; et sic actus spei est ad salutem necessarius. At in ordine ad justificationem non est opus ut se extendat ad totum materiale spei objectum quod est vita æterna et omnia ad eam media, sed sufficit ut sub formali spei objecto se extendat ad hæc duo obtinenda ex meritis Christi : nempe sperare Dei auxilium sufficiens ad agendam pœnitentiam, et peccati veniam, si illa agatur; adeoque hæc spes longe est diversa a particulari hæreticorum fide sive fiducia, qua quis credit sibi esse remissa peccata aut non imputata. Hæc enim versatur circa præteritum, aut circa præsens, adeoque non est spes; quia spes versatur circa futurum, saltem ordine causalitatis vel naturæ. Nec ad justificationem necessaria est spes specialis seu fiducia specialis distincta a spe infusa ac theologica, uti nec fides specialis distincta a fide catholica, contra Vasquez.

Dico 2 : Ad adultorum justificationem prærequiritur aliquis formalis actus spei, licet non sit opus ut in ipsa actuali justificatione formaliter semper interveniat, contra Vegam, Sotum, Valentiam, etc., qui non absolutam, sed moralem tantum et ordinariam spei necessitatem ad justificationem requirunt. Probatur : Quia formalis actus spei per se est medium necessarium ad salutem et ad obtinendam habitualem spem sine qua non potest esse justitia habitualis; et concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 3), recenset actus fidei, spei et charitatis ut necessarios ad consequendam justificationis gratiam. Unde homo transiens ab infidelitate ad fidem debet elicere actum spei antequam ad justitiam perveniat : non est tamen opus, ut ipso justificationis tempore eum eliciat, sed sufficit ut prius tempore illum elicuerit; quia per illum statim jam obtinuit habitum spei, ut est probabilius et implevit medii necessitatem eliciendi aliquando spei actum; ac postea potest elicere actum contritionis sine actu formali spei, quamvis contritio semper spem virtualiter includat. Et si quis infidelis, aut alius per contritionem non cogitans de faciendo prius formali actu spei justificaretur extra sacramentum, implendo tantum post justificationem, præceptum actus spei formalis, esset extraordinarius justificationis modus; imo per solam attritionem cum sacramenti susceptione videtur fieri non posse ut sine spe aliqua formali justificetur. Cum autem peccator fidelis convertitur, multo minus in ipsa justificatione vel proxime ante illam, formalis actus spei est necessarius licet ordinarie interveniat, quia supponitur prius tempore illum jam elicuisse. Sufficit ergo intentio faciendi quidquid requiritur ad obtinendam veniam peccatorum, in qua intentione virtualiter spes continetur, nisi forte amisisset spei habitum per peccatum desperationis; tunc deberet resurgere per formalem spei actum.

Dico 3 : Timor divinæ justitiæ, quem concilium Tridentinum (sess. 14, cap. 4), inter alias justificationis dispositiones recenset, est tantum moraliter et ordinarie ad illam necessarius : cum enim Deus vult, facile sine interventu timoris per amorem sui et peccati contritionem perfectam cum spe veniæ obtinendæ convertit peccatorem, ut probabiliter contigit in Magdalena, Matthæo, bono latrone, Paulo, etc. Unde non est tanta ejus necessitas quanta est spei : spes enim est per se necessaria, et intrinsece pertinens ad substantiam justificationis, nempe habitus spei et actus cum proportione; timor vero non pertinet ad ejus substantiam, sed est tantum quædam remota præparatio removens impedimentum, ut fiat voluntas promptior ad eliciendam substantialem et proximam dispositionem. Ac proinde

solus timor, licet bonus ac bona præparatio, non sufficit ad justitiam.

CAPUT XX.

De tribus aliis actibus peccatorem ad justificationem disponentibus.

Nota : Concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 5), etc., præter fidem, timorem et spem, alios tres actus ad justificationem disponentes recenset, nempe amorem Dei, odium peccati et propositum emendationis, et quoad Dei amorem, licet concilii verba dicant *diligere incipiunt,* nec addant particulam *super omnia*, tamen censeo esse intelligenda non de amore concupiscentiæ inchoato et imperfecto, ut vult Vasquez, sed de perfecto Dei amore super omnia, vel generatim de amore accommodato justificationi prout aut sine aut cum sacramento fit. Transiens enim a statu peccati ad statum gratiæ incipit Deum perfecte diligere super omnia. Sit ergo certum, docere concilium actum charitatis seu perfectum Dei amorem esse intimam ac proximam dispositionem ad justitiam infallibiliter obtinendam : *Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum* (*Joan.* XIV, 21). Similiter odium peccati, seu pœnitentia, quam concilium requirit, intelligenda est vel de contritione, vel generatim de pœnitentia accommodata modo justificationis, prout aut cum sacramento aut sine illo fit; non vero de sola attritione, ut vult idem Vasquez : certum est enim perfectam contritionem esse optimam ac propriam dispositionem ad justificationem et peccatorum veniam infallibiliter obtinendam, etiam in lege veteri sine sacramento : *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies* (*Psal.* L, 19). Quare

Dico 1 : Perfectus amor Dei super omnia, ac perfecta contritio, uterque actus per se loquendo videtur esse necessarius ad complendam ultimam justificationis dispositionem extra sacramentum; nam uterque actus est necessarius necessitate medii ad salutem. *Qui non diligit, manet in morte* (*I Joan.* III, 14). *Nisi pœnitentiam egeritis, omnes similiter peribitis* (*Luc.* XIII, 3). Et ratio est, quia cum homo per peccatum convertatur ad creaturam et avertatur a Deo, non satis ad reconciliationem cum eo disponitur, nisi et eum diligere incipiat et peccatum detestetur, ita ut utrumque præstet ex toto corde. Per accidens tamen potest homo justificari per solum formalem Dei amorem super omnia, in quo virtualiter et in voto includatur pœnitentia ac peccati detestatio seu perfecta contritio, licet tunc formaliter actus pœnitentiæ non concurrat : potest enim quis subito cum gratia excitari ad eliciendum amorem Dei super omnia ob infinitam ejus bonitatem, nil prius cogitando de suo peccato mortali, ita ut statim Deus eum redamet. Et contra, potest interdum efficax peccati detestatio ac odium seu perfecta contritio, si sit super omnia, et ex charitate, sufficere ad justificationem per modum actualis et ultimæ dispositionis sine formali amoris actu : v. gr. si quis sine formali amoris actu, vel priusquam in illum prodeat, considerans gravitatem divinæ injuriæ, statim de illa summe doleat, solum quia avertit et separat a Deo, et aliquo modo est illius malum, cumque ejusmodi odium peccati immediate eliciatur ab habitu charitatis; ideo virtualiter continet formalem Dei amorem, a quo tamen realiter distinguitur. Distincti enim actus possunt produci ab eodem habitu.

Dico 2 : Licet proprius Dei amoris actus natura sua sit prior actu odii peccati, tamen non repugnat, ut homo prius eliciat actum odii seu detestationis peccati, quam actum amoris Dei, quia objecta sunt distincta et potest voluntas prius prodire in actum fugæ peccati, quam in actum prosecutionis summi boni; in ipso enim peccato est sufficiens malitia ob quam statim odio habeatur et fugiatur. Et licet hic odii actus aut contritionis eliciatur ab habitu seu virtute charitatis, et virtualiter contineat actum charitatis, non sequitur tamen unam virtutem seu charitatem contineri virtualiter in alia virtute; sed tantum sequitur actum charitatis contineri virtualiter in alio ejusdem charitatis actu.

Dico 3 : Quoad propositum emendationis, quod virtualiter in Dei efficaci amore et peccati odio includitur, clarum est congruentissimam esse et necessariam dispositionem ad mutationem quæ in justificatione fit, et ad vitam novam instituendam. An vero istud propositum debeat etiam esse actus specialis ab amore Dei et odio peccati distinctus, controvertitur; porro de illo judicandum est eodem modo ac de aliis præcedentibus actibus : nempe per se est necessarius, si ejus objectum occurrat memoriæ; sed fieri potest, ut in aliis contentus simpliciter sufficiat. Ista omnia in hoc capite breviter tacta, vide fusius in III parte *De pœnitentia*, disp. 4 et 9, etc.

CAPUT XXI.

Satisfit objectionibus hæreticorum contra ultimam dispositionem ad justitiam consequendam.

Hæretici multa congerunt Scripturæ ac Patrum loca, in quibus volunt fidei soli salutem aut justificationem attribui, sed ea sic explicantur : 1. *Videns Jesus fidem illorum, dixit paralytico : Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua* (*Matth.* IX, 2) : ibi non est sermo de fide justificante, sed de fide illorum qui credebant Christum posse sanitatem paralytico dare; dumque Christus ei dicit : *Confide, fili*, etc., petiit ab eo perfectiorem spem aut fiduciam in fide fundatam, inspirando illi aliquem pœnitentiæ motum, ut præter sanitatis beneficium peccata ei remitteret, non vero fidem qua sibi Christi justitiam imputaret. Nec de hac fide locutus est Christus, dum dixit mulieri : *Fides tua te salvam fecit* (*Ibid.* 22), sed de fide qua credebat Christum posse sibi sanitatem restituere. Similiter dum Christus dixit Jairo cujus filia mortua erat : *Crede tantum, et salva erit* (*Luc.* VIII, 50), loquitur de fide miraculorum seu impetrativa extraordinarii beneficii, non de fide justificante; et quidem a patre non a filia cui sa-

las promittitur, fides exigitur. In eodem etiam sensu locutus est dum dixit leproso (*Luc.* XVII, 19), et cæco (*Luc.* XVIII, 42) : *Fides tua te salvum fecit.* Magdalenæ vero longe in alio sensu dixit : *Fides tua te salvam fecit* (*Luc.* VII, 50); ut patet ex ipso Evangelio, ubi illa non sola fide, sed dolore et contritione per lacrymas indicata ac amoris æstu justificata est, Christo ipso testificante : *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum* (*Ibid.* 2, 47). 2. *Justus ex fide vivit* (*Rom.* I, 17) : id est, ex fide tanquam ex justitiæ radice et fundamento, non tanquam ex forma justificante. Sic etiam intellige : *Justificati ex fide pacem habeamus* (*Rom.* V, 1), nempe ex fide *quæ per charitatem operatur* (*Galat.* V, 20). *Fides* enim *sine operibus, mortua est* (*Jac.* II, 6). Oportet ergo ut sit fides viva et operans; nam credentes, sæpe sunt tantum potestate, non actu justi uti dicitur Rom. I, 17 : *Evangelium esse virtus omni credenti, quia in eo revelatur justitia Dei ex fide in fidem*, id est, ex fide annuntiantium in fidem credentium, aut ex obscura Christi venturi fide in appulsi claram fidem operantem per charitatem. Eodem modo intellige : *Omnis qui credit quoniam Jesus est Christus, ex Deo natus est* (*I Joan.* V, 1).

3. Quod attinet ad Patres, dum interdum dicunt solam fidem sufficere ad justitiam, intelligunt de fide formata per charitatem, quæ interdum potest carere operibus externis, non vero actibus internis spei, pœnitentiæ, divini amoris, etc.; vel de viva evangelicæ doctrinæ fide, quæ sine lege veteri et ejus operibus, per opera novæ legis justificare sola potest, nempe per actus internos supra dictos.

4. Negatur Christi justitiam nobis imputari per fidem aut fiduciam, ut volunt isti hæretici, sed nobis applicatur per actus fidei, spei, pœnitentiæ, charitatis; quibus non obstantibus gratis justificamur, sicut jam dicam in capite sequenti. Antequam quis moveri a gratia incipiat ad justificationem, verum est enim nihil boni posse facere quod ad illam conducat; sed postquam jam præventus gratia movetur, potest illa adjutus aliquid boni operari quod ad gratiam justificantem conferat, sicut ait Augustinus (lib. I *Ad Simpl.*, quæst. 2) : « Nemo propterea bene operatur, ut gratiam accipiat, sed quia gratiam recipit. »

CAPUT XXII.

Quomodo Paulus dicens (*Rom.* III, 20) *hominem non justificari ex operibus, non contradicit Jacobo dicenti* (*Jac.* II, 24) *hominem ex operibus justificari.*

Dico : Juxta communiorem expositionem, dum sanctus Paulus ait, hominem ex operibus non justificari, intelligit ex operibus legis tam Mosaicæ quam pure naturalis, utraque enim ex se et quatenus talis, non habet vim justificandi; adeoque nec ejus opera quatenus ex illa procedentia : quia ante initium justificationis, seu primam gratiam prævenientem nullum datur opus, ex quo tanquam ex aliquo merito aut propria dispositione seu impetratione proveniat justificatio; imo nec ullum opus, quod peccator facit cum auxilio gratiæ ante receptam justificationem, est meritorium de condigno istius primæ justificationis. Hinc conciliantur Paulus et Jacobus, si dicatur Paulus loqui de prima peccatoris justificatione, quæ ex nullo opere meritorio de condigno procedit, et Jacobus loqui de secunda justi justificatione, id est, de augmento justitiæ, quod ex just. opere meritorio de condigno provenit. Sed cum videatur Jacobus etiam loqui de prima justificatione, ideo dicendus est Paulus loqui de operibus quæ fiunt ante fidem et omnem gratiam prævenientem, sive ante integram justificationem prout et fidem et primam gratiam complectitur; Jacobus vero loqui de operibus quæ jam fidem supponunt et ex fide fiunt ad obtinendam justificationem, id est, quæ fiunt ante justificationem prout non complectitur fidem utpote jam habitam et operantem. Itaque Paulus loquitur de operibus fidem præcedentibus atque antecedentibus totam fidei, seu Christi aut Dei justitiam, nullum omnino meritum ordinis supernaturalis habentibus; Jacobus autem de operibus fidem consequentibus, quæ, si nondum sit charitate formata, opera ex illa procedentia erunt meritoria de congruo proxime vel remote juxta operum qualitatem, si jam sit charitate formata, erunt meritoria de condigno; atque ita homo justificatur ex operibus vel etiam ex iis accipit justificationis augmentum.

CAPUT XXIII.

An in justificationis opere interveniat aliquis ordo temporis.

Dico 1 : Ordinarie et ex communi lege præparatio peccatoris ad justitiam fit per Dei vocationem et ipsius peccatoris actus cum temporis successione; quia illius mutatio incipit a Dei inspiratione seu vocatione et sensim ab imperfecto ad perfectum progreditur usque dum ultima dispositio apponatur, hæcque temporis successio maxime contingit in infideli religionem catholicam amplectente. Potest tamen Deus totam hominis justificationem a prima vocatione usque ad gratiæ infusionem et peccatorum remissionem in uno instanti perficere, ut videtur in Paulo factum fuisse, juxta D. Thomam.

Dico 2 : Dispositiones remotæ præcedunt tempore justificationem quoad habituum infusionem, forma enim non introducitur nisi in subjectum perfecte dispositum. Attamen inter ultimam dispositionem et gratiæ infusionem nulla temporis mora intercedit, Deus enim promittit suam gratiam sub conditione contritionis. Ergo habita contritione statim implet promissum. Nec ulla etiam intercedit inter gratiæ infusionem et peccati remissionem, contra Baium volentem intercedere usque dum recipiatur sacramentum; remissio enim peccati est formalis effectus justitiæ infusæ. De facto igitur infusio gratiæ habitualis ac peccati remissio fit in instanti terminativo proximæ ac ultimæ dispositionis.

Dico 3 : Quando in animæ essentia, gratia habi-

tualis infunditur, eodem tempore simul infunduntur omnes habitus virtutum et donorum qui in subjecto non præexsistebant. Unde cum fidelis justificatur, non accipit de novo habitus fidei et spei, quia jam illos habebat, et in eodem subjecto non multiplicantur. Contra vero, an habitus fidei et spei aliquando prius tempore infundantur quam gratia habitualis seu sanctificans controvertitur; negant Vega, Gabriel, Richardus, Scotus, etc. Alii admittunt infundi tantum per baptismum valide, sed non licite susceptum, id est, sine receptione gratiæ habitualis ob indispositionem; quia baptismus confert suum effectum non ponenti obicem. Sed qui cum vera fide eum recipit, non ponit obicem habitui fidei vel spei, licet ponat habitui gratiæ et charitatis defectu contritionis; ergo illos duos habitus recipit uti et characterem. Et non tantum hoc videtur verum, sed etiam inde infero catechumeno credenti, at nondum vere pœnitenti, infundi ante baptismum habitum fidei, utpote bene dispositio, nec obicem ponenti; quia hic Deus non attendit peccatoris indignitatem, sed dispositionem et proportionem inter actum et habitum. Habitus aliarum virtutum infusarum et donorum non infunduntur ante gratiam habitualem, quia illam consequuntur ut proprietates formam. Habitus autem fidei et spei secundum se, potius disponunt ad illam quam illam consequantur; ergo posita dispositione, statim infunduntur a Deo. Quod attinet ad verba concilii Tridentini (sess. 6, cap. 7), dicentis in justificatione cum remissione peccatorum, *hæc tria simul infusa recipere, fidem, spem, charitatem*. Ista particula *simul* non necessario significat *simul tempore*, sed sæpe significat *simul collectione*, ut dicitur Eccli. XVIII, 1 : *Creavit omnia simul*, id est, omnia nullo excepto. Vel ista verba intelliguntur de actibus fidei, spei et charitatis, non de habitibus, docente concilio istos tres actus simul esse ad justificationem necessarios.

CAPUT XXIV.

An in justificationis opere interveniat aliquis ordo naturæ.

Dico 1 : In ultima ad gratiam dispositione amor Dei est natura prior odio seu detestatione peccati, nisi fiat unus actus sine alio; quia tunc, dum fit unus sine alio virtualiter tantum retinetur illa prioritas. Probatur autem assertio. Odio habemus peccatum, quia privat summo bono a nobis dilecto ; ergo odium est posterius et consequens amorem, non vero ad illum disponens. Inter propositum et detestationem peccati, nullus ordo requiritur, sed possunt simul fieri.

Dico 2 : Actus qui est ultima ad gratiam dispositio, nempe contritio aut amor Dei prout est adhuc informis et ad gratiam disponit, est prior natura infusione gratiæ sanctificantis utpote causa illius dispositiva; sed prout est formatus per ipsam gratiam quæ eodem instanti infusa, informat ac dignificat personam et omnes ejus actus supernaturales, tunc est posterior natura illius infusione et receptione, quia gratia illam format et causat.

Item contritio quatenus formata, videtur etiam esse posterior natura remissione peccati, quia quatenus jam formata, non est causa, sed effectus remissionis.

Dico 3 : Gratiæ habitualis infusio est prior natura remissione peccati, quia gratia est causa formalis intrinseca ejus expulsionis, adeoque prior natura in genere causæ formalis; in genere tamen causæ materialis ac dispositivæ potest remissio peccati dici prior natura infusione gratiæ, quia peccatum de se impedit gratiam; adeoque ejus expulsio præparat subjectum ad gratiæ introductionem, et ut sic, est prior. Nam inter gratiæ infusionem et peccati remissionem nullus liberi arbitrii motus aliusve actus intercedit; quia utraque est effectus formalis adæquatus gratiæ sanctificantis.

Dico 4 : Habitus uti et actus gratiæ est prior natura ac causalitate utroque fidei et spei formatæ habitu, sed uterque quatenus informis, seu quoad suum *esse* substantiale, est prior natura et causalitate habitu gratiæ ac charitatis et reliquorum justitiæ habituum : uterque enim potest fieri, et esse sine illis, non vero contra; et uterque cooperatur ad illorum introductionem. Denique gratia habitualis prius natura infunditur quam charitas, prima ejus proprietas, ad quam consequuntur cæteri omnes habitus sine ordine prioritatis aut posterioritatis; non tamen sine ordine majoris aut minoris perfectionis essentialis.

LIBER IX.

De augmento ac perfectione gratiæ habitualis.

CAPUT PRIMUM.

An gratia possit augeri et esse in hominibus inæqualis.

Nota : Jovinianus hæreticus olim dixit omnes beatos esse in gloria æquales, adeoque et omnes justos in gratia æquales; quia omnia opera tam bona quam mala volebat esse æqualia, adeoque digna æqualis vel gloriæ vel pœnæ. Hunc errorem quoad æqualitatem justitiæ in omnibus justis resuscitavit Lutherus, volens in omnibus justis æqualem esse Christi justitiam imputatam et apprehensam per fidem, nec posse per bona opera crescere, aut augeri. Kemnitius autem et Bucerus putant istam Christi justitiam imputatam posse esse inæqualem in diversis hominibus et augeri in eodem homine : eo quod, inquiunt, sicut justificatur homo dum credit cum fiducia sese justum, ita magis justificatur dum credit Christi justitiam sibi magis ac magis imputari.

Sed omissis hisce erroribus alibi refutatis :

Dico 1 : Gratia sive justitia inhærens et potest esse et de facto est inæqualis in diversis justis; quod probatur ex gloriæ inæqualitate in beatis, et ex concilio Tridentino (sess. 6), dicente justitiam infundi *secundum propriam uniuscujusque dispositionem et cooperationem.* Id etiam intellige de justificatione quæ fit per sacramenta. Hinc sequitur eos, qui cum inæquali dispositione justificantur, inæquales gratias recipere. Hoc etiam patet ex lege gratiæ, in qua major gratia communicatur quam in veteri : *Abundantiam gratiæ, et donationis, et justitiæ accipientes*, etc. (*Rom.* v, 17). Item Rom. VIII et Tit. III. Ideoque major gratia infunditur nunc recipienti baptismum, quam olim recipienti circumcisionem. Ratio vero hujus augmenti et inæqualitatis est, quia unus cum majori conatu et intensiore actu operatur quam alius; ac proinde augetur et intensior fit habitus gratiæ, quæ cum sit qualitas est capax augmenti et intensionis. Unde :

Dico 2 : De fide est gratiam et justitiam in uno eodemque posse augeri (*Conc.*, *Trid.*, sess. 6, cap. 6). *Ne verearis usque ad mortem justificari* (*Eccli.* XVIII, 22). *Qui justus est, justificetur adhuc, et sanctus sanctificetur adhuc* (*Apoc.* XXII, 4). *Justorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem* (*Prov.* IV, 18). *Ibunt de virtute in virtutem* (*Psal.* LXXXIII, 8).

Dico 3 : Hoc gratiæ et justitiæ augmentum in justis, vel bona ipsorum opera, id est, ex opere operantis, vel per signa a Deo ad hunc effectum instituta, id est, ex opere operato per sacramenta, regulariter fit. De fide definitur in concilio Tridentino. *Prior pars probatur* ex citatis Scripturæ locis : *Ascensiones in corde suo disposuit*, etc. (*Psal.* LXXXIII, 6). *Ut ambuletis digne Deo in omni opere bono fructificantes et crescentes*, etc. (*Coloss.* I, 10). Ratio est quia ubi causa secunda sufficienter disponit materiam, sed non potest inducere formam, tunc spectat ad Deum supplendo causæ secundæ impotentiam, inducere illam formam, ut cernitur in animæ rationalis creatione, et in ipsa prima hominis justificatione, seu primæ gratiæ habitualis infusione. Secunda pars in materia sacramentorum demonstratur. Dixi *regulariter*, quia potest Deus ex privilegio augere gratiam sine operum aut sacramentorum interventu.

CAPUT II.

An hoc gratiæ augmentum fiat per habituum intensionem.

Dico 1 : Quoties justus magis justificatur per sua opera, toties ejus gratia seu justitia habitualis recipit intrinsece augmentum in ipso permanens, etiam dum cessat ab opere. Probatur ex concilio Tridentino (sess. 6, can. 24), dicente habitualem justitiam conservari et augeri per bona opera ; et (can. 32) justum vere mereri augmentum gratiæ per bona opera. Deinde parvulus sanctificatus per baptismum, si insuper recipiat sacramentum confirmationis, fit intrinsece et permanenter sanctior per augmentum justitiæ habitualis; ergo etiam adultus justificatus, idem augmentum per sua bona opera recipit : gratia enim accepta sive ex opere operato per sacramenta, sive ex opere operantis per bona opera, est ejusdem rationis; ergo etiam gratiæ augmentum. Hoc autem augmentum fit per physicam intentionem ipsarum qualitatum seu habituum supernaturalium. An hæc intensio fiat vel per additionem vel per radicationem, vel utroque modo, non hic disputatur.

Dico 2 : Hæc justitia habitualis et inhærens seu vera sanctitas non augetur per bona opera ex ipso procedentia tanquam per causam formalem ; sicut enim actus supernaturalis non est causa formalis habitus supernaturalis, ita nec ejus augmenti, sed augetur per illa tanquam per causam moralem quæ meretur istud augmentum de condigno in justificatis. Actus enim supernaturales hominis justi sunt meritorii de condigno augmenti gratiæ habitualis; imo et actus supernaturales fidei et spei hominis injusti probabiliter sunt meritorii de congruo augmenti fidei et spei habitualis.

Objicies 1 : Virtutes infusæ sunt potentia potius quam habitus; atqui potentia v. gr. intellectus, voluntas, etc., non sunt qualitates intensibiles; ergo justitiæ augmentum non potest fieri per habituum intensionem. Respondeo : Distinguo antecedens. Virtutes infusæ sunt instar potentiarum, concedo antecedens; sunt vere potentiæ, nego antecedens. Simpliciter enim sunt qualitates seu habitus superadditi potentiis, quas elevant ad connaturaliter efficiendos sui ordinis supernaturalis actus. Cumque hi actus possint esse perfectione inæquales, etiam illorum habitus possunt in se recipere majorem vel minorem perfectionem, et sic esse magis vel minus operativi, sive esse magis vel minus intensi.

Obj. 2 : Ista habituum intensio non est necessaria ; tum quia sine illa interdum homo potest fieri sanctior, v. gr. multiplicando actus virtutis remissos per quos habitus non fit intensior, tum quia per peccata multiplicata non augetur macula, seu injustitia habitualis. Respondeo : Nego assumptum. Ista gratiæ intensio necessaria est ad perfectum internæ justitiæ statum ; et negamus hanc non augeri per actus remissos, uti nec constituitur quis vitiosus aut vitiosior sine vitii habitu ; adeoque per peccatorum multiplicitatem etiam augetur suo modo macula habitualis, vel quia illa inducunt plures maculas, vel quia eadem macula per ordinem ad plura peccata sit moralis privatio majoris justitiæ quam homo habere posset ac deberet, si in illis actibus se recte gereret.

Obj. 3 : Ipsa bona opera augent justitiam; ergo non est necesse ut hæc in habituum contentione consistat. Respondeo : Distinguo antecedens. Augent justitiam dispositive aut exercent justitiam, concedo; augent formaliter, nego. Formaliter enim augetur per habitum. Istud bonorum operum exercitium est tantum causa dispositiva aut aliquo modo effectiva justitiæ, non vero formalis. Siquidem

justus formaliter dicitur, non quia justitiam actu operatur, sed quia est recte dispositus ad recte operandum; et cum eadem proportione dicitur justior.

CAPUT III.

An viæ gratia augeatur per omnia et singula justorum bona opera supernaturalia.

Suppono 1° per bona opera naturalis ordinis non posse gratiam augeri. 2° Nec augeri nisi per opera de condigno meritoria. 3° Et juxta omnes eam augeri per actus charitatis, qui sunt habitu intensiores. Nunc circa quæstionem variæ sunt sententiæ.

Prima negat justum per remissos charitatis actus consequi gratiæ augmentum, quia illud non merentur de condigno, nec ad illud sunt proportionati : et qui tepide aut remisse donis acceptis utitur, non meretur eorum augmentum (Banez, Altisiodorus, etc.).

Secunda affirmat quidem justum per actus remissos mereri de condigno gratiæ augmentum, sed per eos, viæ gratiam vel nunquam augeri, vel saltem non augeri sine alicujus actus, qui sit habitu intensior, adminiculo. Hinc Banez dicit illud augmentum nunquam dari quoad novos gradus gratiæ et gloriæ, sed tantum quoad rationem præmii, Deo dante eamdem gloriam seu mercedem pluribus titulis, id est, etiam ob illorum actuum meritum. Quidam autem dicunt istud augmentum tantum dari, quando justus se disponit postea ad illum per actum habitu intensiorem; quod si in via nunquam sic se disponat, illud amittere, nec in patria obtinere. Alii dicunt dari, vel in via, si se ita disposuerit, vel in termino viæ si nunquam se disposuerit. Denique alii volunt nunquam illud in via dari, quidquid homo postea faciat aut conetur, sed semper dari in ingressu gloriæ seu patriæ. Ita Alvarez, Scotus, etc. Et Alvarez quidem immerito hanc suam opinionem ascribit D. Thomæ. Illorum vero ratio est, quia Deus in augendis habitibus infusis servat proportionem, qua augentur acquisiti : hi non augentur per actus remissos; ergo nec illi. Et Deus infundit gratiæ habitum juxta operantis dispositionem; ergo etiam juxta eamdem illum auget, etc.

Tertia asserit justum per actus remissos vere ac proprie mereri de condigno novum gratiæ augmentum, et statim id sine ulla dilatione dari. Ita Major, Gabriel, Almainus, Vasquez, etc. Quare

Dico 1 : Justus per actus remissos meretur de condigno gratiæ augmentum : ita omnes fere theologi. Ita ut nunc opinio contraria non sit probabilis. Concilium enim Tridentinum (sess. 6, cap. 10. can. 24) definit justum posse per sua opera consequi augmentum gratiæ suæ, et addit (can. 32) *per meritum de condigno*, nempe intelligendo de reali et vero augmento, non de solo titulo. Et ex eodem concilio habetur bonis justorum operibus promissum esse gratiæ seu justitiæ augmentum, jam vero *probatur* assertio, quia remissi charitatis actus sunt vere bona justorum opera. Ergo ex dictis meretur per illa gratiæ augmentum : meritum enim operis præcipue sumitur ex substantiali ejus bonitate ac dignitate; remissio autem et intensio est tantum quid accidentale entitati actus; alioqui actus ut septem non esset meritorius alicujus gratiæ in habente habitum ut octo, et esset meritorius in habente habitum ut sex, cum tamen uterque æque bene operentur sive sit idem actus bonus in utroque; quod videtur absurdum.

Dico 2 : Omnes gratiæ gradus, quos justus per remissos charitatis actus meretur, statim illi sine ulla dilatione nullaque exspectata dispositione conferuntur, statimque consequitur suæ gratiæ augmentum, tota æternitate duraturum si in gratia decesserit. Probatur : Quia Deus promisit gratiæ augmentum justo si illud promeruerit, sive sub conditione operis meritorii, sive sub alia conditione. Ergo statim ac justus istud promeretur, impleta conditione, Deus implet promissionem suam, et ei dat gratiæ augmentum : sicut quia digne suscipienti sacramentum vivorum promisit gratiæ augmentum, statim illud dat, ita et justo facienti opus meritorium gratiæ de condigno, omne enim meritum de condigno includit vel supponit Dei promissionem sub conditione talis operis. Deinde vere pœnitenti statim dat Deus primam gratiam; ergo etiam vere merenti gratiæ augmentum, statim illud dat. Unde.

Dico 3 : Non tantum per remissos charitatis actus, sed etiam per omnia et singula aliarum virtutum opera meritoria gloriæ de condigno, statim augetur gratia sanctificans sine ulla temporis dilatione, vel alterius dispositionis exspectatione. Supponimus enim, ut supra diximus, ex concilio Tridentino et ex Scriptura, illa esse meritoria augmenti gloriæ de condigno : *Qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet* (*II Cor.* IX, 6). *Quicunque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ*, etc., *non perdet mercedem suam* (*Matth.* x, 42). Ergo etiam sunt meritoria augmenti gratiæ, quia augmentum gloriæ continetur in augmento gratiæ, et ex illo provenit. Jam vero statim ac quis meretur istud augmentum gratiæ per qualecunque opus, mox Deus id sine mora illi confert, cum ei promiserit, et tunc sit illius recipiendi capax, nec postea fiet capacior; quia si postea perfectius operetur, hoc perfectiori opere perfectius seu novum augmentum merebitur. Id etiam probant ea quæ jam supra diximus.

Objicies 1 : Ut actus mereatur augmentum habitus, debet esse proportionatus ad illum augendum; sed in ordine naturali actus remissus non est proportionatus ad augendum habitum intensum; ergo neque in supernaturali est proportionatus ad merendum habitus augmentum. Respondeo : Distinguo majorem. Debet esse proportionatus semper physice, nego; physice vel moraliter, concedo. Non enim requiritur proportio physica inter meritum et præmium, quando physica actus efficientia non est necessaria, et moralis causa sufficiens intervenit;

ideoque sicut primam gratiam dat Deus juxta cujusque dispositionem majorem vel minorem, ita postea et gratiæ augmentum.

Obj. 2 : Si per actus remissos detur augmentum gratiæ, ergo ob singulos uniuscujusque actus gradus dabitur etiam augmentum justitiæ. Respondeo : concedo illatum. Omnes enim actus meritorii, sive intensi, sive remissi, tum charitatis tum aliarum virtutum, sunt meritorii secundum totam actus latitudinem, ita ut toti actui et singulis ejus gradibus seu partibus aliquid meriti cum proportione respondeat. Non tamen inde sequitur quod actus mereatur tot actus gratiæ, quot habet gradus intensionis; plus enim meretur actus orationis quam eleemosynæ, quamvis uterque sit ut quatuor : actus enim orationis est superioris ordinis.

Obj. 3 : Ergo aliquis remissive operans longo tempore, poterit esse alio intensissime operante per breve tempus sanctior. Respondeo nullum inde sequi inconveniens ; plurimorum actuum remissorum præmium potest esse æquale præmio unius actus intensi, etiam martyrii ; et contra, ut habetur Sap. IV, 13 : *Consummatus in brevi, explevit tempora multa.* Unde non datur ansa remisse operandi, præsertim cum per actus intensos non reparet homo jacturam temporis, quo remisse operatus est.

Obj. 4 : Hinc sequeretur in continuatione ejusdem actus esse infinitum meritum, et omnia merita per peccatum mortificata, reviviscendo, reddenda esse cum fenore. Respondeo, concedendo ex continuatione actus augeri meritum cæteris paribus, sed de processu in infinitum negatur, uti ostendetur in tractatu *De merito*, et ibi etiam agetur de fenebri meritorum reviviscentia.

CAPUT IV.

An quoties per actus meritorios augetur gratia, toties etiam augeatur charitas, et reliquæ virtutes infusæ.

Dico : Quotiescunque per meritum operantis augetur gratia, simul etiam cum proportione vere et realiter in via augetur charitas, et reliquæ omnes virtutes quæ gratiam sanctificantem consequuntur, contra Victoriam et Sotum sentientes charitatem in via non recipere augmentum nisi juxta intensissimi actus ab operante eliciti excessum, sed totum reliquum augmentum, solummodo in ingressu patriæ seu gloriæ conferri. Probatur : Justus per quoscunque actus quibus meretur gratiæ augmentum, meretur etiam augmentum charitatis et reliquarum virtutum infusarum ; ergo sicut statim sine dilectione datur augmentum gratiæ, ita etiam statim datur augmentum charitatis et aliarum virtutum : accessorium enim sequitur principale. Cumque istud meritum gratiæ et charitatis aliarumque virtutum spectetur ut unum, etiam præmium integrum debet sine dilatione alicujus partis dari ut unum ; qui dat formam dat consequentia ad illam. Unde sequitur habitum charitatis non tantum per suos, sed etiam per quosvis aliarum virtutum meritorios actus augeri ; excipe tamen fidei et spei actus, qui haberi possunt sine gratia et charitate, et illarum habitus tam infundi quam augeri sine eadem gratia et charitate, adeoque et sine harum augmento : v. gr. in infideli volente ad Christum converti, antequam perfecte convertatur, aut baptismum suscipiat. Imo fides et spes potest interdum esse intensior quam gratia et charitas et aliæ virtutes : v. gr. si quis fidelis peccator faciat fidei et spei actus intensissimos, quibus fides et spes multum augeatur, et postea remisse contritionem ob quam recipiat gratiæ et aliarum virtutum habitum minus intensum. Simili modo potest interdum fides esse intensior spe, et contra. Sed spes non potest esse sine fide. Cum vero justus aliquod pietatis opus facit, per quodvis gratiæ meritorium probabilissime meretur fidei et spei augmentum æque ac aliarum virtutum, etiamsi non sit illud opus proprius fidei et spei actus : gratia enim est necessario cum fide et spe connexa, quamvis non contra ; et illas secum inseparabiliter comites habet, dum eas in subjecto invenit.

CAPUT V.

An gratia viatoris habeat certum augmenti terminum.

Hanc quæstionem vide in tractatu *De incarnatione*, disp. 22, sect. 2. Et circa eam variæ sunt sententiæ : Prima dicit gratiam habere certum terminum augmenti tam secundum se, quam secundum quodvis subjectum illius capax, ultra quem augeri non potest, etiam de potentia absoluta : ita Scotus, Durandus, Cajetanus, etc. Secunda idem quidem asserit, sed negat de potentia absoluta non posse augeri. Tertia quamvis dicat gratiam secundum se nullum certum augmenti terminum habere neque connaturalem neque possibilem simpliciter, tamen asserit in determinato subjecto, v. gr. in homine, eam non posse, etiam de potentia absoluta augeri, nisi ad certum gradum. Sed his omissis :

Dico 1 : Gratia in ordine ad Dei potentiam nullum habet augmenti terminum, sed potest in infinitum augeri. (D. Thomas, Ockam, etc.) Quia licet naturales qualitates habeant certum augmenti terminum secundum cursum naturalem, tamen sicut Deus potest eas augere in infinitum, ita et supernaturalem qualitatem seu gratiam. Deinde visio beatifica potest in infinitum augeri sine ullo termino, ergo et lumen gloriæ, adeoque et gratia : visio enim beatifica habet infinitum objectum, cui nunquam potest adæquari ; ergo potest semper crescere.

Dico 2 : Tale gratiæ augmentum semper est ipsi gratiæ connaturale ; quia visio beatifica quodcunque habeat augmentum, semper erit illi maxime connaturale ; ergo et lumini gloriæ et consequenter gratiæ.

Dico 3 : Hoc augmentum in quovis subjecto gratiæ capaci, v. gr. in homine, aut alia natura intellectuali, potest in infinitum crescere : quo enim magis in illo crescit gratia, eo etiam magis illius capacitas supernaturalis seu obedientialis in ordine

ad recipiendam majorem gratiam crescit; quia quo aliquis fit sanctior, eo proxime capacior est majoris sanctitatis. Hæcque capacitas intensionis in infinitum non est supra aut contra naturam qualitatis creatæ, maxime supernaturalis; probabile enim est Deum posse ipsasmet qualitates naturales reddere intensiores in infinitum. Quanto igitur magis supernaturales. Aliud est de forma substantiali: hæc enim est incapax intensionis; sed tantum potest mutari specie, sive in sua specifica et entitativa perfectione. Quamvis vero gratia possit in infinitum reddi intensior, non tamen potest esse infinite actu intensa; et in quocunque intensionis gradu exsistat, est semper perfecta, quia semper habet omnem sibi debitam perfectionem, cùm nullum determinatæ intensionis certum gradum postulet, quamvis non sit summe perfecta.

CAPUT VI.

An justi in hac vita possint semper in gratia crescere; et intra quem terminum.

Dico 1 : Justus, dum vivit, potest semper in gratia crescere si velit. De fide : *Ne verearis usque ad mortem justificari, quoniam merces Dei manet in æternum* (*Eccli.* XVIII, 22). *Justorum semita sicut lux splendens procedit et crescit usque ad perfectum diem* (*Prov.* IV, 18). Et hoc definitum est in Clementina *Ad nostram*, contra Begardos et Beghinos dicentes justos in hac vita pervenire ad certum gratiæ terminum, ultra quem nec mereri amplius nec crescere possunt. Idem probatur ex Patribus, Hieronymo, Prospero, Augustino, etc. Sic Leo (serm. 2 *De Quadrag.*) : « Hæc est perfectorum vera justitia, ut nunquam præsumant se esse perfectos, » etc. Ratio est, quia justus quandiu hic vivit et ad operandum aptus est, habet omnia requisita ad meritorie operandum, nempe libertatem, Dei auxilium, etc. Ergo ad proficiendum in gratia. Ergo si velit, potest semper proficere. Deinde quandiu justus vivit, tenetur et potest observare mandata; ergo et in gratia crescere, quia per observationem mandatorum crescit gratia. Attamen :

Dico 2 : Datur aliquis terminus definitus augmenti aut intensionis gratiæ, ad quem justi de lege ordinaria possunt pervenire, et non ultra; alioqui posset quis tantam gratiæ intensionem ac perfectionem acquirere, quanta est angelorum, beatorum, B. Virginis et Christi. Ratio vero est, quia auxilia et vires gratiæ, sine quibus justus non potest crescere in gratia, distribuuntur juxta certam mensuram ac legem a Deo statutam. Ergo potentia crescendi in gratia, quæ ex illis consurgit, limitata est ad aliquem terminum extrinsecum ad quem pertingere non potest; v. gr. gratia Christi est terminus extrinsecus ad quem cæteræ creaturæ ne appropinquare quidem possunt. Item terminus extrinsecus augmenti gratiæ respectu omnium hominum et angelorum, est gratia B. Virginis; sic erit etiam terminus extrinsecus, gratia apostolorum, Joannis Baptistæ, insigniorum prophetarum, etc., respectu aliorum sanctorum et justorum. Unde :

Dico 3 : In omnibus et in singulis justis datur aliquis gratiæ terminus ad quem in hac vita pervenient, et ultra quem nec crescent, nec crescere possunt in sensu composito; id est posita divina præscientia ac prædestinatione talis termini determinati, utpote quæ falli non potest; quamvis in sensu diviso, id est, non supposita divina illa præscientia ac præordinatione, possint ultra istum terminum crescere : possent enim melius et constantius gratiæ respondere, magis proficere, majora auxilia impetrare, atque ita magis suam gratiam augere. Ad quodnam autem determinatum gratiæ augmentum maximum posset unusquisque simpliciter pertingere, Deus solus novit. Denique gratia viæ et patriæ est eadem quoad intensionis quantitatem, sed diversa quoad amoris perfectionem : amor enim patriæ est purior, constantior, immutabilis, necessarius. Hinc sequitur posse in diversis personis gratiam viæ intensiorem esse, quam sit gratia patriæ : v. gr. D. Franciscus ante mortem habebat gratiam intensiorem quam infans in patria, mortuus cum solo baptismo.

CAPUT VII.

An in hominibus viatoribus naturæ lapsæ possit gratia ita crescere, ut etiam peccati fomitem exstinguat.

Dico 1 : Potest Deus, sive per dona intrinseca mere gratis data, sive per extrinsecam providentiam singularem homini in natura lapsa justificato, communicare sine illius industria talem perfectionis modum, ut nullos concupiscentiæ motus, qui rationem præveniant, excitari sinat : ut constat apud omnes theologos eum fuisse communicatum B. Virgini : alicui autem alteri vel uni tantum fuisse communicatum per totum vitæ tempus et in omni materia, est improbabile : quia reperimus ejusmodi privilegium fuisse aliquibus sanctis communicatum in sola materia particulari, non in omni, v. gr. in sola castitatis materia et quidem pro aliqua tantum vitæ parte; unde prædictum perfectionis modum ad plures extendere esset temerarium.

Dico 2 : Non potest homo per sua opera, etiam ex gratia Dei facta justificatus, pervenire in hac vita ad eum perfectionis statum, in quo careat peccati fomite : contra hæreticos Pelagianos et Manicheos dicentes hominem sua industria et libertate posse ad eum statum pervenire; et contra Begardos et Beghinos volentes hominem in hac vita posse per vires naturæ ad statum visionis Dei pertingere; item contra quosdam Catholicos putantes non improbabile esse justum per opera ex gratia Dei facta posse ad eum statum, in quo nullum fomitis motum sentiat, pervenire. Probatur : Sanctus Paulus loquens de se ipso, juxta Patrum expositionem sic sentiebat : *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati* (*Rom.* VII, 25). *Video autem aliam legem in membris meis*, etc. (*Ibid.* 23). Hinc infertur si sanctus Paulus non potuit esse sine concupiscentiæ fomite, quanto

minus alius, dum hic vivit; et ratio est, quia nullis hominis meritis quantumvis magnis id præmium promissum est, nec quis potest quavis sua industria ac diligentia, tam per actus naturales quam per supernaturales, ita moderari ac domare suas passiones, ut nulli motus partis inferioris non præveniant rationem; ac proinde sine extrinseco Dei dono ac privilegio particulari specialique protectione, qua avertat objecta a phantasia, etc., non potest homo suis operibus etiam ex gratia factis, fomitem in se penitus exstinguere. Dum ergo Augustinus dicit in iis qui vocantur *Beati pacifici* (*Matth.* v, 9), omnia esse ordinata et rationi obtemperare, intelligit de perfecta passionum moderatione ac animi pace, quanta potest acquiri in hac vita juxta hominis fragilitatem, interdum adhuc vel sic labentis. Christus potuisset quidem suis meritis nobis obtinere fomitis exstinctionem in baptismo, vel in alio perfecto opere; sed noluit tum ad majores victorias, tum ob alios fines.

CAPUT VIII.

An homo tota vita possit vitare omnia peccata venialia per gratiam quæ juxta legem ordinariam a Deo datur.

Adverto de fide esse contra Lutherum, omnino indeliberatos concupiscentiæ motus nullum esse peccatum, ne veniale quidem; eosque justum posse sive dormiendo sive vigilando pati sine ulla culpa, si vigilans nullo modo eis consentiat. Nunc ad quæstionem:

Dico 1: Concilium Tridentinum (sess. 6, can. 23) definit *neminem in tota vita mortali posse peccata omnia, etiam venialia, vitare nisi ex speciali Dei privilegio.* Et quidem ad vitanda omnia venialia tam deliberata quam subreptitia per totam vitam, requiritur privilegium *contra legem*, quale est conceptio sine peccato originali. Sicut enim generalis est regula hominem concipi cum originali, ita etiam juxta Scripturas est, neminem in hac vita vivere sine peccato; non intendente Deo peccatum, sed permittente, vel ad ostensionem suæ gratiæ ac justitiæ, vel ad punitionem originalis, vel ad custodiam humilitatis justorum. Ad vitanda vero omnia venialia vel deliberata tantum, vel in una materia tantum, vel pro aliquo solo vitæ tempore, requiritur privilegium *supra legem*, quale est confirmatio in gratia, aut simile donum extraordinarium. Hinc infallibile omnino est justos non vitaturos per totam vitam omnia peccata venialia sine speciali gratiæ privilegio; quia licet illis non desit potentia physica, deest tamen potentia moralis simpliciter ad omnia collective vitanda, ita ut contrarium nunquam contingat, nec contingere valeat sine extraordinario privilegio.

Dico 2: Justi et sancti homines quantumvis perfecti, generaliter loquendo, in hac vita non vitarunt omnia peccata venialia: *Non est enim homo justus in terra qui faciat bonum, et non peccet* (*Eccle.* vii, 21). *Septies in die cadit justus* (*Prov.* xxiv, 16). *In multis offendimus omnes* (*Jac.* iii, 2). Et concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 11): *Licet in hac mortali vita*, ait, *quantumvis justi et sancti, in levia saltem et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi. Nam justorum illa vox est humilis et verax: « Dimitte nobis debita nostra* (*Matth.* vi, 12). » Idem asserunt Patres, Cyprianus, Hieronymus, Augustinus, etc. Et ratio est, quia sancti, generaliter loquendo, non carent intrinseca fomitis pugna, adeoque moraliter impossibile est, ut aliquando non vincantur, licet gratia communi adjuti. Unde privilegium carendi omni peccato veniali, sive ex deliberatione sive ex subreptitione per totam vitam, soli B. Virgini concessum est, utpote quæ peccati fomite carebat. Et quoad sola venialia ex deliberatione, iis carendi per totam vitam, fortasse Joanni Baptistæ privilegium concessum est, sed soli; iis carendi per reliquum vitæ tempus post Pentecosten confirmatis in gratia apostolis, aliisque raris et excellentioribus in sanctitate personis, at rarissime concessum, pie credi potest. Quare nemo potest per aliquod longum tempus sine specialissima providentia et extraordinaria Dei gratia vitare omnia venialia non tantum indeliberata, aut perfectam deliberationem prævenientia, sed nec deliberata ob frequentissima horum committendorum occasiones; contra vero, intra breve tempus ac proinde in quolibet temporis momento divisim sumpto, potest justus cum ordinaria Dei gratia vitare omnia venialia, utpote liber et gratia adjutus. Ita Soto, Vega, Augustinus, etc. Hoc breve tempus aliqui extendunt tantum ad tres aut quatuor horas, alii probabilius ad unum diem integrum; dum enim dicitur: *Septies in die cadit justus* (*Prov.* xxiv, 16), potest intelligi de indeliberatis. Dein istud nomen *in die* nec in Hebræo, nec in Græco, nec in Biblia Sixtina habetur. Sed quoad hoc breve tempus probabilius, nil potest certo determinari universaliter. Denique dum dicitur: *Beati immaculati in via qui ambulant in lege Domini* (*Psal.* cxviii, 1). Id est carentes macula peccati mortalis, et rarissime in venialia labentes; et sic Patres sæpe intelligendi sunt, et ordinarie non agunt de vitandis omnibus venialibus per totam vitam, nec per longum tempus sine speciali Dei beneficio. Optime autem oratur Deus ad vitanda omnia venialia; istius enim orationis ac desiderii objectum est honestissimum, cum nullum sit peccatum veniale quod per gratiam Dei vitari non possit.

CAPP. IX, X.

An justus in hac vita possit esse certus de sua justitia certitudine fidei divina.

Nota: Triplex est certitudo: Prima est fidei divinæ, quæ immediate et sine discursu nititur Dei testimonio ac revelatione, sive publica et universali sive privata et particulari. Secunda est theologica quæ nititur conclusione deducta ex una præmissa evidenti, et altera de fide. Tertia est moralis seu fidei humanæ, quæ nititur conjecturis ita determinantibus intellectum ut nullam dubitationem et fere nullam formidinem

relinquant. De prima hic agitur; de reliquis duabus in capite sequenti. Itaque :

Dico : Nemo in hac vita potest fide divina credere ullo tempore aut ullo temporis momento, infallibili ejusdem fidei certitudine se esse justum. Est de fide. Ita D. Thomas, Cajetanus, Stapletonius, etc., Bellarminus, fuse contra hæreticos Lutheranos, Calvinistas, etc., asserentes justos posse et debere ex fide catholica sine alia revelatione credere se esse justos. Probatur : *Sunt justi et sapientes*, etc., *et tamen nescit homo an amore vel odio dignus sit, et omnia in futurum reservantur incerta* (*Eccle.* IX, 1). Hinc patet quod simus et nostræ prædestinationis et nostræ justitiæ incerti. Et ad majorem explicationem vel confirmationem ibidem hæc adduntur : *Eo quod universa eveniant justo et impio, bono et malo*, etc. (*Ibid.* 2). Id est cum homo a Deo recipit, sintne virtutis præmium et media ad salutem, an ex generali providentia contingentia : et cum mala patitur, sitne ea peccatorum punitio et ad emendationem correctio, ignorat. Item : *De propitiato peccato noli esse sine metu* (*Eccli.* V, 5). Deinde sanctus Paulus sic ait : *Neque me ipsum judico : nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum, qui autem judicat me, Dominus est* (*I Cor.* IV, 4). Id est, licet non habeam conscientiam peccati mortalis, non tamen possum ex hoc conscientiæ meæ testimonio judicare certo me esse justum, quamvis poterat id certo judicare ex testimonio Dei per revelationem accepto. Sic etiam concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 9) : *Quilibet*, etc., *de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.* Ratio est, quia hæc propositio : *Ego sum in gratia*, non est alicui in particulari revelata, ut supponitur; nec est evidenter aut sufficienter contenta in aliqua propositione universali a Deo revelata Ecclesiæ; ergo non potest illa credi ut a Deo immediate et in se revelata, adeoque non potest quis certitudine fidei credere illam esse veram.

Objicies 1 : Cum hæreticis : *Vos autem cognoscetis eum quia apud vos manebit, et in vobis erit*, etc. *In illa die cognoscetis, quia ego sum in Patre, et vos in me, et ego in vobis* (*Joan.* XIV, 17, 20). Sicut autem justi certa fide cognoscunt Christum esse in Patre, ita etiam certa fide cognoscunt illum esse in se ipsis, per gratiam. Respondeo : Nego consequens. Hic est enim istorum verborum verus sensus, cognoscetis Spiritus sancti divinitatem, quia in vobis exsistens illuminabit vos, ut per fidem magis vivam eum cognoscatis. Unde cognitione conjecturali et experimentali, non fidei certitudine, scietis eum esse in vobis per gratiam. Vel Christum tunc specialem fecisse apostolis revelationem suæ sanctificationis in die Pentecostes singulariter recipiendæ; sed hanc non fecit aliis. Deinde quoad illa verba : *in illa die cognoscetis*, etc., cognoscetis in patria, non autem in via.

Obj. 2 : *Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei* (*Rom.* VIII, 16); ast ubi Spiritus testatur, nulla relinquitur ambiguitas; ergo justi certo sciunt se esse justos. Respondeo : Nego consequens. Istud enim testimonium redditur non per locutionem aut revelationem qua unicuique testificatur ipsum esse justum, sed per operationem et inspirationem qua faciat illum operari vel sperare tanquam justum et filium. Unde illud testimonium non est aliud quam inspiratio, qua Spiritus sanctus nos movet et excitat ad rogandum Deum ut Patrem, non ex certa fide filiationis jam acceptæ a nobis in particulari, sed ex probabili tantum conjectura, vel etiam ex spe accipiendæ.

Obj. 3 : *In hoc cognovimus quoniam in ipso manemus et ipse in nobis, quia de Spiritu sancto suo dedit nobis* (*Joan.* IV, 13). Ergo, etc. Respondeo : Nego consequens. Id enim tantum significat quod certitudine fidei sciamus Deum manere in fidelibus generatim, seu in Ecclesia; aliquis autem in particulari scit, duntaxat conjecturali notitia, an in se maneat. Sic ibidem dicitur in sequenti capite : *Scimus quoniam in Deo sumus* (*I Joan.* V, 19).

Obj. 4 : *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis* (*II Petr.* I, 10). Respondeo id dici de certitudine non justitiæ, sed vocationis seu electionis, et quidem de certitudine non fidei, sed spei sive conjecturali.

Obj. 5 : Qui implet præceptum Dei, aut sacramentum recipit, est in gratia, ergo potest scire se esse in gratia. Respondeo : Distinguo consequens. Potest scire certitudine fidei, nego; morali, concedo. De hac etiam certitudine morali, conjecturali vel experimentali ob particulares Spiritus sancti effectus et favores perceptos intelligendi sunt Cyprianus, Chrysostomus, Augustinus, Bernardus, etc. Deinde sæpe loquuntur de generalis fidei certitudine dogmatum revelatorum, omnibus communis, non de certitudine fidei particularis, qua quis possit credere certo, v. gr. datam sibi esse remissionem peccatorum.

CAPUT XI.

An justus in hac vita possit esse certus de sua justitia certitudine theologica, vel saltem morali.

Dico I : Justus de lege communi et seclusa speciali revelatione, aut instinctu illi æquivalente, non potest certo judicare se esse justum certitudine theologica, quam suppono specie distinctam a certitudine fidei, sive sit supernaturalis sive naturalis : ita fere omnes theologi catholici contra Catharinum, etc. Probatur : Certitudo theologica est talis ut ei non possit subesse falsum; habetur enim ex conclusione quæ deducitur ex duabus præmissis quarum una est de fide, altera scientifica seu evidens; atqui non potest haberi talis certitudo de propria justitia; ergo, etc. 1° Non potest haberi *a priori*, quia principia fidei sunt omnia conditionalia : v. gr. sacramenta conferunt gratiam, si sint valide administrata, et rite suscepta; amor Dei super omnia extra sacramentum justificat, si sit verus et

supernaturalis, etc. Sed nemo potest certitudine theologica scire, an impleta fuerit hæc conditio; ergo. 2° Nec *a posteriori* seu ab effectibus subsecutis, quales sunt hi : si quis, v. gr. post primam justificationem statim cœperit vitare omnia mortalia et venialia, implere omnia præcepta imo et consilia, acceperit et expertus sit singulares Dei favores, quia hæc omnia nullam afferunt certitudinem theologicam : *Quis potest dicere : Mundum est cor meum?* (*Prov.* xx, 9.) *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum* (*I Cor.* iv, 4). Multo autem minus potest quis certus esse theologice de augmento suæ gratiæ. Quare dum dicitur : *Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam*, etc. (*Joan.* iii, 14); id est, scimus cognitione conjecturali, non certitudine theologica; sicut et Paulus certitudine confidentiæ dicit : *Certus sum enim quia neque mors neque vita poterunt me separare a charitate Dei* (*Rom.* viii, 38); vel loquitur de certitudine suæ prædestinationis per specialem revelationem habita, aut forte loquitur generatim de prædestinatis formaliter, qui non possunt finaliter separari a charitate Dei. Quoad Patres, qui egerunt interdum de hac propriæ justitiæ certitudine, nil aliud quam moralem et conjecturalem certitudinem intelligunt. Quare :

Dico 2 : Non repugnat justum aliquem pervenire in hac vita ad habendam moralem suæ gratiæ certitudinem : non loquor de certitudine morali practica qua omnes justi prudenti judicio existimant se obtinuisse peccatorum veniam et digne sacramenta suscepisse, adeoque se esse in statu gratiæ, quamvis non sine quadam formidine; sed de majori certitudine quam possunt habere aliqui sanctiores homines, perfectissime et constantissime Deo servientes, et familiariter cum eo agentes : id enim Scriptura et Patres innuunt, uti supra retulimus. *Gloria nostra hæc est testimonium conscientiæ nostræ, quod*, etc., *in gratia Dei conversati sumus* (*II Cor.* i, 12). *Vincenti dabo manna absconditum quod nemo scit, nisi qui accipit* (*Apoc.* ii, 17). Sic Ambrosius dixit, quod talis homo de sua salute sit certus; Cyrillus, quod videat Deum in se habitantem; Cyprianus, quod sanctificatum se agnoscat; Augustinus, quod ex ipsa delectatione justitiæ Spiritum Dei in se esse cognoscat, etc. Signa autem ex quibus haberi potest hæc certitudo, reducuntur tum ad primas gratiæ causas, nempe ad baptismi et sacramenti pœnitentiæ susceptionem, tum ad effectus particulares Spiritus sancti per gratiam inhabitantis, quales sunt, v. gr. diuturna ac constans peccatorum mortalium fuga, tener erga Deum affectus, contemptus mundi, etc.

Dico 3 : Quanta et in quo gradu possit esse hæc certitudo moralis, non potest a nobis certo determinari; videtur autem neque in summo, neque in infinito, sed in medio quodam gradu esse collocanda. Sic : 1° Non est tanta ut ei absolute non possit falsum subesse; non est enim cognitio certa, sive ex Dei testimonio sive ex rei evidentia. 2° Nec est tanta, ut formido cum ea non sit possibilis, si homo velit reflexe totam assentiendi rationem hac in re intervenientem attendere; regulariter tamen ac moraliter excludit omnem actualem formidinem ob motivorum efficaciam. Sed non videtur posse quis tam certo credere se esse in gratia, quam certo credit Romam esse, quia objectum istius propositionis, *sum in gratia*, est homini invisibile, et signa per quæ cognoscitur, sunt magna ex parte etiam invisibilia. 3° Probabiliter potest aliquis justus ad illum virtutis statum ascendere, in quo non minus certo credat sibi esse remissa peccata actualia, quam originale; sive non minus certo credat validam fuisse in se absolutionem sacramentalem cum subsecuto gratiæ effectu, quam baptismum vel sacrum ordinem. Sed certitudo de futura gratiæ perseverantia, sine speciali revelatione, longe minor est quam de actuali gratiæ præsentia, et idem dic de prædestinationis certitudine. Idcirco dicitur : *Qui stat, videat ne cadat*, (*I Cor.* x, 12). *Tene quod habes, ne forte alius accipiat coronam tuam* (*Apoc.* iii, 11).

CAPUT XII.

An homo fidelis possit vel teneatur certa fide credere se veram fidem ac spem habere.

Nota 1 : Agi de actibus fidei et spei, non de habitibus; et fidei quidem ac spei informium, seu charitate non formatarum. Quoad enim charitate formatas, qua certitudine aliquis credit se habere gratiam sanctificantem, eadem credit se habere fidem et spem.

Nota 2 : Quidam theologi dicunt fidelem posse et debere credere non solum vera fide mysterium revelatum, sed etiam credere suum actum quo illud credit esse supernaturalis fidei actum ad salutem necessarium, certitudine vel fidei divinæ vel theologicæ, vel utraque simul; alii vero communius asserunt nullum fidelem, seclusa speciali gratia aut revelatione, cognoscere absoluta certitudine cui falsitatis aut falsitatis formido subesse non possit, se credere per actum supernaturalem, sed tantum credere suum actum esse supernaturalem certitudine morali de qua nequeat prudenter cum anxietate reformidare. Quare primo de fide; deinde de spe :

Dico 1 : Nemo potest credere se credere actu infuso fidei supernaturalis sicut ad salutem oportet, mysteria revelata, licet revera ita illa credat; quia potest duntaxat quis credere firmo assensu mysteria revelata, sed quamvis illa sic credat, non tamen Deus illi revelavit quod ea credat assensu supernaturali sicut ad salutem oportet; ergo non potest certitudine fidei credere se illa credere per actum fidei supernaturalem. Imo :

Dico 2 : Nemo fidelis potest evidenter scire se credere, sicut ad salutem oportet, fidei mysteria, ita ut judicium, quo illa credit, sit absolute evidens; quia nullus credens potest evidenter scire suam fidem esse veram, an forte falsam : non enim evidenter scit res creditas ita se habere, sicut credit eas esse; nec ulla experientia quantumvis intima

evidenter ostendit esse actum fidei sicut oportet, seu supernaturalem, ut patet in hæretico putanti se credere supernaturaliter. Unde nec certitudine theologica potest scire aut judicare se credere sicut oportet, seu per actum supernaturalem solo Dei testimonio nixum; quia non potest sumi talis scientia seu certitudo ex duobus præmissis principiis, quorum unum sit de fide et alterum evidens : principia enim fidei sunt generalia et conditionata. Et conditio in illis inclusa, an sit in particulari actu impleta, non potest sciri evidenter, adeoque nec scientia theologica, sicut nec eadem possumus scire an noster sit actus charitatis infusæ.

Dico 3 : Fideles magna quadam certitudine morali et conjecturali scire possunt se credere infuso fidei supernaturalis actu sicut oportet ad salutem, ut patet ex capite præcedenti. Et licet hæc certitudo essentialiter non sit diversæ speciei qua quis credit sibi esse remissa peccata, ut etiam ex dictis patet, tamen accidentaliter potest esse major, vel ob majorem cognitionem et assensus firmitatem, vel ob plura indicia (nam omnia indicia charitatis sunt etiam fidei), vel ob pauciora contraria, quia omnia peccata mortalia sunt contraria; fidei vero sola hæresis. Denique optimum actus credendi sicut oportet indicium ex parte credentis, est credere omnia quæ Ecclesia proponit credenda et revelata.

Quoad fidei habitum, si quis post baptismum non incidit in hæresim, potest tam certo credere se illum habere, quam se esse baptizatum; non potest tamen tam certe credere, an actus fidei, quos elicit, procedant ab illo habitu. Contra vero vel amissa fide, vel ante baptismum et perfectam contritionem eliciens actum fidei, potest esse magis moraliter certus de actu infuso quam de habitu.

Dico 4 : Nemo tenetur, et probabilius nemo potest certitudine fidei divinæ, aut theologica credere actum spei quem elicit, esse supernaturalem et talem qualem oportet ad salutem; sed tantum potest certitudine conjecturali proxima illi, qua ipse actus fidei dignoscitur.

Dum dicitur : *Vosmetipsos tentate si estis in fide, ipsi vos probate* (*II Cor.* XIII, 5), id est probatione morali et humana. Deinde potest quis certo scire se sequi veram religionem, et cognoscere se firmiter assentiri rei credendæ, sed non potest nosse certitudine fidei aut evidentiæ suum actum esse verum seu infallibilem et niti solo Dei testimonio. Sic etiam fidelis debet firmissime et certissime credere se habere veram fidem seu veram fidei doctrinam, sed non potest eodem modo judicare de vera supernaturalitate sui actus.

—

LIBER X.

De gratiæ habitualis conservatione ac perseverantiæ dono.

—

CAPUT PRIMUM.

An ad gratiæ conservationem ex parte hominis adulti sint necessaria bona opera.

Dico : Hominibus justificatis ad perseverandum in gratia duo sunt necessaria : cavere mala, et facere bona opera, contra Lutherum, Calvinum, etc., solam fidem requirentes. Probatur 1° de malis operibus cavendis. Sanctus Paulus fideles alloquens sic ait : *Nolite errare, neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri*, etc., *regnum Dei possidebunt* (*I Cor.* VI, 10). *Quæ seminaverit homo, hæc et metet ; quoniam qui seminaverit in carne sua, de carne metet corruptionem* (*Galat.* VI, 8). *Qui facit peccatum, ex diabolo est* (*I Joan.* III, 8). Probatur 2° de bonis operibus faciendis. Matth. XXV, 42, condemnantur qui bona opera omiserunt : *Esurivi, et non dedistis mihi manducare*, etc.; et Matth. XIX, 16, 17 : *Quid boni faciam ut habeam vitam æternam?* etc. *Serva mandata*. Probatur 3° de utrisque : *Domine quis habitabit in tabernaculo tuo ?* etc. *Qui ingreditur sine macula, et operatur justitiam*, etc. (*Psal.* XIV, 1, 2). Sola ergo fides non sufficit ad gratiæ conservationem, sed requiruntur bona opera : justus enim tenetur servare præcepta sub mortali obligantia; ergo ad gratiæ conservationem debet illa servare, et bonum opus quod præceptum est, facere. Alibi autem probatum est (in tomo *De leg.*) præcepta Dei non esse homini impossibilia : *Jugum enim meum suave est et onus meum leve* (*Matth.* XI, 30). *Mandata ejus gravia non sunt* (*I Joan.* V, 3). Et lex est de re possibili. Impossibile non cadit sub libertatem, et quod non cadit sub libertatem, non cadit sub legem; cumque jubeamur orare ut possimus implere Dei voluntatem ac mandata, oratio non fit de re impossibili : *Fiat voluntas tua* (*Matth.* VI, 10); et totus psalmus CXVIII est ejusmodi oratio. Nec minus in Novo quam in Veteri Testamento promittitur vita æterna, adeoque et gratiæ conservatio sub conditione bonorum operum ac præceptorum implendorum : *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea* (*Joan.* XV, 10). *Si pœnitentiam non egeritis, peribitis* (*Luc.* XIII, 3). Et Matth. V, dicuntur beati qui octo beatitudinum opera faciunt; ac proinde non fidei, sed bonis operibus promittitur gloria et consequenter gratiæ adeptio et conservatio.

CAPUT II.

Quodnam Dei auxilium requiratur ad gratiæ habitualis diuturnam conservationem.

Respondeo : Ad conservandam diu, maximeque ad finem usque vitæ, gratiam habitualem sine ulla ejus amissione, requiritur magis speciale quam commune gratiæ auxilium ; nempe, juxta D. Thomam, peculiaris Dei protectio præter ordinaria gratiæ auxilia : *Nisi Dominus custodierit civitatem,*

frustra vigilat qui custodit eam (*Psal.* CXXVI, 1). Deus omnis gratiæ, *ipse perficiet, confirmabit, solidabitque* (*I Petr.* V, 10). Et concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 13) ad perseverandum requirit speciale Spiritus sancti donum, negatque sine Dei gratia justos posse victoriam reportare. Idem declarat concilium Arausicanum (can. 10), et multi Patres, Augustinus, Hieronymus, etc. Ratio est, quia gratia habitualis in nobis ob concupiscentiæ fomitem et corporis corruptionem, aliasque crebras peccati occasiones ac tentationes, quibus sumus obnoxii, habet quemdam statum valde debilem et corruptibilem; ideoque non sufficit sola intrinseca gratiæ virtus, nisi accedat specialis Dei protectio, directio, custodia: *Habemus thesaurum in vasis fictilibus, ut sublimitas sit virtutis Dei* (*II Cor.* IV, 7). Quamvis enim gratia habitualis juvet hominem ad vitanda peccata, atque ita ad sui conservationem, tamen hoc juvamen, prout est ab ea sola cum debito sibi Dei concursu supernaturali ex parte hominis lapsi in quo residet, non sufficit nisi insuper accedat conjunctim specialis Dei protectio cooperans; sanat quidem animam quoad mortalis ægritudinis seu culpæ expulsionem, et quoad virium supernaturalium, id est, virtutum infusarum restitutionem, sed non quoad debilitatem a fomite causatam, ob quam non valet constanter uti istis viribus supernaturalibus ad diuturnam gratiæ conservationem. Denique contra Petrum Lorcam negatur hominem justum ad singulos divisim actus supernaturales indigere prædicto speciali auxilio, sed tantum ad omnes collectim constanter sine lapsu per longum tempus efficiendos: longe enim major difficultas et alterius rationis est in omnium collectione, quam in singulis divisim, quia ad perseverandum diu sine lapsu, opus est constanti et continua vigilantia ac pugna, quæ in pluribus sigillatim operibus determinatis aut occasionibus non reperitur.

CAPUT III.

An quilibet justus possit in gratia diu perseverare si velit.

Dico 1: Quilibet justus simpliciter et absolute potest toto vitæ tempore perseverare in gratia, si velit. (D. Thomas, Bellarminus, etc.) Probatur 1° ex Scriptura: *Fidelis Deus qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere* (*I Cor.* X, 13). Cum hic sermo sancti Pauli sit absolutus et indefinitus, æquivalet universali, ideoque intelligendus est non tantum de tentationibus communibus aut transitoriis, sed etiam de gravissimis, diuturnis, permanentibus, aut continuis; et Deus, qui omnibus justis suam protectionem promittit, id exigit. 2° Ex concilio Arausicano (cap. 25) dicente *quod omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quæ ad salutem pertinent possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere.* Idem habetur ex Patribus. 3° Ratione: Omnis justus potest salvari si velit; sed non potest salvari, nisi perseverando in gratia; ergo potest perseverare si velit. Si enim perseverare non esset in ejus potestate, non imputaretur ei quod non perseveraret; sed cuilibet justo imputatur si non perseverat; ergo perseverare est in ejus potestate, adeoque ei auxilium datur quo possit perseverare si velit. Hinc sequitur speciale auxilium, quod supra gratiam habitualem et concursus supernaturales illi debitos aliquid addit, dari omnibus justis non tantum ad singula opera, sed etiam ad totam eorum collectionem, quam includit perseverantia, seu ad totum vitæ cursum; quia hoc est simpliciter necessarium ad salutem, et in necessariis Deus non deest. Sed:

Dico 2: Hoc speciale auxilium ad perseverandum necessarium non semper immediate et in se datur omnibus justis, sed sæpe datur tantum mediate et in alio remotiori, quo si bene utantur, majus ac propinquius merebuntur et impetrabunt; adeoque hoc immediatum speciale auxilium est paratum a Deo dari et oblatum; est in eorum potestate habendi, quia Deus hæc specialia et immediata auxilia non promittit absolute sed sub conditione vel bene utendi prioribus minus specialibus vel ea petendi et orandi: v. gr. si quis gravi pressus tentatione, ad quam vincendam requiritur majus gratiæ auxilium, quam ordinarium, si adjutus hoc ordinario auxilio oret, illud majus obtinebit. Atque ita non tantum physicam, sed etiam moralem perseverandi potestatem habet.

CAPUT IV.

An perseverantia in gratia usque ad mortem sit semper et in omnibus speciale gratiæ donum.

Dico 1: Ad perseverandum simpliciter ac perfecte, id est longo tempore in diuturno spirituali bello semper ac constanter vincendo, sine ullo unquam peccati mortalis lapsu usque ad mortem necessario requiritur speciale gratiæ donum: *Deus est enim qui operatur in vobis velle et perficere pro bona voluntate* (*Philip.* II, 13). *Qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu* (*Philipp.* I, 6), *quia non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei* (*Rom.* IX, 16). *Confirmabit vos usque ad finem sine crimine in die adventus Domini nostri Jesu Christi* (*I Cor.* I, 8). Et concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 13) loquens de hoc dono perseverantiæ ait: *Aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est, eum qui stat, statuere ut perseveranter stet.* Ratio est, quia declinare a malo in omni occasione, et maxime in observatione præceptorum negativorum, facere omne bonum ad salutem necessarium observando constanter omnia præcepta affirmativa, et mortem contingere statim post momentum, in quo ista duo rite observata sunt, non possunt ista tria simul homini diu viventi in hoc mundo evenire sine speciali divinæ gratiæ dono. Unde:

Dico 2: Perseverantia temporalis diu durans, sed non usque ad mortis terminum perveniens est etiam speciale aliquod potestatis perseverandi donum, quamvis non perfectum, nec tam excellens quam præcedens; est, inquam, speciale donum, quia ultra

gratiam habitualem cum auxiliis generalibus illi debitis addit aliquid quo potest diu perseverari, et revera diu perseveratur.

Dico 3 : Perseverantia, per quam adultus pauco tempore et exercendo paucos actus, durat in gratia, si ad mortem usque pertingat, est speciale gratiæ donum ; v. gr. si adultus baptizatus sub finem vitæ, brevi post moriatur in gratia perseverans. Quia auxilium efficax et congruum, vel ad non peccandum vel ad producendos necessariarum virtutum actus, vel si hæc ob nimis breve tempus non occurrant, ad solam justificationem tunc datum, singularis et peculiarioris beneficii rationem habet, ista enim gratia finaliter efficax provenit ex speciali Dei prædordinatione ac providentia, et major quidem præcedenti, quæ non fuit finaliter sive usque ad mortem efficax, si non in entitate physica, saltem in ratione beneficii.

Dico 4 : Conservatio gratiæ usque ad mortem, etiamsi absque ulla hominis justificati cooperatione aut propria voluntate fiat, v. gr. in infante aut perpetuo amente, non sine speciali gratia et singulari perseverantiæ seu continuationis dono conceditur, cum enim infantes qui in gratia moriuntur, fuerint præelecti ad gloriam, Deus ex vi illius electionis ita disponit terminum vitæ eorum, ut eam in statu gratiæ absolvant antequam hanc gratiam amittant aut possint amittere. Ergo ob istam singularem providentiam, talis gratiæ conservatio seu perseverantia est speciale Dei donum. Hoc autem nomen *perseverantiæ* pro infantibus in gratia morientibus usurpatum conforme est modo loquendi Patrum et aliorum.

CAPUT V.

Quid sit donum perseverantiæ finalis et quid addat supra potestatem perseverandi.

Dico 1 : Perseverantiæ donum non est habitus infusus. (D. Thomas.) Probatur : 1° quia cum gratia habituali omnes habitus virtutum et donorum infunduntur omnibus justis; atqui donum perseverantiæ non infunditur omnibus justis ; ergo non est habitus infusus, nec alius qualiscunque : quia habitus de se potest amitti in hac vita, sed donum perseverantiæ, teste Augustino, non potest amitti, utpote quod non integre datur donec per mortem consummetur ; ergo. 2° Per donum perseverantiæ præservatur homo ab omni gravi lapsu; sed habitus per se spectatus non potest hoc facere, nisi addatur ei speciale actualis gratiæ auxilium ; ergo, etc. Quare :

Dico 2 : Proprium finalis perseverantiæ donum consistit in speciali actualis gratiæ auxilio, vel potius auxiliis, quia ordinarie hoc donum non est unum simplex, sed plurium collectio ; perseverantia enim solet fieri et consummari in successiva temporis duratione, in qua plures actus vel plures gratiæ effectus ad perseverandum necessarii sunt, adeoque et plura auxilia, quorum aliqua sunt extrinseca, nempe particularis Dei providentia ac protectio qua removetur peccandi occasio ; et ut mors in statu gratiæ contingat, vel permittitur vel procuratur, etc. Alia vero sunt intrinseca, quæ animæ potentiis infunduntur ad eliciendos virtutum actus, ad præcepta per illos implenda, ad vincendas tentationes. Et hinc patet donum perseverantiæ non comprehendere eadem auxilia in omnibus qui perseverant et salvantur ; in parvulis enim comprehendit tantum extrinseca auxilia, in adultis vero et extrinseca et intrinseca, et varia quidem pro varietate temporis, occasionum, tentationum, etc.

Dico 3 : Donum perseverantiæ finalis supra potestatem perseverandi, sive supra speciale auxilium quo potest quidem perseverari, sed actu non perseveratur finaliter, addit quoad auxilia *extrinseca* singularem providentiam, qua Deus definit ac providet, aut permittit, ut homini vitæ terminus nonnisi in statu gratiæ contingat ; et quoad *intrinseca*, addit congruitatem et efficaciam auxiliorum, quibus præscit usque in finem vitæ eum perseveraturum. Ei enim qui potest perseverare tantum et non est finaliter perseveraturus , licet multa etiam efficacia dentur auxilia, quibus vitat peccata et pia opera facit, non tamen dantur omnia illa efficacia, quibus prævidet Deus eum usque in finem vitæ fuisse perseveraturum.

CAPUT VI.

An donum perseverantiæ sit ejusdem rationis in omnibus.

Dico 1 : Donum perseverantiæ secundum se est ejusdem rationis in omnibus prædestinatis electis et salvandis, quia non tantum dat posse perseverare, sed etiam facere perseverare seu facit ut actu perseveretur usque in finem ; manat enim semper ab efficaci divinæ voluntatis eodem proposito illos salvandi conservando eos infallibiliter in gratia pro tanto vel tali tempore usque ad mortem. Sed quoad effectus, est diversæ rationis : adultis enim ratione utentibus dat posse velle, et facere perseverare ; parvulis autem et perpetuo amentibus dat tantum facere perseverare ; non vero dat velle, nec posse active. Unde sequitur hæc perseverantiæ dona etiam in suis entitatibus esse diversa : quod enim dat posse et velle simul, est quid intrinsecum et reale, ponens in homine illustrationes congruas et inspirationes ; quod autem dat tantum perseverare, nihil reale et intrinsecum ponit præter influxum gratiæ habitualis conservativum. Insuper hoc donum est etiam diversum in ratione beneficii gratuiti : in parvulis enim ejus collatio est sine ullo merito, in adultis est cum merito de congruo, etc.

Dico 2 : In adultis per proprios actus in gratia perseverantibus, duplex est perseverantiæ donum : unum quo aliqui confirmantur in gratia, v. gr. apostoli in die Pentecostes, aut alii eximiæ sanctitatis viri ; aliud quo cæteri sine tali confirmatione finalem in gratia recipiunt perseverantiam : contra Alvarez, qui negat hanc duplicis doni perseverantiæ distinctionem tanquam recenter inventam, et tribuit donum perseverantiæ iis qui possunt perseverare si

velint, licet actu non perseverent pro innata sua voluntate.

CAPUT VII.

An perseverantiæ donum pendeat a libero recipientis adulti arbitrio.

Dico 1 : Donum, quo justus adultus perseverat per proprios actus, cum pertineat ad auxilia prævenientia, ideo quoad suam entitatem fit a Deo in illo sine illo libere cooperante, quia tantum physice et necessario una cum Deo illud producit, utpote actum vitalem ; istud enim donum entitative est successiva auxiliorum prævenientium collectio. Hujus autem doni activitas seu efficacia in actu primo, cum tanquam proprietas non differat realiter á substantiali ejus entitate, etiam nec libere fit a recipiente, nec pendet ab ipsius libertate; sed efficacia in actu secundo, id est ejus actio et influxus actualis in liberos voluntatis actus, absque controversia requirit liberam humani arbitrii cooperationem ad eos efficiendos, sine qua illum præstare actualiter non potest. Non tamen pendet ab hac cooperatione tanquam effectus a causa, sed tanquam causa efficiens a concausa coefficiente : sicut visus ad videndum a specie et lumine, et habitus charitatis ad eliciendum actum amoris a voluntate cooperante. Ac proinde effectus seu actus vitalis productus et a dono et a voluntate hominis, id est ipsa actualis perseverantia, pendet etiam a libero arbitrio ; quia ille actus sive illa qualitas una indivisibili actione producitur ab utroque, id est a dono gratiæ et a libera hominis potentia.

Dico 2 : Quoad collationem doni perseverantiæ, sic tenendum est : Totum perseverantiæ donum, quatenus etiam includit primum auxilium efficax, non pendet ab aliquo bono liberi arbitrii usu antecedente : quia primum gratiæ auxilium in aliquo ordine non potest cadere sub meritum, etiam imperfectum et per modum congruentis rationis vel necessariæ conditionis. Ergo primum auxilium efficax quod ad inchoandam perseverantiam datur, non potest habere fundamentum in antecedente bono operantis usu libero, sive dicatur meritum, sive dispositio, sive impetratio, sive necessaria conditio, licet præcesserit ultima dispositio ad justificationem; quia causa vel ratio justificationis, non est causa vel ratio perseverantiæ. Sed consummatio aut progressus et perfectio doni perseverantiæ jam inchoatæ potest pendere a præcedente liberi arbitrii usu ; quia cum totum perseverantiæ donum multa includat auxilia prævenientia et efficacia quæ successive opportunis temporibus dantur, possunt ea lege dari ut homo ob bonum primi auxilii usum recipiat secundum, et ob bonum usum secundi recipiat tertium, et sic de reliquis. Ille enim primi auxilii usus jam procedit a gratia tam auxiliante quam sanctificante ; ergo de se potest esse dispositio vel ratio proportionata subsequentis auxilii. Quamvis de hoc non detur lex certa, statuta et infallibilis, cum Deus det cui vult, congruit tamen ejus providentiæ et justitiæ : imo justus id petit; ergo et potest obtinere. Idem dic de prædestinatione sumpta prout includit etiam suum primum effectum, cujus non datur ratio nec causa ex parte hominis, id est de tota prædestinatione; de subsequentibus autem ejus effectibus potest dari ratio.

Dico 3 : Bonus liberi arbitrii usus futurus ex quovis efficaci doni perseverantiæ auxilio, non potest quidem esse illius obtinendi ratio per modum meriti, aut dispositionis impetratorie, quod clarum est. Sed ille bonus usus futurus sub conditione prævisus, est necessaria conditio ut istud auxilium fiat efficax, et ut istud tanquam medium aptum ad salvandum infallibiliter prædestinatum jam prius gratis electum, Deus gratuito possit eligere. Non tamen pertinet ad illius productionem ac infusionem quæ sit a Deo in nobis, sine nobis libere cooperantibus, ut supra dictum est, sed ad liberum ejus effectum producendum cum liberi arbitrii cooperatione : et cum respectu ad talem liberam cooperationem prævisam, Deus istud donum infundit. Quamvis autem homo tali dono seu auxilio prævenienti possit resistere, tamen supposita Dei præscientia infallibili, qua prævidet non restiturum, necessitate consequente non potest resistere; sive non potest contumaciam suam, ut ait Augustinus, componere cum tali auxilio sub tali respectu et intentione dato, quia infallibiliter voluntas hominis sic mota ab eo vincetur, sicut prævisa est. Verum quidem est quod istud auxilium efficax detur cum respectu ad prævisum futurum voluntatis liberum usum ; sed non datur ob ejus meritum, aut ob illum tanquam dispositionem, nam mere gratis datur et prout Deus vult.

CAPUT VIII.

An donum continuæ et finalis perseverantiæ distinguatur a dono confirmationis in gratia.

Varii varium discrimen excogitaverunt inter ista duo dona, tanquam inclusum et includens.

1. Aliqui dicunt per confirmationem in gratia, non tantum dari auxilium efficax ad non peccandum, sed etiam auferri peccandi potestatem, sive absoluta et antecedente necessitate tolli libertatem ad peccandum ; per donum autem perseverantiæ dari tantum auxilium efficax ad non peccandum : ita Ockam et Gabriel. Idemque sentiens Valentia docet confirmationis donum inducere absolutam necessitatem, perseverantiæ vero habere infallibilitatem salva libertate. Sed quamvis Deus possit inferri voluntati absolutam necessitatem et ad non peccandum pure negative et ad singulos actus positivos, quibus vitatur peccatum, id tamen non videtur de confirmatis in gratia posse dici, quandoquidem ipsemet Christus maxime in gratia ab intrinseco stabilitus, singulos bonos viatoris actus, uti et B. Virgo, libere exercuerit ; alias confirmati in gratia nil possent mereri, utpote non liberi. Sed si intelligatur ejusmodi confirmatis tolli proximam protestatem pec-

candi, et inferri necessitatem non peccandi mortaliter sive per negationem concursus ad actum peccaminosum, sive per remotionem objectorum, etc., salva tamen libertate ad actus bonos positivos saltem quoad exercitium et horum species, non videtur improbabile hoc privilegium potuisse aliquibus in gratia confirmatis concedi, et B. Virgini concessum fuisse; verum non videtur hoc posse de illis omnibus indiscriminatim affirmari. Dicitur enim de sanctis : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala et non facit* (*Eccli.* xxxi, 10). Et sanctus Paulus de se aiebat : *Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar* (*I Cor.* ix, 27). Sed Vasquez negat posse etiam de potentia absolute tale priviligium concedi puro homini, id est, auferri peccandi libertatem, adeoque negat ipsi B. Virgini concessum, absque tamen sufficienti ratione.

2. Alii dicunt donum perseverantiæ dari successive per continua auxilia congrua, confirmationem vero in gratia fieri in momento : v. gr apostolos fuisse confirmatos in gratia die Pentecostes; Joannem Baptistam, Jeremiam, aut etiam sanctum Josephum ab utero matris. Sed hoc non potest subsistere, quia ista confirmatio non fit per infusionem habitus aut qualitatis permanentis, aut per ablationem libertatis peccandi.

3. Vasquez ait confirmatum in gratia differre a perseverante in gratia per hoc, quod ille habeat revelationem suæ perseverantiæ, hic non. At unde istud probatur?

4. Thomistæ sentiunt confirmationem provenire partim ab intrinseca majori gratiæ habitualis perfectione, partim a peculiariori Dei extrinseca protectione et custodia, atque in hoc differre a dono perseverantiæ. Ledesma autem ait illam provenire a sola majori internæ gratiæ perfectione. At contra non apparet cur gratia habitualis debeat esse perfectior et intensior in confirmato quam in perseverante : ideoque posset fortasse aliquis non improbabiliter dicere inter confirmationem in gratia et perseverantiam in gratia nullum esse discrimen omnesque prædestinatos perseverantes in gratia confirmari in ea aliquandiu, priusquam moriantur, uti insinuant Augustinus, D. Thomas et ipsa Scriptura : *Confirmat autem justos Dominus* (*Psal.* xxxvi, 17). *Spiritu principali confirma me* (*Psal* l, 14). *Fidelis autem Dominus est, qui confirmabit vos et custodiet a malo* (*II Thess.* iii, 3). Cæterum :

Dico : Licet omnes qui salvantur, habeant perseverantiæ donum, tamen intra latitudinem hujus doni, possunt quasi duo gradus distingui : unus communis et ordinariæ efficaciæ internæ et protectionis externæ; alius singularis efficacitatis per illustriores intellectus illuminatioris et ardentiores voluntatis affectiones atque excellentioris custodiæ ac providentiæ in majoribus difficultatibus ac pugnis spiritualibus. Et hi frequentius, quibus iste doni gradus confertur, habent gratiam sanctificantem intensiorem, quam alii justi, etiamsi id non necessario postuletur. Jam vero hic secundus singularis doni gradus dicitur donum confirmationis differens accidentaliter a primo gradu communis doni perseverantiæ, sicut gratia intensa differt accidentaliter a remissa.

CAPUT. IX.

An homo in statu naturæ integræ et angeli viatores indiguerint ad perseverandum speciali gratiæ dono.

Dico 1 : Homo in statu naturæ integræ seu innocentiæ (idem dic de angelis viatoribus) potuit, si voluisset, cum sola gratia habituali et cum generalibus gratiæ auxiliis isti statui debitis, perseverare in gratia absque alio specialiori Dei auxilio. Quia tunc in homine non erat illa recte operandi difficultas quæ nunc est ex naturæ corruptione orta, requirens speciale Dei auxilium ut vincatur; et tunc homo, uti et angelus, habebant omnia principia tum naturalia tum supernaturalia sufficientia ad recte operandum. Attamen :

Dico 2 : Homo in statu innocentiæ et angeli viatores ad perseverandum actu et cum effectu ac infallibiliter, indiguerunt speciali gratiæ dono. Probatur ex concilio Tridentino (sess. 6, can. 23), definiente generaliter *justificatum sine speciali auxilio, in accepta justitia perseverare non posse.* Et ex concilio Arausicano (cap. 19) expressius dicente, *quod natura humana etiamsi in integritate in qua condita est permansisset, nullo modo se ipsam Creatori suo, ipso non adjuvante, servaret.* Insuper Augustinus (*De civit. Dei*, lib. xxii, cap. 9), agens de angelis, ait quosdam sua libertate cecidisse; alios vero *amplius adjutos* perseverasse. Idem etiam significant alii Patres, Basilius, Anselmus, etc., D. Thomas, Stapletonius, etc. Ratio est, quia homo in statu innocentiæ et angeli indiguerunt efficaci gratiæ auxilio ad singula opera supernaturalia ; ergo multo magis ad actu perseverandum semper in gratia. Sed hoc auxilium efficax quod datur ad actu perseverandum semper in gratia, non datur iis qui non perseverant semper, quantumvis perseverare possint; ergo est speciale. Non potuit enim non occurrere in via tam angeli quam hominis innocentis, sive breviori sive longiori, aliquod supernaturale præceptum, imo et multa præcepta ad quæ implenda non indiguerit auxilio speciali, uti et ad tentationes contra illa vincendas; atque ita in isto statu auxilium quo perseveraretur, tantum differret ab auxilio, quo posset perseverari, quantum efficax a sufficiente : et dicitur speciale ob singulare beneficium congruæ excitationis ex particulari divina providentia ac benevolentia provenientis, per quam actu in gratia perseveraretur. Idem est de statu naturæ lapsæ ut homo actu perseveret; sed ut in hoc statu possit perseverare, juxta Augustinum, majori excitatione, seu majori prævenienti auxilio aut specialiori Dei protectione ob naturæ corruptionem et concupiscentiæ fomitem indiget.

LIBER XI.

De gratiæ habitualis perpetuitate vel amissione.

CAPUT PRIMUM.

An gratia sit inamissibilis.

Dico : De fide est justos posse peccando amittere gratiam quam semel a Deo obtinuerunt : contra Jovinianum olim dicentem hominem semel justificatum per Christi lavacrum non posse a dæmone subverti ; item contra Manichæum asserentem aliquos posse esse ita in hac vita justos, nempe naturæ viribus ut peccare non possint nec gratiam amittere ; imo juxta Begardos et Beghinos, ut etiam illi ad claram Dei visionem possint pervenire ; ac maxime contra Calvinistas, etc., dicentes eum qui semel vere credidit, non posse a fide excidere nec gratiam amittere. Lutherus excipit infidelitatem per quam ait posse gratiam amitti, non vero posse per aliud peccatum. At contra probatur : 1° ex Scriptura : *Justitia justi non liberabit eum in quacunque die peccaverit* (*Ezech.* XXXIII, 12). *Si averterit se justus a justitia sua*, etc., *nunquid vivet?* (*Ezech.* XVIII, 24). *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam* (*Apoc.* III, 11). *Quidam repellentes* (nempe bonam conscientiam) *circa fidem naufragaverunt* (*I Tim.* I, 19). Idem passim inculcant Patres. Et concilium Tridendentinum (sess. 6, cap. 14) docet pœnitentiam institutam esse propter eos, *qui ab accepta justificationis gratia per peccatum exciderunt.* 2° Ratione : Homo tenetur servare leges, dumque eas in materia gravi violat, peccatum mortale committit ; nullum autem peccatum mortale potest simul stare cum gratia habituali ; et quia hæc non tollit libertatem illud committendi, potest ergo illud committere, atque illo commisso, gratiam amittere seu expellere.

Objiciunt hæretici hæc Scripturæ loca ut probent justitiam non posse amitti. 1 : *Omnis qui in eo manet, non peccat, et omnis qui peccat, non novit eum* (*I Joan.* III, 6). Respondeo, juxta Hieronymum sic id explicantem : Quandiu in eo manet, non peccat, potest tamen peccare et non manere ; dumque peccat, non satis practice noscit infinitam Dei majestatem.

Obj. 2 : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, nec potest peccare, quoniam ex Deo natus est* (*I Joan.* III, 9). Respondeo hæc significare eum, qui natus est ex Deo, ex vi talis nativitatis non peccare, quia hæc nativitas seu gratia de se peccato resistit, istaque resistentia eum conservat, quamvis istam resistentiam vincere et peccare possit. Si dum dicitur : *Aquæ multæ non potuerunt exstinguere charitatem* (*Cant.* VIII, 7) ; id est, si homo illa uti velit : non enim dicitur homo cogi ad utendum illa ne vincatur. Item : *Charitas nunquam excidit* (*I Cor.* XIII, 8), id est in patria, non in via.

Obj. 3 : Augustinus, Ambrosius, Prosper dicunt charitatem, quæ deseritur aut deseri potest, non esse aut non fuisse veram. Respondeo istos Patres ideo sic loqui, quia qui veram habet charitatem, debet habere propositum nunquam eam deserendi et amittendi, quamvis possit mutare propositum et eam amittere.

Obj. 4 : Gratia ex se est incorruptibilis et perpetua : est enim qualitas spiritualis, nec habet contrarium quo expellatur. Respondeo : Nego assumptum. Charitas enim in statu viæ est corruptibilis ex parte objecti, quamvis de se non habeat principium corruptionis, quia non necessitat subjectum ad actualem Dei amorem defectu claræ illius visionis, ideoque per peccatum mortale, quod est illi contrarium, expelli ac desinere potest in subjecto. In statu autem patriæ simpliciter est incorruptibilis.

CAPUT II.

An gratia semel habita possit amitti in perpetuum ita ut nunquam recuperetur.

Dico : De fide est gratiam semel habitam ita posse amitti, ut nunquam amplius recuperetur : nam 1° prædestinati, quamvis in sensu composito non possint finaliter seu in perpetuum eam amittere (quia esse prædestinatum et simul esse gratia privatum in æternum, ista duo inter se pugnant), tamen in sensu diviso simpliciter possunt gratiam in perpetuum amittere : quia prædestinatio non tollit libertatem, adeoque nec potestatem peccandi et gratiam amittendi, sed ista potestas a Deo prævisa est ad actum non esse reducenda. 2° Reprobi non tantum possunt, sed etiam de facto gratiam amittunt : contra Wicleffum dicentem gratiam posse esse in solis prædestinatis, in reprobis vero nunquam posse esse veram justitiam seu gratiam. Et probatur in ipsis reprobis posse esse gratiam et amitti : nam dæmones fuerunt aliquando in gratia et eam amiserunt ; item Cain liberatus fuit ab originali per remedium legis naturæ ; uti et multi Judæi circumcisi, qui postea ob peccata actualia damnati sunt ; et idem dic de baptizatis ; imo de Saule et Juda, qui aliquando fuerunt justi, et postea justitiam seu gratiam amiserunt. Ratio est, quia homo semel justificatus potest peccare, peccando gratiam amittere, amissam nunquam recuperare usque ad mortem.

Objicies 1 : Semel justificatus per baptismum, non potest damnari, juxta Marc. XVI, 16 : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Item : *Qui manducat hunc panem, vivet in æternum* (*Joan.* VI, 59). Item : *Quos justificavit, illos et glorificavit* (*Rom.* VIII, 30). Quia justus per gratiam acquirit jus ad gloriam. Respondeo : Nego assumptum. Dum enim dicitur : *Qui crediderit*, etc., subintelligitur, si nempe mandata servaverit, et Deum non dese-

ruerit, omne autem jus quod justi habent ad gloriam, semper includit hanc conditionem : *Si in gratia decesserint.*

Obj. 2 : Qui damnantur, nunquam fuerunt vere justi, ergo ex converso, qui sunt vere justi, nunquam damnantur, sive nunquam justitiam in perpetuum amittunt. Respondeo : Nego antecedens. Sicut enim prædestinatus non semper est in gratia (nam sanctus Paulus, qui erat prædestinatus, de se ipso ait : *Qui primus blasphemus fui, et persecutus sum*, etc. [*I Tim.* I, 13], ita contra reprobus non est semper extra gratiam, fidem, Ecclesiam ; sæpe enim contingit ut pro aliquo tempore sit vere in Dei gratia et Ecclesiæ membrum. Dum ergo dicitur : *Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis ; nam si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum*, etc. (*I Joan.* II, 19) ; id est, isti qui a nobis abierunt, antequam aperte ac palam a nobis abirent, jam clam vel fidem in animo saltem abjecerant, adeoque jam non erant vera Ecclesiæ membra ; vel vitiis infidelium aut hæreticorum se tradiderant, et jam nobis non erant similes ; si fuissent firmi in vera fide ac Dei gratia obtenta nobis similes, utique permansissent nobiscum. Non ergo inde probatur istos malos non fuisse prius vere justos ; multi enim hæretici antequam fidem abjicerent, fuerunt vere justi.

CAPUT III.

An per quodvis et solum peccatum mortale amittantur gratia, virtutes infusæ et dona.

Dico 1 : Quodvis peccatum mortale excludit gratiam a quocunque homine qui immediate ante erat justus, sive sit prædestinatus sive non, sive aquæ sive flaminis tantum baptismo sit baptizatus. De fide contra Calvinum dicentem per nullum peccatum amitti gratiam, utpote homini non imputatum ; et contra Lutherum dicentem amitti per solam infidelitatem, quia *sine fide impossibile est placere Deo* (*Hebr.* XI, 6) ; item contra Wicleffum dicentem peccata posse esse simul cum gratia in prædestinatis, non in reprobis. Probatur : *Nescitis, quia iniqui regnum Dei non possidebunt? nolite errare, quia neque fornicarii*, etc., *regnum Dei possidebunt* (*I Cor.* VI, 9). Ergo nec Dei gratiam habent, quia possidentes Dei regnum sunt omnes ejus gratiam habentes, idque definit concilium Tridentinum (sess. 6, can. 27). Imo ad amittendam gratiam sufficit unicum mortale : nam dicitur : *Justus non poterit vivere in justitia sua, in quacunque die peccaverit* (*Ezech.* XXXIII, 12). *Quicunque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus* (*Jac.* II, 10). Omne enim peccatum grave seu mortale avertit hominem a Deo ut ab ultimo fine suo, et reddit eum Deo odibilem, præferendo creaturam Creatori : sed de hoc iterum in capite sequenti.

Dico 2 : Omne peccatum mortale non tantum gratiam excludit, sed etiam charitatem (de spe et fide postea dicetur), virtutes morales per se infusas et dona Spiritus sancti. Nam primo quoad charitatem, vel non est distincta a gratia, vel si distinguatur, est inseparabiliter connexa cum illa. Ergo dum expellitur gratia, etiam charitas expellitur; quinimo perfectio charitatis est mensura perfectionis gratiæ. Quoad vero virtutes et dona infusa (supposito tamen quod infundantur, ut communiter censetur), etiam cum gratia ac charitate expelluntur, quia sunt veluti ejus proprietates consequentes ; cumque ex se tendant ad finem supernaturalem, postulant subjectum quasi connaturaliter ordinatum et relatum ad istum finem, ac maxime dona Spiritus sancti, ut juxta singularem ipsius notionem ac impulsum facile et quasi connaturaliter possit moveri et ad operationem adduci, quale non est homo in peccato mortali exsistens.

Dico 3 : De fide est gratiam semel habitam per solum peccatum mortale actuale amitti : non enim per originale amittitur, quia prius gratia non habetur, sed homo habenda privatur ; nec amittitur per quidquid peccatum non est, quia illa non habet de se unde esse desinat, habens usque solum peccatum sibi contrarium : *Et sine pœnitentia sunt dona Dei* (*Rom.* XI, 29). Id est, non aufert Deus quæ donavit, nisi homo mutetur et Deum deserat ; nec etiam per peccata venialia etiamsi collective sumpta amittitur, si per successivam collectionem remaneant semper venialia, quia venialia et tota eorum collectio non est exclusiva divinæ amicitiæ, utpote non avertens hominem a Deo ut suo fine ultimo ; ideoque dicit D. Thomas (1-2, quæst. 88, art. 4) illam non æquivalere uni mortali. Unde : *Septies in die cadit justus* (*Prov.* XXIV, 16). Remanendo nempe justus. *In multis offendimus omnes* (*Jac.* III, 2). Et concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 11) sic dicit : *Licet in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi.* Augustinus, Hieronymus, etc., simili etiam modo loquuntur. Atque hinc refellitur Jovinianus hæreticus, qui dicebat omnia peccata esse paria, sive æqualia.

CAPUT IV.

An et quomodo peccatum actuale mortale gratiam effective expellat.

Nota : Satis communiter theologi docent peccatum solum demeritorie gratiam excludere. (Bonaventura, Richardus, Durandus, Scotus, Gabriel, etc.) Alii vero sentiunt non solum demeritorie, sed etiam physice excludere, ita Vasquez, et quoad charitatem D. Thomas et Valentia. Quare :

Dico 1 : Peccatum habituale non potest gratiam expellere effective, sive physice sive demeritorie sive moraliter, sed tantum formaliter illam expellit ; sicut calor ab igne productus in aqua, nihil positive causat efficiendo, sed formaliter tantum constituit illam calidam, unde sequitur expulsio frigoris : id est expellit frigus formaliter, non effective ; ita peccatum habituale nec physice nec moraliter aliquid causat in homine : est enim mera privatio gratiæ inhærentis, nullam habens efficientiam physi-

cam, sed formaliter tantum constituit illum peccatorem, deformem, maculatum.

Dico 2 : Peccatum actuale non expellit effective gratiam per propriam et physicam efficientiam. Hanc enim physicam efficientiam non peccati actui, sed voluntati peccatum facienti tribuunt Cajetanus, Vasquez, Valentinus et etiam D. Thomas, sicuti tribuitur igni expellenti frigus aquæ per calorem. Probatur: Quia peccatum actuale mortale, vel nullam formam positivam inducit in homine, vel inducit talem, quæ non est formaliter contraria gratiæ et charitati, adeoque non eam expellit formaliter ; nam si peccatum sumatur materialiter, pro reali et physico actu, potest tantum ad summum inducere aliquem vitiosum aut indifferentem, qui habitus non expellit formaliter gratiam et charitatem ; si autem sumatur formaliter pro formali aversione et malitia morali, nihil etiam per illam potest physice efficere ; quia malitia moralis quæ in privatione consistit, non potest esse principium physicæ actionis. Hinc :

Dico 3 : Physice loquendo peccatum actuale mortale non expellit formaliter gratiam et charitatem. Gratia enim, ut in lib. VIII dictum est, non expellit formaliter peccatum actuale ; ergo nec peccatum gratiam ; imo nec est in eodem subjecto, in quo est gratia, nam hæc in essentia animæ residet ; contraria autem sunt, quæ se mutuo ab eodem subjecto expellunt. Deinde charitas est habitus, peccatum est actus ; actus et habitus cum sint diversæ rationis, non se mutuo formaliter expellunt. Attamen :

Dico 4 : Peccatum actuale mortale potest dici expellere moraliter gratiam vel actualiter vel dispositive : quia sicut conversio ad Deum est moralis dispositio ad gratiæ infusionem, ita aversio a Deo est moralis dispositio ad ejus expulsionem ; et sicut amor Dei super omnia est moralis dispositio ad infusionem charitatis, ita peccatum mortale amori contrarium, est moralis dispositio ad ejus expulsionem. Hinc dici potest peccatum effective, moraliter (non physice) corrumpere seu destruere charitatem ; quia sicut actus physicus inducit effective physice habitum realem positivum sibi proportionatum, et hunc inducendo effective expellit alium habitum illi contrarium, ita peccatum actuale effective moraliter inducit modo sibi proportionato peccatum habituale seu maculam, quæ est causa formalis privativa gratiæ, morali saltem modo ; et inducendo seu efficiendo moraliter hanc maculam, morali modo effective expellit gratiam aut charitatem efficaciter movendo ad dissolvendam cum Deo amicitiam : posita enim tali morali dispositione ac macula, Deus et gratiam et charitatem ac consecutive alias virtutes infusas et dona realiter aufert.

Dico 5 : Ipse peccator potest dici expellere a se gratiam effective non physice, sed moraliter. *Dixi non physice*, quia licet physice ponat entitativum actum peccati, non tamen proprie physice ponit peccati formalitatem et aversionem, sed eam ponit moraliter ; jam vero peccatum non repugnat gratiæ ob suam entitatem physicam, sed ob suam formalitatem ; ergo ponendo physice peccati entitatem, non expellit physice gratiam. Expellit autem moraliter, quia cum efficiat moraliter peccati formalitatem, sive peccatum ut peccatum est, et hoc ex natura sua moraliter repugnet gratiæ, illamque expellat ; ergo moraliter efficit illius expulsionem.

CAPUT V.

An amissa gratia et charitate etiam fides et spes amittantur.

Dico 1 : De fide est posse permanere fidem sine charitate, ac proinde non omne peccatum mortale, quod expellit charitatem, etiam fidem expellere, contra hæreticos nostri temporis dicentes per omne peccatum, quo amittitur charitas, etiam fidem amitti aut destrui ; adeoque eam necessario amitti, amissa gratia, et consequenter spem, quia spes non potest sine fide permanere.

Probatur prima pars, fidem sine charitate posse permanere : *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere* (nempe vere), *opera autem non habeat ; nunquid poterit fides salvare illum ?* (*Jac.* II, 14.) *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam ; charitatem autem non habuero, nihil sum* (*I Cor.* XIII, 2). *Non omnis qui dicit mihi : Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum* (*Matth.* VII, 21). Cum iste vocet et invocet Christum ut Dominum, ergo credit, et tamen non salvatur defectu charitatis ; imo ibidem Christus rejicit nec noscit in nomine suo prophetantes, dæmonia ejicientes, miracula facientes, adeoque fidem habentes sine charitate. Idem etiam significavit Christus, juxta unanimem Patrum sensum, per parabolas decem virginum fatuarum et prudentium (*Matth.* XXV) ; sagenæ missæ in mare ex omni genere piscium congregantis (*Matth.* XIII) ; vocatorum ad nuptias, et unius intrantis sine veste nuptiali (*Matth.* XXII), etc., agit enim de fidelibus credentibus. Hinc Augustinus (lib. XV *De Trin.*, cap. 18) : « Fides sine charitate potest quidem esse, sed non prodesse. » Denique concilium Tridentinum (sess. 6, c. 15, et can. 28) sic id definit : *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva ; aut eum, qui fidem sine charitate habet, non esse Christianum, anathema sit.* Ista fides sine charitate est vera ; quia est conformis objecto et nititur testimonio divino adeoque constat vera fidei essentia. Sed non est viva vita accidentali, quam illi charitas affert, eam perficiendo accidentaliter, et ad opus spiritualis vitæ movendo ; ideoque dicitur mortua, id est sine accidentali gratiæ vita, licet sit vera fides essentialiter, sicut mortuum corpus est verum corpus. Ex dictis patet Deum statuisse conservare aut dare interdum fidem sine charitate, non contra ; et ratio est quia fides est fundamentum justitiæ ac charitatis : potest autem destructo ædificio manere fundamentum. Deinde fides est virtus intellectualis prior charitate quæ virtus est

voluntatis, et sic ab hac non dependet; et quamvis pendeat a voluntate utpote voluntaria, non tamen ab actu aut habitu charitatis, multo minus nec hunc nec illum secum necessario affert.

Probatur secunda pars, fidem non amitti per omnia et singula peccata mortalia. Hoc patet ex definitione concilii Tridentini citati, et ex experientia qua videmus homines perditos ac charitate privatos habere firmissimam fidem; et ex communi sensu Ecclesiæ numerantis inter sua membra bonos et malos credentes, quia excepta infidelitate, per quam fides amittitur, nulla alia peccata habent cum ea oppositionem, quæ illam expellant.

Dico 2: Amissa gratia non semper spes amittitur, nec per omnia peccata, quæ gratiam expellunt, semper spes expellitur: ita omnes theologi. Non tamen reperitur tam expressa definitio circa spem quam circa fidem. Sed probatur assertio. Spes nec actu nec habitu amoris benevolentiæ seu charitatis, sed concupiscentiæ qui est ab illo independens et ordinarie prior, innititur; ergo potest esse sine charitate. Et licet aliquis graviter peccet, potest tamen vel committendo ipsum peccatum, vel saltem post illud commissum concipere veram spem supernaturalem de venia obtinenda. Dum autem dicitur: *Qui habet hanc spem, sanctificat se* (*I Joan.* III, 5); id est sanctificat se dispositive, non formaliter; vel intellige de spe viva et charitate formata et per eam operante. Sic etiam intellige loca sancti Augustini et aliorum Patrum.

Objicies 1: *Qui non diligit, non novit Deum.* (*I Joan.* IV, 8); ergo, amissa charitate, amittitur et fides. Respondeo: Nego consequens. Non est enim sensus, eum qui non diligit, Deo non credere; sed hic: qui non diligit, non considerat qualis sit Deus, ut eum redamando imitetur. Dum autem ibidem, vers. 15, dicitur: *Quisquis confessus fuerit, quoniam Jesus est Filius Dei, Deus in ipso manet; et ipse in Deo.* Et in cap. v, vers 1: *Omnis qui credit, quoniam Jesus est Christus ex Deo natus est.* Hæc et similia intelliguntur de fide viva et formata quæ per charitatem operatur, uti et alia ejusmodi loca, quorum quædam etiam intelligi possunt de fide mortua et informi. Dum autem Hieronymus (*in cap.* v *ad Galat.*), dicit: « Cum dilectio procul abfuerit, et fides pariter abscedit: » loquitur de morali fidem perdendi periculo, et de eo quod frequenter contingit, non de necessaria illatione.

Obj. 2: Fides et spes comparantur ad gratiam sicut potentiæ ad formam essentialem, ergo gratia amissa, ipsæ etiam amittuntur, sicut cæteræ virtutes infusæ.

Respondeo: Fidem non comparari ad gratiam solummodo ut potentia ad essentiam, sed etiam præsertim ut ejus fundamentum quod potest sine illa esse, quamvis postquam per illam et charitatem formatur, ad has etiam comparetur ut facultas quæ suum influxum a gratia recipit, et per charitatem movetur, et in finem suum dirigitur, adeoque amissa gratia, hanc perfectionem accidentalem amittit, non autem suum esse essentiale; idem cum proportione dic de spe.

Obj. 3: Omne peccatum mortale est dignum amissione omnium bonorum spiritualium, ergo etiam fidei et spei. Respondeo: Licet peccator amittendo gratiam, mereatur simul privari fide et spe; et revera, si gratiam non recuperarit, in morte eis privatur, Deus tamen non infert statim omnem pœnam quam meretur, alioqui privaret peccatorem omni auxilio supernaturali, si eum fide privaret.

Obj. 4: Adam peccando non solum gratiam, sed etiam fidem amisit; ergo idem etiam cæteris hominibus accidit quando peccant. Respondeo: An Adam peccando perdiderit fidem, incertum esse; et probabilius non perdidit. Si autem perdiderit, per aliquod infidelitatis peccatum eam perdidit, non vero per aliud quodvis peccatum.

CAPP. VI, VII.

An et quomodo fides et spes semel habitæ amitti possint.

Dico 1: De fide certum est eum qui vera fide credit aliquo tempore, posse mutari et fidem amittere: contra Calvinum negantem fidem semel habitam posse deinceps amitti, utpote proprium prædestinatorum donum; ideoque asserentes eos qui a fide ad infidelitatem transeunt, nunquam veram fidem habuisse. Sed probatur: Potest amitti justitia, ut supra demonstratum est; ergo et fides, quam Calvinus et alii hæretici dicunt esse justitiam. Deinde patet ex Scripturis et experientia, aliquos qui habuerunt veram fidem, eam amittendo damnatos fuisse: v. gr. mali angeli, Judas, Saul, Simon Magus, Arius, Lutherus aliique hæretici, et multi ex Christi discipulis, qui in eum crediderant: *Abierunt retro, et jam non cum ipso ambulabant* (*Joan.*, VI, 67). Et de ejusmodi ait Christus: *Qui ad tempus credunt, et in tempore tentationis recedunt* (*Luc.* VIII, 13). *Ex quibus Hymenæus et Phyletus qui a veritate ceciderunt, et subverterunt quorumdam fidem* (*II Tim.* II, 18). *Currebatis bene, quis vos impedivit veritati non obedire?* (*Galat.* v, 7.) Insuper Patres dicunt fidem per infidelitatem amitti. (Tertullianus, Cyprianus, Leo, Augustinus.) Ratio est, quia fides sicut libere suscipitur, ita et libere conservatur; unde Scriptura sæpe monet fideles ut fugiant ab hæreticis, ne fidem amittant, nullibi enim Deus promisit fidei inamissibilitatem.

Dico 2: Eodem modo certum est spem semel habitam amitti posse, spes enim fidem præsupponit; ergo si potest fides amitti, etiam et spes. Deinde actus spei est liber, et habet suum contrarium, nempe desperationem per quam potest perdi, uti liquet in Cain dicente: *Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear* (*Gen.* IV, 13). Ideoque non possumus esse certi de nostra perseverantia in fide et spe. *Sed cum metu et tremore vestram salutem operamini* (*Philip.* II, 12).

Dico 3: Spes amittitur vel mediate per omissio-

nem fidei, vel immediate per desperationem, quæ specialem habet oppositionem cum spe, et per quam maxime destruitur; per solam vero præsumptionem, si non præsupponatur infidelitas, non videtur amitti quoad habitum utpote non habentem formalem oppositionem cum illa, sed illam excludit quoad actum; quia inordinate tendit in illud, in quod spes tendit ordinate.

Dico 4 : Certum est fidem per peccatum hæresis, sive infidelitatem positivam formalem sive culpabilem et inexcusabilem ac pertinacem immediate, ac quasi per se excludi et amitti, ut patet ex concilio Tridentino, supra et aliis allatis. Nihil enim illi adeo opponitur ac infidelitas, sive negativa, quæ fidem introduci non permittit, eamque excludit; sive positiva formalis ac pertinax, quæ semel habitam expellit; positiva vero materialis, seu a culpa excusabilis, id est error per ignorantiam invincibilem in rebus fidei, non expellit fidem : semel habitam; quia nulla virtus infusa amittitur sine culpa.

Dico 5 : Amissa spe, non necessario amittitur fides, sed potest permanere, quia fides amittitur tantum per actum sibi contrarium; contra spes et per actum sibi contrarium, et per fidei amissionem amittitur. Ratio est quia spes est posterior fide; et fides quæ est prior, non dependet a spe quæ est posterior; fides est quid speculativum, spes est quid practicum fundatum in fidei speculativo; ideo amisso speculativo seu fide, in qua fundabatur, spes amittitur; non contra actus enim desperationis per quam spes amittitur, non semper supponit actum hæresis, seu infidelitatis quo fides amittitur.

Dico 6 : Dum asserimus fidem aut spem amitti, id intelligitur de earum habitibus realibus, ut colligitur ex concilio Tridentino et ex communi Theologorum sensu, contra Vasquez docentem non necessario debere id intelligi de habitibus, sed posse explicari de actibus, seu de morali statu, in quo quis dicitur fidelis aut sperans ob actus non interruptos per alios sibi contrarios. Probatur : Quia loquens concilium de fide et spe infusis in justificatione, intelligit de habitibus; ergo dum dicit eas amitti, intelligit etiam de habitibus. Jam vero quomodo hi habitus per actus contrarios expellantur, inquiritur. Prædictus auctor vult illos expelli physice, seu per expulsionem physicam, sed juxta Scotum, Gabrielem, etc., censeo non posse intercedere physicam expulsionem, quia actus non opponitur formaliter habitui; non enim est qualitas formaliter illi contraria : nec etiam effective physice opponitur, quia non efficit formam cum habitu incompassibilem; nec dispositive physice, quia iste actus non est physica dispositio ad habitus expulsionem seu destructionem; sed talis actus excludit solum moraliter habitum, cui opponitur, non tantum demeritorie, quod omnes concedunt, ast etiam moraliter dispositive; quia ratio demeriti est communis omnibus peccatis, nec per omnia aut quævis peccata habitus fidei ac spei excluditur. Ergo ut actus v. gr. infidelitatis excludat habitum fidei, debet habere specialem aliam rationem, non physicam, ut jam dixi, sed moralem qua causet talem effectum. Hæc autem moralis ratio sive moralis causalitas dispositiva in hoc consistit, quod iste actus infidelitatis reddat hominem minime idoneum ad actus fidei et quasi incapacem ad aliquid credendum tanquam omnino infallibile et a Deo revelatum, ideoque Deus illi aufert habitum fidei, quia talis actus ex natura sua ponit obicem moralem Dei influxui quo conservabat istum habitum. Idem dic de actu desperationis, per quem habitus spei amittitur.

CAPUT VIII.

An habitus infusi non solum amitti, sed etiam remissiores possint reddi.

Suppono : 1° in habitibus infusis esse quamdam graduum intensionis latitudinem, intra quam sicut revera augentur, ita possunt imminui, si Deus vellet illos imminuere; 2° Deum non hos et alia gratiæ dona imminuere, nisi homo istius imminutionis causam præbeat; 3° et hanc causam non posse aliam esse quam peccatum, quia solum peccatum ponit obicem gratiæ; et inter peccata non posse aliud esse quam veniale, quia mortale non imminuit, sed tollit gratiam. Imo dum peccator a peccato mortali resurgit, probabilius recuperat gratiam amissa intensiorem, aut saltem aliam gratiam ab amissa diversam. His positis :

Dico gratiam et charitatem ac consequenter alia dona moralesque virtutes infusas quæ gratiam comitantur, non posse diminui per peccatum veniale, ac specialiter fidem et spem non posse : quia in earum materiis non committuntur venialia nisi indeliberata et per subreptionem : ita theologi communiter D. Thomas, Cajetanus, Durandus, Gabriel, etc.

Probatur : quia si peccatum veniale diminueret gradus intensionis gratiæ et charitatis, posset ita multiplicari ut semper eos diminuendo tandem omnes utpote finitos, tolleret et gratiam charitatemque expelleret; et sic ultimum veniale, licet ex se veniale nec aliis præcedentibus gravius, imo ex subreptione commissum, evaderet mortale, destrueret enim gratiam tollendo ultimum ejus gradum. Deinde quodvis peccatum veniale nullam habet formalem oppositionem, aut quasi formalem per modum proximæ dispositionis sive physicam sive moralem cum intensione gratiæ habitualis : quia homo viator potest habere intensissimam gratiam et simul peccatum veniale. Præterea peccatum veniale non includit aversionem a Deo ut a fine ultimo; ergo nullam habet oppositionem cum quavis habituali charitatis conversione ad Deum ut finem ultimum; cumque non avertat a fine ultimo, non meretur privari sive partiali sive totali conversione habituali ad finem ultimum : Deus enim non avertitur ab homine, nisi homo peccando ab eo avertatur; ergo nec privat illum aliqua suæ gratiæ parte. Peccata

venialia disponunt quidem paulatim ad gratiæ amissionem, sed non ad ejus diminutionem seu remissionem : peccatum enim veniale non potest hominis justi merita diminuere ; ergo nec jus quod habet ad gloriam, adeoque nec gratiam in qua jus illud fundatur.

Objicies 1 : Peccatum veniale est Dei offensa, ergo participat aliquo modo aversionem a Deo, et minuit hominis benevolentiam erga Deum, adeoque meretur gratiæ diminutionem. Respondeo peccatum veniale non avertere hominem a Deo, ut fine ultimo, nec esse propriam Dei offensionem, nisi analogice et levissime, nec ob eam Deus minuit suam gratiam et amicitiam.

Obj. 2 : Peccatum veniale solet minuere actualem Dei dilectionem, et sic esse causa cur habitus charitatis remissior infundatur ; ergo etiam poterit immediate efficere ut habitus ipse minuatur. Respondeo : Nego consequens. Licet enim peccatum veniale possit retardare voluntatem ab actu charitatis vel ab ejus actus intensione, tum ob virtualem oppositionem inter actum peccati et actum charitatis, habentium diversa objecta, tum ob frequentiam actuum venialiter peccaminosorum, non potest tamen minuere habitum charitatis, utpote ab actu non pendentem.

Obj. 3 : Propositum peccandi venialiter non potest stare cum gratia et cum habituali inclinatione nunquam peccandi venialiter. Respondeo : Nego assumptum ; et ideo non imminuit gratiæ habitum

---

LIBER XII.

De merito, quod est præcipuus gratiæ sanctificantis effectus moralis.

Agitur hic de gratiæ effectu morali, qui morali modo a gratia emanat : non de physico, qui per physicam actionem ab illa profluit, ut sunt omnes actus supernaturales. Triplex est gratiæ effectus moralis : satisfactio, impetratio proprie sumpta, meritum. In hoc tractatu agitur de solo merito ; de aliis alibi. Meritum est opus aptum ad præmium obtinendum, sive est valor operis ob quem illi præmium aut alicujus boni retributio correspondet ; opus vero pœna dignum, dicitur potius demeritum quam meritum, vel juxta Augustinum, malum meritum. Meritum aliud naturalis, aliud supernaturalis ordinis. Hic de merito supernaturalis ordinis, seu gratuito. Sed hoc meritum iterum triplex : nempe excellentiæ seu Christi, de quo etiam alibi ; de condigno, et de congruo, et de his duobus ultimis nunc agimus. Itaque :

CAPUT PRIMUM.

An homines in hac vita possint apud Deum aliquid mereri simpliciter aut de condigno.

Dico 1 : Homines vere, proprie ac simpliciter possunt apud Deum aliquid mereri, ex gratia aut per gratiam operando. Sub his terminis est de fide, ut probant Vega, Bellarminus, Stapletonius, etc., contra Lutherum, Calvinum et alios hæreticos, negantes posse hominem aliquid mereri apud Deum, quia fingunt in justis nullum esse opus bonum simpliciter, sed omnia esse peccata et de se digna non præmio, sed supplicio, nisi Deus ex sua misericordia illis ea non imputaret ; quod jam sæpe refutatum est. Quare probatur assertio. Deus passim in Scriptura spondet mercedem operibus justorum ; atqui merces correspondet merito, imo derivatur a merendo. Ergo justorum opera sunt meritoria : *Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum* (*Rom.* IV, 4). *Merces vestra copiosa est in cœlis* (*Matth.* V, 12). *Præmium enim bonum tibi thesaurizas in die necessitatis* (*Tob.* IV, 10). *Superest mihi corona justitiæ*, etc. (*II Tim.* IV, 8). *Ecce venio cito, et merces mea mecum est reddere unicuique secundum opera sua* (*Apoc.* XXII, 12). Et certe sicut bona opera humana ex natura sua sunt laude digna, ita etiam aliqua retributio illis debetur ab eo in cujus commodum aut honorem fiunt ; ergo hoc maxime convenit gratiæ operibus quæ superioris ordinis bonitatem habent.

Dico 2 : Potest homo absolute loquendo, apud Deum aliquid mereri de condigno, et secundum aliquam justitiæ æquitatem. Hæc assertio, licet non sit sub his terminis definita, est tamen theologice sat certa. Medina, Bonaventura, Scotus, Valentia, etc., contra Durandum, etc., negantes nos posse mereri de condigno maxime gloriam. Sed probatur : *Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum* (*Rom.* IV, 4). Quæ verba indicant aliquam justitiæ et condignitatis rationem, uti et hæc : *Reddere unicuique secundum opera sua* (*Apoc.* XXII, 12). Et vocatur merces, *corona justitiæ ;* et Deus, *justus judex* (*II Tim.* IV, 8). Item parabola de operariis id innuit : *Voca operarios, et redde illis mercedem* (*Matth.* XX, 8). Et Augustinus (epist. 105) : « Sicut dixit Paulus, *stipendium peccati mors* (*Rom.* VI, 23), ita etiam vere dicere potuisset, *stipendium justitiæ, vita æterna* » et infra ait : « Recte *stipendium* dicit, quia debetur, quia digne retribuitur, quia merito redditur. » Ratio est, quia gratia quæ est semen gloriæ et singularis participatio divinæ naturæ, reddit homines dignos vita æterna ; ergo opera quæ ex gratia procedunt, habent proportionem et condignitatem meritorum cum vita æterna.

Objicies 1 : Scriptura damnat eos qui putant ex suis operibus se justificari : v. gr. *Si Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum* (*Rom.* IV, 2). Respondeo : Nego assumptum. Dum autem justificatio dicitur non fieri ex operibus vel intelliguntur opera solis naturæ viribus facta, ut in isto exemplo, *si Abraham ex ope-*

ribus, etc., vel intelliguntur opera veteris legis, *ut quicunque ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt* (*Galat.* III, 13). Id est judaizantes, et legis veteris cæremonias servantes; vel intelliguntur opera ad primam justificationem disponentia, quæ non sunt meritoria de condigno, sed tantum de congruo.

Obj. 2 : Fit Christi meritis injuria, dum cæteris hominibus merita attribuuntur. Respondeo : Nego assumptum. Ex nostro enim merito, Christi meritum non obscuratur, imo potius illustratur, cum Christus non tantum potuerit per se mereri, sed etiam suis meritis nobis consequi virtutem merendi : *Ego sum vitis, vos palmites* (*Joan.* XV, 5); est respectu nostrum sicut vitis respectu palmitum.

Obj. 3 : *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam*, etc. (*Rom.* VIII, 18). Ergo nostra opera non sunt meritoria de condigno. Respondeo : Nego consequens. Quia licet istæ passiones externæ secundum se spectatæ non habeant meriti condignitatem cum gloria, tamen prout sunt conjectæ cum gratia, possunt esse meritoriæ de condigno. Spiritus quidem sanctus est tantum motor extrinsecus, sed gratia est illis intrinseca a qua tanquam a forma ac principio immediato accipiunt nostra opera condignitatem ac proportionem cum gloria, quando quidem gratia sit semen gloriæ; atque ita in nostro merito est aliqua condignitas respectu præmii seu gloriæ, quidquid sit de obligatione justitiæ istud præmium dandi respectu Dei. De quo postea dicetur.

CAPP. II, III.

An meritum debeat esse actus positivus et liber.

Dico 1 : Ad meritum apud Deum absolute requiritur positivus voluntatis actus : ita communiter theologi D. Thomas, Durandus, etc., contra Angestum dicentem posse etiam esse meritum de condigno in actus omissione seu privatione; et in conatu ad agendum aut volendum sine effectu, quem fingit tanquam medium inter actus et ejus privationem. Sed probatur : Quia iste moralis et voluntarius conatus est revera positivus voluntatis actus, nimirum vel desiderium, vel simplex affectus; et si in eo sit meritum, non erit sine actu positivo. Quoad autem puram actus omissionem, non potest hæc esse meritoria, quia licet ad demeritum seu peccatum possit sufficere pura actus boni omissio utpote voluntaria indirecte ob obligationem ponendi istum actum bonum præceptum, et malum sit ex quolibet defectu, tamen ad meritum non potest sufficere pura actus mali omissio, cum non possit dari obligatio illum ponendi, bonumque sit ex integra causa, et ideo ad meritum requiritur voluntarium directum ac perfectum, quod non potest esse sine voluntatis actu. Hinc abstinere ab actu malo nequit esse meritorium, nisi sit voluntarium et liberum, alioqui posset quis mereri dormiendo, quia nihil mali tunc operatur; deinde meritum apud Deum debet in ejus gloriam aliquo modo referri, est enim de ratione meriti ut sit obsequium vel commodum ejus apud quem est tale meritum; atqui carentia actus mali non refertur ad gloriam Dei, neque enim ex se intrinsece habet illam relationem, neque ex relatione ipsius operantis, qui supponitur nullum habere actum; ergo talis carentia non potest esse meritoria apud Deum : sic laudatur is *qui potuit transgredi et non est transgressus* (*Eccli.* XXXI, 10), ob actum positivum obediendi Deo in non transgrediendo.

Dico 2 : De lege ordinaria ac de facto meritum debet sine dubio esse actus liber, non tantum a coactione, sed etiam esse liber libertate indifferentiæ, saltem quoad exercitium : ita communiter theologi, Bonaventura, Albertus, Richardus, etc. Homo est et præmii et supplicii capax, quia est liber in suis actionibus : *Quis est hic et laudabimus eum?* etc., *qui potuit transgredi et non est transgressus; facere mala et non fecit* (*Eccli.* XXXI, 10). *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit* (*II Tim.* II, 5). Imo si homo non haberet libertatem, non esset præmii adeoque nec meriti capax, uti nec supplicii nec præcepti : « Divina præcepta homini non prodessent nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa præmia perveniret (August., *De grat. et libero arbitrio*, cap. 2). » « Ubi non est libertas, nec meritum (Bernard., serm. 81 *in Cant.*). » *Dicite justo quoniam bene; quoniam fructum adinventionum suarum comedet* (*Isa.* III, 10); id est operum suorum meritoriorum fructum percipiet. *Opera nim illorum sequuntur illos* (*Apoc.* XIV, 13).

Dico 3 : De potentia absoluta non potest homo mereri per actus voluntatis non liberos, quia ipsa actus libertas a necessitate, vel quoad speciem vel saltem quoad exercitium, est essentialiter et ex natura rei necessaria ad verum meritum. Si enim non esset intrinsece et essentialiter necessaria, sed tantum ex institutione et acceptatione divina, possent dici bona opera hominum esse meritoria et digna præmio, non quia libera sunt, sed quia Deus illa acceptare voluit, quod repugnat Patrum menti. Sic malum opus non potest mereri pœnam, nisi sit liberum : quia esse demeritorium vel meritorium est quædam moralis proprietas quæ primario et quasi formaliter constituitur per *esse* liberum. Quod attinet ad Christum, certum est libere quoad exercitium meruisse, quamvis non fuerit liber quoad speciem boni et mali, non enim habuit libertatem ad malum seu peccatum faciendum; qua de re in proprio tractatu agitur. Multo magis B. Virgo et alii confirmati in gratia fuerunt liberi quoad opera meritoria. Et licet acceptatio vel ordinatio Dei quomodocunque requiratur ad meritum, debet tamen supponere opus esse capax ut assumatur tanquam meritorium et præmio dignum; alioqui si non sit ex se præmio dignum, et Deus illud facienti promittat aut donet aliquod bonum, non erit merces, sed liberalitas. Denique si operans non sit liber in suo opere, nullam laudem ac mercedem meretur : qui enim sine libertate operatur, magis agitur quam

agit, ideoque non tam illi opus imputatur quam naturæ, aut naturæ auctori. Unde :

Dico 4 : Quamvis ad meritum non requiratur necessario perfectissimus ille libertatis gradus qui plenissimam deliberationem ac maturum consilium habet, tamen opus est libertate actualem saltem habente advertentiam, quæ sufficiat ad moralem agendi et non agendi potestatem, præsertim pro merito gratiæ et gloriæ, quod est proprium meritum de condigno, de quo nunc tractamus. Ratio est quia hoc meritum est magnum et excellens bonum morale ; ergo ex parte principii requiritur causa perfecta, plena libertas et absolutum dominium, meritum enim in voluntatis obsequio consistit ; ergo debet esse perfecte voluntarium. Non tamen est necessaria illa deliberatio, consultatio, advertentia, applicatio ex omni parte perfecta ; non enim major libertas requiritur ad merendum quam ad demerendum ac peccandum mortaliter.

CAPUT IV.

An actus meritorius debeat esse bonus et nulla malitia admistus.

Dico 1 : Per se notum est, opus meritorium debere esse bonum, quia malum opus non est præmio dignum sed pœna ; indifferens autem opus vel nullum est in individuo, vel si sit, non est capax meriti apud Deum : quia nullam obsequii rationem habet apud Deum, nec est cur illi placeat, aut sit magis dignum præmio quam pœna ; bonitas ergo moralis est essentialis conditio operis meritorii, non minus quam libertas.

Dico 2 : Cum idem actus, ut suppono ex dictis alibi, non possit esse formaliter bonus et malus, patet actum meritorium non posse admistam malitiam habere, quia si habeat admistam malitiam ex aliqua circumstantia, erit simpliciter malus ; nam malum ex quocunque defectu, bonum ex integra causa, adeoque non est meritorius. Imo, licet idem numero actus internus haberet moralem bonitatem cum adjuncta malitia ex aliqua circumstantia, non tamen esset meritorius de condigno apud Deum, quia Deus non potest habere acceptum, aut ad præmium acceptare bonum aliquo malo fœdatum. *Mundi enim sunt oculi Dei, et ad malum respicere non potest* (*Habac.* II, 13). Deinde nullum est præmium tali operi promissum ; imo Deus illud reprobat : *Maledictus qui facit opus Dei negligenter* (*Jerem.* XLVIII, 10). Attamen

Dico 3 : Potest actui simpliciter bono ac meritorio adjungi aliquis alius actus leviter malus, qui non destruat rationem meriti in actu bono contentam, licet ipse per se mereatur aliquam pœnam, quia vel duo actus distincti possunt esse simul, unus meritorius et alter leviter demeritorius v. gr. vana cogitatio inter orandum, vel demeritorius exsistere inter actum meritorium successivum, interruptum, v. gr. inter recitationem Officii divini distractio. Si autem actus conjunctus cum bono actu sit malus moraliter, tunc tollit gratiam, adeoque radicem meriti de condigno ; an vero possit esse cum illo meritum de congruo, dicetur postea. Nabuchodonosori Tyrum expugnanti dedit Deus retributionem, non propter aliquod ejus meritum, sed propter meritum supplicium, ipso permittente, Tyriis illatum (*Ezech.* XXXIX).

CAPUT V.

An opus ut sit meritorium, debeat esse opus supererogationis aut consilii ; an vero possit etiam esse opus præcepti, aut quodvis bonum.

Dico 1 : Non tantum opus supererogationis aut consilii, sed etiam præcepti potest esse meritorium de condigno, contra singularem opinionem et, ut videtur, erroneam Dionysii Cisterciensis, volentis tantum opera bona quæ fiunt sine obligatione præcepti esse meritoria de condigno ac justitia. Probatur : Quia Deus promittit vitam æternam servantibus sua mandata, ac speciatim præceptæ inimicorum dilectioni : *Diligite inimicos vestros, et erit merces vestra multa nimis* (*Luc.* VI, 35), et indifferenter omnibus bona facientibus. Imo opus præceptum, cæteris paribus, auget meritum ob circumstantiam obedientiæ formalis vel virtualis, qua caret opus supererogationis ; uti opus quod fit ex voto, cæteris paribus, est magis meritorium quam factum sine voti obligatione.

Dico 2 : Nec tantum opus præcepti aut consilii, sed etiam quodvis opus bonum habens alias conditiones requisitas, potest esse meritorium ; quia eo ipso quod bonum et liberum est, habet dignitatem moralem, ob quam est dignum laude, et cedens in gloriam Dei, utpote factum juxta ipsius voluntatem et mercedem promittentis : *Unusquisque quodcunque fecerit bonum, hoc recipiet a Domino* (*Ephes.* VI, 8). Dum dicitur : *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite : Servi inutiles sumus* (*Luc.* XVII, 10) ; non dicitur, nihil meruistis, sed dicitur, nullam Deo utilitatem attulistis ; meritum autem non in utilitate, sed in honestate ad gloriam Dei tendente consistit. Et quia meremur per ipsius Dei dona, et per opera quæ illi sunt debita multis titulis, v. gr. tanquam creatori, vero Domino, etc., ideo nostrum meritum apud eum non est de rigore justitiæ.

CAPUT VI.

An internus voluntatis actus cum externo junctus sit magis meritorius, quam solus internus sine externo.

Nota 1 : Per actum internum hic intelligitur ille solus qui a voluntate elicitur, sive per activam motionem, sive per liberam acceptationem externæ motionis aut passionis, v. gr. martyrii ; quia solus ille est formaliter liber. Per externum autem intelligitur actus alterius potentiæ a voluntate distinctæ, sive externæ, sive internæ.

Nota 2 : Nullus actus alterius potentiæ a voluntate distinctæ est meritorius, nisi imperetur a voluntate. Quia talis actus a sola voluntate imperante denominatur liber, adeoque meritorius ; unde si actus externus sit bonus et a voluntate libere impe-

ratus ac factus, absolute loquendo est meritorius, cum Scriptura non solis bonis voluntatibus, sed etiam bonis operibus ac laboribus corporalibus præmium promittat : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum* (*II Cor.* v, 10). *Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino* (*I Cor.* xv, 58). Item *momentaneum et leve*, etc. (*II Cor.* iv, 17; *Matth.* x, 42). Promittitur merces danti aquæ frigidæ potum. His suppositis :

Dico : Actus externus non habet proprium meritum distinctum a merito actus interni voluntatis, adeoque utrique simul juncto non respondet majus præmium essentiale, quam soli interno voluntatis actui sine externo : ita communiter theologi D. Thomas, Cajetanus, Gabriel, Richardus, etc., contra Scotum, etc. Hoc tamen intellige, supposita æqualitate in actibus internis voluntatis. Si enim actus internus ex conjunctione cum externo crescat in fervore, intensione, continuatione, etc., tunc quidem erit majus meritum in volente et exsequente simul, quam in volente tantum opus, non propter externum actum, sed propter id quod interno additur. Unde quando homo potest exsequi bonum opus externum, tunc non potest esse æquale meritum in voluntate volente tantum et in voluntate volente et simul exsequente : quia tunc non est æqualis voluntas in utroque. In uno enim est efficax, in alia inefficax. Nisi forte hæc inefficax voluntas aliunde compensetur et ob aliam causam fiat efficaci æqualis; sed hoc non habet ab actu externo. Probatur ergo assertio : 1° ex Scriptura : *Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam mœchatus est in corde suo* (*Matth.* v, 28). In bonis, uti et in malis reputatur voluntas pro facto : *Vidua hæc pauper plus quam omnes misit* (*Luc.* xxi, 3). Nempe ob majorem voluntatis dandi affectum; quia Deus approbat et acceptat promptitudinem voluntatis quæ extenditur ultra id quod potest, modo impleat quod potest. *Si voluntas prompta est, secundum id quod habet accepta est, non secundum id quod non habet* (*II Cor.* viii, 12). Probatur, 2° ratione : Si actus externus spectetur ut objectum præbens in suo genere causæ, actui interno moralem bonitatem aut valorem, eumdem valorem seu dignitatem moralem ad meritum illi tribuit sive exsistat a parte rei, sive non, quia æque bonus et æque est volitus, ut supponitur. Si spectetur ut effectus, nihil per se actui interno confert aut addit; quia ut sic non est causa nec est prior, sed est ejus effectus, et eo posterior, adeoque non auget illius valorem. Deinde cum homo non agit exterius, sed patitur voluntarie acceptando externum cruciatum, nemo dicet istum externum cruciatum addere speciale meritum interno voluntatis actui, quando quidem non sit ab illa inflictus, sed prius ab alio, et a voluntate tantum acceptatus. Deinde in eo qui dicit *volo*, potens exsequi quod vult, et in alio qui dicit *vellem*, non potens illud exsequi, potest esse æqualis in utroque voluntatis effectus, imo in ultimo major; adeoque externus actus nihil ad hoc facit.

Objicies 1 : Actus externus habet suam propriam bonitatem, difficultatem et utilitatem in ordine ad gloriam Dei, ac simpliciter est liber, ergo etiam habet suum proprium meritum distinctum a merito voluntatis. Respondeo : Distinguo antecedens. Habet suam propriam bonitatem objectivam et naturalem, concedo; moralem ac formalem, nego. Cum enim actus externus exercetur, non habet aliam bonitatem moralem quam quæ est in interno voluntatis actu a quo imperatur, nec actus externi difficultas auget meritum, nisi prout a voluntate vincitur; et actus externus est tantum denominative liber per totum internum voluntatis actum.

Obj. 2 : Requiritur majus gratiæ auxilium ad volendum, et exsequendum simul pietatis opus, quam ad illud volendum tantum. Ergo signum est augeri bonitatem et difficultatem operis per ipsum actum externum. Respondeo : Nego consequens. Id autem requiritur quia propositum voluntatis, quod semper rei exsecutionem antecedit, est instabile, facile mutatur, et sæpe ante rei exsecutionem deficit.

Obj. 3 : Martyrium reipsa toleratum majoris meriti est quam tantum desideratum; ergo eadem ratio est de aliis actibus meritoriis. Respondeo : Distinguo antecedens. Est semper majoris meriti quoad præmium essentiale, nego; quoad accidentale, concedo. Potest enim interdum martyrium in voto habere ex opere operantis tantum meritum quantum martyrium in re, quoad præmium essentiale; non vero quoad præmium accidentale seu martyrii aureolam : quia hæc soli martyrio in re a Deo promissa est ex singulari privilegio et quasi ex opere operato, non autem martyrio in voto seu desiderio, aut voluntati martyrii sine effectu secuto, quamvis interdum hæc voluntas possit esse magis meritoria. Idem dic de aureola virginum et doctorum.

Obj. 4 : Ergo is qui vellet seu cuperet amare Deum infinite, infinitos homines eleemosynis adjuvare, infinitos homines ad fidem convertere, servire Deo ut apostoli et B. Virgo, etc., perinde mereretur ac si ista opera reipsa et exterius fecisset. Respondeo : Nego illatum. Quia tale desiderium seu voluntas non est commensurata objecto, neque in re est tam efficax quam fuisset, si conditio sub qua in illa fertur, potuisset impleri aut fuisset impleta; cumque non adæquetur objecto, ideo non habet tantum meritum quantum si objectum seu actus externus fuisset commensuratus aut possibilis.

Obj. 5 : Peccatum exsecutioni mandatum est dignum majori pœna, quam tantum volitum, ut patet ex usu Ecclesiæ et legum civilium, quæ puniunt peccatum externum et non internum. Respondeo : Nego assumptum. Peccatum enim exsecutioni externæ mandatum non est dignum majore pœna apud Deum, quam non mandatum, si cætera sint paria; externum autem et non internum punit Ecclesia,

quia externum affert scandalum, infamiam, etc., non vero internum.

CAPP. VII, VIII

An actus de condigno meritorius debeat ab actuali gratia proficisci, et a charitate necessario elici.

Dico 1 : Ut opus sit meritorium de condigno justitiæ et vitæ æternæ aut alicujus doni ad illam conducentis, præter habitualem gratiam debet ab actuali procedere : sicut palmes, juxta concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 16), continuo pendet ab actuali vitis influxu, ita justificati bona opera a gratiæ virtute. Ratio est, quia ad singula pietatis opera tam justis quam injustis, necessarium est actuale gratiæ auxilium ; atqui opus meritorium est opus pietatis ad salutem conducens ; ergo, etc. Unde omne opus meritorium debet esse aliquo modo supernaturale. Quanam autem ratione supernaturale, an quoad substantiam, an vero quoad aliquem modum, postea discutietur. Probatur : Quia Scriptura promittens præmium nostris operibus, vel loquitur de actibus in se supernaturalibus, v. gr. fidei, spei, charitatis ; vel si loquatur de actibus moralibus, addit illis aliquid quod supernaturalem modum indicat : v. gr. *Quisquis enim potum dederit vobis calicem aquæ in nomine meo, quia Christi estis : amen dico vobis, non perdet mercedem* (*Marc.* IX, 40). Medium debet esse fini proportionatum. Atqui meritum est medium ad beatitudinem supernaturalem, ergo debet illi esse proportionatum, id est supernaturale, et ejusdem ordinis cum beatitudine supernaturali. Ut ergo justus per aliquod opus moraliter bonum mereatur de condigno, debet illud esse aliquo modo supernaturale ; homo quidem potest suis viribus gratiam et gloriam amittere, sed non acquirere. An in justo possit dari opus bonum quod nec sit demeritorium, nec meritorium de condigno, sed indifferens, controvertitur. Mihi autem videtur posse dari, quia demeritum et meritum non sunt duo immediate opposita, sed quasi moraliter contraria, inter quæ nec Dei præceptum nec aliud principium intrinsecum impedit dari aliquod medium.

Dico 2 : Quamvis actus charitatis sit maxime meritorius de condigno præmii essentialis, nec ad hoc necessario requiratur ut habeat certam intensionem aut duret per aliquod tempus indefinitum, ut quidam volunt, tamen non solus ille est meritorius istius præmii, sed etiam per actus aliarum virtutum potest justus illud de condigno mereri : ita communiter theologi contra Banez, etc., dicentes solos actus a charitate elicitos, meritorios esse de condigno præmii essentialis ; actus vero aliarum virtutum, quamvis a charitate imperatos, addere tantum actibus charitatis meritum præmii accidentalis, non essentialis. Sed probatur : *Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi ; esurivi enim, et dedistis mihi manducare* (*Matth.* XXV, 34, 35). Ibi per *regnum* non intelligitur præmium accidentale, sed essentiale quod Christus dabit ob misericordiæ opera. Deinde charitas continet etiam amorem proximi, qui est diversus ab amore Dei ; atqui hic amor proximi est meritorius de condigno gratiæ et gloriæ, nam dicitur : *Qui diligit proximum, legem implebit* (*Rom.* XIII, 8). *Qui diligit fratrem suum, in lumine manet* (*I Joan.* II, 10). Ergo, etc. Si autem amor proximi sit meritorius de condigno gratiæ et gloriæ, ergo etiam erit meritorius actus misericordiæ erga proximum, quia virtualiter continet ejus amorem ; et Deus operibus misericordiæ promittit vitam æternam, adeoque non soli actui charitatis Dei, cum id nullibi in Scriptura reperiatur. Et certe actus aliarum virtutum, licet immediate non attingant ipsum Deum, qui est præmium essentiale, tamen cedunt in ejus gloriam et in eum tendunt tanquam in supernaturalem finem ultimum ; atque ita sunt media ad illum consequendum proportionata. Nam hæc proportio non consistit in perfectionis æqualitate, cum fortasse ipsemet actus charitatis non sit æqualis visioni beatificæ ; nec ad tale meritum requiratur ut virtutis actus directe et immediate Deum attingat, sed sufficit ut sit gratiæ ac charitati habituali conjunctus.

CAPUT IX.

An actus a virtutibus infusis eliciti sint meritorii de condigno sine relatione ad actum charitatis.

Nota : Varia est relatio ad charitatem, nimirum ad charitatem habitualem seu habitum charitatis, ad actum charitatis præsentem, ad actum charitatis præteritum virtualiter permanentem, ad actum charitatis universalem omnino præteritum nec prorsus permanentem, ad connaturalem charitatis finem. Nunc

Dico : Actus virtutum infusarum producti ab homine grato, id est gratiam et charitatem habitualem habente sunt meritorii de condigno supernaturalis beatitudinis ex vi suæ bonitatis, et connaturalis in istum beatitudinis finem relationis, absque alia relatione quasi extrinseca sive ad præsentem, sive ad præteritum virtualiter permanentem, sive ad universalem omnino præteritum charitatis actum adveniente, uti videbitur magis in capite sequenti. Probatur : Isti actus sunt intrinsece et quoad substantiam boni bonitate supernaturali ; ergo ex natura sua procedunt a Deo per gratiam suam operante, et ad eum ut ad finem ultimum connaturali ordinatione referuntur ac tendunt ; ergo ut sint meritorii de condigno, nulla alia egent relatione, cum nullibi Deus eam in Scripturis postulet, et ex natura rei non sit necessaria. Cur enim duplex ejusdem actus relatio ad eumdem finem supernaturalem, nempe Deum, esset necessaria ? Unde primus actus fidei ab homine jam justificato elicitus, quamvis charitatis actus nec præcesserit nec simul cum isto fidei actu eliciatur, est meritorius de condigno augmenti gratiæ sine alia relatione ad Deum, præter illam quam ex vi sui objecti ac perfectionis includit ; procedit enim a fide formata, et in obsequium Dei captivat intellectum, ac proinde est dispositio valde proportionata præmio essentiali utpote cui respondet, juxta theologos, visio beatifica. Idem dic de actu spei si fiat ab ho-

mine justificato ante actum charitatis, utpote qui attingit Deum immediate, et sua firmitate valde affinis est fidei. Item de aliarum virtutum infusarum, v. gr. obedientiæ, religionis, etc., actibus, qui etiam aliquo modo Deum saltem ut objectum *cui* immediate attingunt. Imo et de aliis minus perfectarum actibus qui Deum nec ut objectum *quod*, nec ut objectum *cui*, directe et immediate attingunt; quia sunt ejusdem ordinis supernaturalis cum præmio supernaturalis beatitudinis, et media illi proportionata, ac quasi viæ ad illam tendentes. Insuper prædictarum virtutum aliquis actus in individuo, v. gr. fortitudinis, castitatis, misericordiæ actus heroicus, potest interdum esse magis meritorius quam charitatis actus remissus.

CAPUT X.

An et quomodo actus a virtutibus moralibus acquisitis eliciti sint meritorii de condigno.

Dico 1 : Actus moralium virtutum acquisitarum si aliquo supernaturali modo a justis exerceantur, v. gr. actus eleemosynæ, sunt meritorii de condigno vitæ æternæ. Generaliter loquendo; et in hoc satis omnes conveniunt. Sed

Dico 2 : Ut hujusmodi actus morales sint meritorii, non sufficit eos fieri ab homine justo, seu gratiam habitualem habente, sed debent fieri ex aliquo supernaturali motivo et imperio : contra Scotum, Medinam, etc., dicentes omnes virtutum moralium acquisitarum actus esse meritorios de condigno in homine justo, etiamsi fiant sine ulla relatione supernaturali ac motione charitatis aut alterius virtutis infusæ; et contra Vasquez idem sentientem, sed dicentem istos actus non posse a justo fieri, nisi adsit actualis gratiæ auxilium, cum alii requirant tantum habitualem. At probatur : Quia si talis actus seu opus non fiat ex prædicto motivo et imperio, sed ex pura ratione et honestate naturali, illud ergo fiet sine actuali gratiæ influxu, adeoque non erit supernaturale nec meritorium de condigno, ut supra ostensum est. Frustra Vasquez et alii dicunt talem actum non posse ab homine justo fieri sine actuali gratiæ auxilio, quam vocant cogitationem congruam; quia licet illa cogitatio congrua, sive proveniat ex communi causarum naturalium concursu tanquam aliquo modo debita, sive ex speciali Dei providentia ac liberalitate ultra id quod est debitum isti communi causarum naturalium cursui, tamen manet semper mere naturalis, nec est fides aut ex fide sine qua operante impossibile est placere Deo (*Hebr.* xi, 6). Ergo iste actus vi talis cogitationis congruæ non est factus ex fide operante, adeoque non est meritorius de condigno. Ideo dicitur : *Abraham pater noster nonne ex operibus justificatus est? etc. vides quoniam fides cooperabatur operibus illius* (*Jac.* ii, 21, 22). Quare

Dico 3 : Ut actus virtutis acquisitæ sit meritorius de condigno, debet tantum ob finem aliquem supernaturalem sive ex aliquo motivo supernaturali fieri, modo operans sit in gratia : contra varios qui ad ejusmodi actus meritum de condigno requirunt, vel relationem ad universalem charitatis actum omnino præteritum, vel relationem ad actum charitatis præteritum virtualiter permanentem, vel relationem ad actualem charitatis actum (sed hæc relatio ultima quasi caret auctore); ac denique contra eos, qui negant nullam charitatis relationem etiam actualem posse efficere ut aliquod morale acquisitæ virtutis opus habeat proprium meritum de condigno. Probatur assertio : Quia talis actus factus ex motivo naturali non est meritorius, ut jam diximus; ergo ut sit meritorius, debet fieri ex motivo supernaturali. Ideo Christus promittens præmium ejusmodi operibus, dicit, *in nomine meo, propter nomen meum, in nomine discipuli*, etc., ut indicet ea facienda esse ob finem supernaturalem, nempe ob solum finem illius virtutis cujus fit actus, sine necessitate relationis ad aliam virtutem ex cujus imperio fiat; aut sine relatione ad actum charitatis. Primo enim sine charitatis actu potest quis operari ex motivo supernaturali, v. gr. per fidem cogitando de peccatorum suorum redemptione, de excellentia ac spe præmii cœlestis, etc. Deinde ut iste virtutis acquisitæ actus sit meritorius, nulla relatio ad charitatis actum sive universalem qui omnino præteriit, quique nullum omnino habet influxum, sive ad præteritum virtualiter permanentem, sive ad actualem, ut jam supra diximus, requiritur.

Objicies 1 : Scripura, Patres ac theologi hoc meritum de condigno requirunt ex parte operantis relationem charitatis; a qua meritoria opera procedunt.

Respondeo requiri relationem charitatis, id est, ista opera debent fieri ab homine charitatem habitualem habente et ex motivo aliquo supernaturali, atque ita fundari ac radicari in charitate; quia quodvis motivum supernaturale ex se tendit in finem charitatis, quæ in operante supponitur. Unde qui habens fidem charitate formatam, operatur ex motivo supernaturali, dici potest fides in eo per charitatem operari; nempe juxta præcepta aut regulas charitatis, a qua omnes virtutes morales originem ducunt, et in qua radicantur.

Obj. 2 : Ista moralia opera ex se non tendunt in proprium finem charitatis; ergo oportet ut operans per charitatem illa ad eum referat. Respondeo : Nego consequens. Ut actus bonus sit proportionatus ultimo fini supernaturali, et in illum ex se tendat tanquam medium, non indiget ex parte operantis aliqua ad actum charitatis relatione, sed sufficit fieri ex quovis motivo supernaturali.

Obj. 3 : Meritum de condigno maxime fundatur in supernaturali amicitia inter Deum et hominem; atqui ista opera moralia non sunt actus illius amicitiæ nisi ab amore supernaturali procedant; ergo egent ad illum relatione. Respondeo : Distinguo minorem. Non sunt actus illius amicitiæ signate, concedo; exercite, nego. Ista enim opera ex motivo supernaturali facta sunt in actu exercito ex vi hujus

quo fiunt modo divinæ amicitiæ actus, quamvis a proprio et clicito amoris actu non imperentur.

Obj. 4 : Per meritum de condigno augentur gratia et charitas; sed non augentur nisi per opera quæ aliquo modo ab ipsis procedunt saltem per imperium seu relationem; ergo, etc. Respondeo : Nego minorem. Ista enim opera non augent gratiam et charitatem physice, sed meritorie; et ad hoc sufficit ut a gratia procedant mediante aliqua virtute infusa, ordinante ad finem supernaturalem illa. Quænam autem sit magis necessaria ad meritum de condigno, fides, an charitas? Dico si agatur præcise de merito, utraque æquali necessitate requiritur; si agatur de actuali influxu proprio, major est fidei quam charitatis necessitas; si autem de valore actus, charitas majorem quam fides, confert actui valorem.

CAPUT XI.

An actus voluntatis internus imperatus habeat suum proprium meritum distinctum a merito interni ejusdem voluntatis actus imperantis.

Nota : Duobus modis potest voluntas intra se actum imperare : 1° Volendo unum actum a se elicitum, v. gr. actum amoris, per alium actum reflexum et realiter distinctum; prior actus reflexus dicitur imperans, et actus volitus seu directus dicitur imperatus. 2° Intendendo efficaciter aliquid tanquam finem, v. gr. peccati expulsionem, et imperando alium actum tanquam medium ad istum finem consequendum, v. gr. actum perfectæ contritionis. Intentio finis est instar actus imperantis, et electio medii instar actus imperati. Nunc ad quæstionem

Dico : In utroque imperandi modo, actus imperatus si sit ex gratia factus et aliquo modo supernaturalis, habet proprium suum meritum distinctum a merito actus imperantis, adeoque ambo simul juncti sunt magis meritorii quam solus imperans sine imperato.

Probatur in primo imperandi modo : Iste actus imperatus est immediate voluntarius ac formaliter liber : immediate enim elicitur a voluntate indifferente, quia est posterior actu imperante. Licet igitur voluntas jam sit determinata pro actu imperante, retinet tamen adhuc suam indifferentiam ac libertatem pro actu imperato futuro ; probabile enim est istos duos actus non posse eodem instanti fieri a voluntate. Si autem fiant eodem instanti, tunc vel non erunt duo actus, vel unus non erit imperatus, vel non habebunt libertates distinctas sed connexas. Deinde non tantum est formaliter liber, sed etiam, ut suppono, bonus et ex motivo supernaturali elicitus; ergo per se ipsum est meritorius. Nec actus imperatus illius bonitatem formalem ac meritum aufert vel mutat; est enim illo posterior. Jam vero uter actus sit magis meritorius, velle amorem Dei, seu voluntas amandi Deum, an vero ipse Dei amor : certe magis est meritorius, per se loquendo, ipse amor Dei, utpote de meliori objecto, quam voluntas eum amandi, seu velle ejus amorem ; et dum dicitur voluntas reputatur pro effectu, agitur de actu imperato externo mediate et denominative tantum libero, non formaliter et immediate, qualis est hic internus imperatus.

Probatur in secundo imperandi modo : Actus imperans seu intentio finis supponitur bona, nec potest amittere suam bonitatem ob actum imperatum, seu medii electionem, quia hæc est illa posterior. Jam vero hunc actum imperatum, id est medii electionem, habere proprium meritum, probatur : quia primo est actus formaliter liber, cum voluntas posita finis intentione possit eligere libere tale, vel tale medium, vel non eligere desistendo ab intentione finis. Deinde potest esse bonus, vel bonitate intrinseca supernaturali ex objecto, v. gr. amor Dei supernaturalis, vel bonitate accidentali ex fine extrinseco supernaturali, vel denique bonitate morali elevata per potentiam obedientialem ad finem supernaturalem ; atque ita bonitas sufficiens ad proprium et distinctum meritum in isto actu elicito sive imperato reperitur.

CAPUT XII.

An intentio præmii obtinendi repugnet merito ; an sit ad meritum necessaria ; an sit ad illud sufficiens

Dico 1 : Intentio præmii obtinendi non repugnat merito de condigno; imo potest conducere ad corda hominum excitanda. Est de fide, contra Calvinum et alios hæreticos dicentes indignum esse mercede apud Deum, qui illi intuitu mercedis inservit, aut bonum operatur. Probatur : Scriptura homines ad virtutem excitat præmii promissis : *Ne verearis usque ad mortem justificari, quoniam merces Dei manet in æternum* (*Eccli.* XVIII, 22). Et David aiebat : *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas propter retributionem* (*Psal.* CXVIII, 112). Et Moyses *aspiciebat in remunerationem* (*Hebr.* XI, 26). Concilium Tridentinum (sess. 6, can. 31) sic id definit : *Si quis dixerit justificatum peccare, dum intuitu æternæ mercedis bene operatur, anathema sit.* Ratio est, quia intentio obtinendæ beatitudinis æternæ, est de objecto bono, adeoque bona; atque ita non excludit charitatem habitualem, imo nec actualem sive concomitantem sive imperantem, quamvis ab hac actuali, id est ab actu charitatis tam præsenti quam præterito, possit præscindere. Quare opus factum ex amore mercedis æternæ, non procedit ex malo amore mercenario bonorum terrenorum, aut ordinante bona spiritualia ad commoda temporalia, sed ex bono amore mercenario bonorum cœlestium, sive ex amore laborandi propter mercedem æternam, qui est bonus, licet non sit tam perfectus quam amor benevolentiæ. Conducuntur enim boni mercenarii : *Quanti mercenarii in domo patris mei abundant panibus !* (*Luc.* XV, 17.) Imo merces solet tribui virtuti.

Dico 2 : Intentio præmii obtinendi non est ad meritum necessaria : non est enim necessaria ad operis bonitatem præmio proportionatam, quia

sine illa intentione possunt haberi et perfectus amor charitatis, et opera ex charitate facta quæ sunt valde meritoria. Actus quidem spei est necessarius ad salutem, sed non omni tempore, nec ad singula opera meritoria, nec ad dandum illis valorem : potest enim elici a justo actus amoris Dei ante omnem actum spei.

Dico 3 : Intentio æternæ beatitudinis obtinendæ debito modo ac bono motivo concepta ex gratia supernaturali, est sufficiens, ut et ipsa sit meritoria et ejus opus meritorium. Ista enim concepta intentio est actus ex objecto honesto et supernaturali et ad virtutem spei per se spectans ; ergo ex gratia factus ac supernaturalis, adeoque meritorius, etiam sine relatione ad charitatem, quia diligi potest beatitudo amore concupiscentiæ antequam Deus diligatur amore benevolentiæ. Atque hinc sequitur quod bonum opus ex tali intentione cum gratiæ auxilio factum, sit etiam meritorium.

CAPUT XIII.

An metus vitandi malum impediat meritum.

Dico 1 : Si agatur de metu vitandi malum culpæ, etiamsi consideretur culpa quatenus habet malitiam moralem, certum est quod in opere facto ex timore talis mali vitandi, sit sufficiens et bonitas et libertas ad meritum, sicut esse potest in aliis virtutum operibus ; adeoque metus non impedit meritum.

Dico 2 : Si agatur de metu vitandi malum pœnæ æternæ et alterius spiritualis quæ secum affert damnum boni spiritualis, de fide certum est timorem hujus pœnæ esse bonum et supernaturalem, et ex divina inspiratione procedentem (Tridentinum, sess. 6, cap. 6; et sess. 14, cap. 4) ; ac proinde opus ex tali timore factum est meritorium, cum includat bonitatem supernaturalem, et operantis libertatem.

Dico 3 : Dum quis ex timore mali temporalis immisso a Deo, qualis est timor mortis in infirmitate, naufragii in tempestate, etc., bonum operatur, v. gr. facit votum, dat eleemosynam, etc., ille timor, quantum est de se, non impedit operis meritum, si fiat cum requisitis ad meritum conditionibus, quia libertas sufficiens non deest, ut patet, nec etiam bonitas, quia timor est tantum occasio istius operis faciendi. Et non obstante timore potest illud, si sit ex objecto bonum, fieri ex proprio ipsius motivo ad gloriam Dei et ad animæ salutem referri; deinde intentio vitandi istud malum, potest esse honesta, et opus bonum ad illam ordinari. Ob eamdem rationem idem dicendum de timore incusso ab homine, non directe ad extorquendum tale opus. Imo :

Dico 4 : Etiamsi metus sit directe incussus ab homine ad extorquendum ab altero aliquod opus quod non est turpe, ille metus non obstat quominus tale opus possit meritorie fieri, quia nec libertas sufficiens, nec honestas per istum timorem aufertur; non quidem illud faceret, si non timeret, sed non obstante hoc timore, libere et absolute opus facit, v. gr. devote audit missam die quo non est præcepta ; jejunium servat, etc. ; nec ille timor operis bonitatem destruit, aut opus vitiat, et sic non impedit ejus meritum.

CAPUT XIV.

An gratiæ status in operante sit conditio necessaria ad meritum de condigno.

Dico 1 : In homine lapso, status gratiæ est absolute necessarius ad meritum de condigno, præsertim vitæ æternæ. (D. Thomas, et reliqui theologi.) Probatur : 1° Ex damnatis Baii propositionibus. Dicit enim in propositione decima quinta : Rationem meriti non consistere in eo quod qui bene operatur, habeat gratiam et inhabitantem Spiritum sanctum, sed in eo solum quod obedit divinæ legi. » Et in decima septima dicit : « sentire cum Pelagio, qui dicunt esse necessarium ad rationem meriti, ut homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum deificum. » 2° Ex concilio Tridentino (sess. 6, cap. 16), et ex Scriptura : *Si charitatem non habuero, nihil sum* (*I Cor.* XIII, 3). Deinde omnes vitæ æternæ et hæreditatis promissiones in Scriptura fiunt solum justificatis ac filiis ; quia soli illi habent jus ad eam ob meritum de condigno. 3° Ratione : Exsistens in peccato mortali est dignus privari vita æterna, ergo manens in eo statu non potest habere ad illam jus seu meritum de condigno ; et exsistens in odio non potest mereri de condigno remissionem sui peccati, ut alibi probatum est ; nec mereri quidquam aliud de condigno, v. gr. augmentum fidei, spei aut alia Dei auxilia, quia quicunque meretur aliquid de condigno, meretur eodem actu vitam æternam, ut postea ostendemus. Ideo Augustinus (*De spirit. et litt.*, cap. 3, 8, 9, 29, et alibi) dicit nos non posse operari justitiam, nisi prius justificemur. Hinc theologi omnia opera etiam supernaturalia, quæ fiunt sine gratia habituali, vocant mortua ; quia non possunt vitam æternam mereri, utpote destituta vita gratiæ habitualis.

Dico 2 : In angelo et in homine innocente, qualis fuit ordine naturæ vel temporis ante justificationem et ante peccatum, fuit etiam gratia habitualis necessaria ad promerendam supernaturalem beatitudinem de condigno. (D. Thomas, etc.) Alioqui potuisset per gratiam auxiliantem mereri de condigno primam gratiam habitualem ; quæ, juxta D. Thomam, non potest cadere sub meritum de condigno, id est mereri filiationem divinam adoptivam. Licet enim per gratiam auxiliantem elevaretur ad supernaturaliter agendum, tamen iste actus supernaturalis non esset meritorius de condigno utpote supernaturali vitæ æternæ fini non satis proportionatus ; quia meritum de condigno accipit suum valorem ac dignitatem moralem non tantum ab actu seu opere supernaturali, sed etiam a conditione ac qualitate personæ operantis isti fini proportionatæ ; uti et demeritum seu peccatum, quod

accipit suam gravitatem majorem, imo et interdum speciem non tantum ab actu, sed etiam a qualitate personæ peccantis : cum hac tamen differentia, quod bonum ex integra causa, malum autem ex singulis defectibus. Jam vero an de potentia absoluta talis homo vel angelus innocens cum gratia auxiliante posset mereri de condigno primam gratiam habitualem ac vitam æternam, videtur affirmandum ; quia illa operis dignitas moralis, quæ habetur ex persona prius sanctificata posset suppleri per aliam Dei ordinationem ac promissionem ; secus autem si sit homo, in statu peccati, et supponatur illud formaliter remitti per gratiæ habitualis infusionem, quia exsistens in peccato mortali, ex justitia est dignus Dei odio et beatitudinis privatione ; ergo non potest esse simul ex justitia dignus Dei amore et beatitudinis possessione, sunt enim duo contrarie impossibilia, cum supponatur sola gratia habitualis, qua ille caret, posse peccatum expellere. Quod si Deus alio modo vellet peccatum remittere, aliud dicendum foret.

Collige ex dictis in actu etiam supernaturali, si operans gratia sanctificante careat, non esse sufficientem proportionem, et valorem moralem ad meritum de condigno ; et dum Scriptura ad illud necessario requirit bona opera, non excludere gratiæ in operante necessitatem.

CAPUT XV.

An status viatoris sit conditio necessaria ad meritum.

Dico : Una ex conditionibus ad meritum requisitis, est status viatoris in persona operante : ita communiter theologi, D. Thomas, Bonaventura, Scotus, etc. Scriptura enim dicit homines judicandos et accepturos vel præmium vel pœnam secundum opera quæ in corpore gesserunt : *Venit nox*, (nempe mors) *quando nemo potest operari* (*Joan.* IX, 4), utique meritorie. Terminus autem viæ non est absolute præmii aut visionis beatificæ carentia, quia Christus erat viator, et tamen gaudebat visione beatifica, contra patres in limbo erant olim extra statum viæ, uti et nunc animæ purgatorii, et tamen illi carebant, et hæ carent visione beatifica. Ergo quoad homines, status viæ et merendi est status fidei in hac vita mortali, quæ juxta communem legem traducitur ; an autem Elias et Enoch qui vivunt præter communem legem mereantur, necne, incertum. Vega fuse asserit eos adhuc mereri. Hujus viæ duratio, pro angelis et hominibus diversa est juxta Dei ordinationem, et pro utrisque, illius terminus est visio beatifica desinente statu fidei : terminus autem merendi pro hominibus lapsis est mors, in statu innocentiæ fuisset etiam quædam determinata duratio juxta Dei voluntatem.

CAPUT XVI.

An quis non tantum sibi, sed etiam alteri possit mereri de condigno.

Dico 1 : Nemo justus sive angelus sive purus homo potest alteri mereri de condigno, sed sibi tantum : ita theologi communiter. Probatur : 1° Ex Scriptura, quæ loquendo de præmio justorum, dicit unicuique esse dandum secundum opera sua (*II Cor.* V, 10) : *Opera enim illorum sequuntur illos* (*Apoc* XIV, 13). Ergo quoad beatitudinis præmium nulli prosunt opera nisi propria sua ex gratia facta, et meritis Christi conjuncta. Illa autem gloria, quæ respondet gratiæ collatæ justis ex opere operato ob sola Christi merita, non est præmium nostrorum, sed Christi meritorum nobis applicatorum. 2° Ex concilio Tridentino (sess. 6, cap. 16) dicente : *Bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna*, etc., *tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus fideliter reddenda*. 3° Ratione : Non tantum quia non potest quis sua propria actione reddere alterum laudabilem, juxta eos qui rationem meriti constituunt in bonæ actionis laudabilitate, sed quia meritum de condigno radicatur in gratia sanctificante. Gratia autem sanctificans uniuscujusque personæ, ex natura sua solummodo tendit ad ejusdem personæ beatitudinem, et solam personam, quæ eam habet, Filium Dei adoptivum et hæredem constituit, utpote in alios non influens. Ac denique quia Deus sic ordinavit, ut unusquisque sibi soli non alteri possit præmium essentiale beatitudinis promereri, ipsique soli operanti, et non alteri, promisit gloriam in præmium ; nemo autem in stadio currens potest mereri aliud bravium, quam illud quod est a supremo gubernatore vincentibus promissum ac propositum in præmium. Quare gratia cujusque personæ solum potest esse principium merendi de condigno vitam æternam ipsi personæ cui inest, non vero aliis.

Objicies 1 : Justus merendo facit aliquo modo suum id quod meretur ; ergo potest illud alteri donare. Respondeo : Nego consequens. Non potest illud jus quod habet ad præmium in alium transferre, sive donando liberaliter, sive alienando, quia istud jus ex Dei ordinatione est affixum ipsi personæ merenti, ad propriam ejus gloriam, et volendo transferre, postularetur præmium operibus non promissum.

Obj. 2 : Potest justus pro alio condigne satisfacere ; ergo et mereri. Respondeo : Nego consequens. Quia remissio temporalis pœnæ pro qua fit satisfactio, per se non spectat ad majorem vel minorem animæ sanctitatem, sicut justificatio, aut sicut nova Dei acceptatio ad gloriam, quæ semper in intrinseca sanctitate fundatur.

Obj. 3 : Christus animæ gloriam quam sibi mereri non potuit, aliis meruit, ergo unusquisque justus poterit idem mereri. Respondeo : Nego consequentiam. Christus potuit pro aliis de condigno mereri, quia missus est ut eorum redemptor et sanctificator, habens infinitum meritum, adeoque dando nihil perdebat, imo augebat suam gloriam, etc.

Dico 2 : Generatim non potest justus alteri mereri de condigno nec gloriam, nec gratiam, nec gratiæ augmentum, nec charitatem, nec alias virtutes

infusas ac dona cum illa connexa; nec habitus fidei aut spei, nec eorum augmentum, nec gratiæ auxilia : quia hæc omnia vel pertinent ad substantialem justitiam, vel postulant recipientis dispositionem, vel non dantur nisi in ordine ad gloriæ consecutionem; ac maxime quia Deus non ordinavit ejusmodi merita ad tale præmium. Unde probabilius sequitur de potentia absoluta potuisse Deum, si voluisset, instituere ut unus justus posset alteri de condigno mereri et gratiam et gloriam et peccatorum remissionem et gratiæ auxilia ad illam necessaria, acceptando tale opus ex se dignum ad tale præmium, contra eos qui dicunt meritum de condigno non pendere ex extrinseca Dei ordinatione, sed ex extrinseca ipsius operis dignitate, quam Deus sola sua voluntate supplere nequeat, si isti operi secundum se spectato non insit. Sed hoc non satis probatur.

CAPUT XVII.

An ad meritum de condigno sit necessaria Dei ordinatio sive institutio, qua ordinavit tale opus ad tale præmium.

Nota : Scotus, Gregorius, Gabriel, etc., dicunt nullam operis perfectionem, nullam personæ gratia sanctificatæ dignitatem sufficere ad meritum de condigno, nisi divina talis operis ordinatio ad tale præmium interveniat; contra, Cajetanus ait supposita gratia sanctificante personam, et gratia eam adjuvante ad supernaturale opus faciendum, non esse necessarium aliam Dei ordinationem extrinsecam superadditam. Quare

Dico : Media via inter utramque istorum sententiam incedendo, sic id explicandum sentio : Primo ad meritum de condigno requiritur in opere fundamentum condignitatis et proportionis cum præmio, quam nunc opus hominis justi cum gratia et ex gratia factum habet non ex extrinseca ordinatione, sed ex natura sua; alioquin id quod Deus daret, non diceretur præmium, sed pura donatio, sicut prima gratia et remissio peccati non dicitur præmium contritionis, quia inter hanc et illam non est condignitas et proportio. Attamen ut opus sit actualiter meritorium de condigno talis præmii, necessario requiritur Dei ordinatio, qua proposuit illud præmium, v. gr. vitam æternam per tale opus consequendam, et statuit istud opus acceptare ad tale præmium. Probatur : 1° quia de facto Deus non voluit ut opera nostra essent meritoria, nisi ordinando illa ad tale vel tale præmium; imo determinavit tempus et statum merendi, nempe statum viæ. 2° Sine extrinseca Dei ordinatione, præmium ex sola rei natura non est determinatum, v. gr. præmium respondens Christi meritis infiniti valoris, poterat esse majus et majus in infinitum; poterat enim esse non tantum hominum, sed etiam dæmonum redemptio, aut justificatio ac glorificatio angelorum; debuit ergo a voluntate divina determinari. Deinde sicut res venales non habent ex sola rei natura pretium omnino determinatum et indivisibile, seclusa lege taxante, sed cum aliqua latitudine quæ debet determinari per contrahentium voluntatem (idem dic de præmio laborum militum determinando a principe), ita justorum opera quamvis habeant aliquam condignitatem et proportionem cum præmio supernaturali, tamen hujus præmii quantitas aut qualitas a Dei ordinantis voluntate pendet. 3° Relatio inter præmium et meritum fundatur tantum remote in operis dignitate et rei retributione facienda; proxime vero exsurgit ex lege aut pacto inter personam merentem ac præmiantem inito. Bonum enim opus secundum se spectatum non meretur ex se aliud præmium quam laudem. Cæterum extrinseca præmii ordinatio aut determinatio non fit sine aliqua proportione et æquitate juxta rei operis qualitatem ac dignitatem moralem.

CAPUT XVIII.

An ad meritum de condigno sit necessaria Dei promissio.

Dico : Ad meritum de condigno oportet ut præcedat Dei promissio tali operi, sive homini sub conditione talis operis facta; nempe supposita, sicuti supra, in isto opere dignitate proportionata respectu præmii, ut possit esse illius meritum de condigno : qualis non est peccatoris contritio respectu gratiæ sanctificantis, quamvis promissæ, quia est improportionata. (D. Thomas, Bonaventura, Richardus, Bellarminus, etc.) Probatur : Meritum de condigno apud Deum est meritum justitiæ, ita ut justus ratione sui operis aliquod verum jus ad istud præmium acquirat, uti postea demonstrabitur; sed meritum ut sit tale, intrinsece requirit Dei promissionem isti operi, aut homini istud opus exercenti factum; ergo, etc. Nisi is apud quem quis meretur, se obstringat ad præmium operi meritorio reddendum, non habet merens jus justitiæ ad illud obtinendum tanquam debitum : multo autem minus nostrum meritum apud Deum potest habere jus justitiæ ad obtinendum præmium tanquam debitum, nisi ipse promiserit; imo non potest esse noster debitor, nisi ex sua promissione, non ex nostra actione. Sic Augustinus (conc. 2 *in psal.* CIX) : « Fidelis Deus, qui se nostrum debitorem fecit, non aliquid a nobis accipiendo, sed multa nobis promittendo. » Et (con. 16), sic : « Possumus exigere Dominum nostrum, ut dicamus : Redde quod promisisti, quia fecimus quod jussisti; et hoc tu fecisti, quia laborantes adjuvisti. »

Objicies 1 : Talis promissio non est de ratione meriti in communi, id est prout abstrahit a merito apud Deum vel apud homines; ergo neque necessaria est in merito de condigno apud Deum. Respondeo : Nego antecedens. Si enim non præcesserit promissio aut pactum inter merentem et præmiantem, non potest esse meritum, cui ex justitia præmium debeatur, sed ad summum erit debitum gratitudinis ob beneficium acceptum. Homo autem non potest obligare sibi Deum, ne quidem ex debito gra-

titudinis, cum Deus nequeat a creatura beneficium accipere.

Obj. 2 : Si esset necessaria promissio, esset ut obligaretur Deus ex justitia ad dandum præmium; sed debitum justitiæ Deo repugnat. Ergo. Respondeo : Nego minorem. Quando istud debitum provenit ex ipsius promissione.

Obj. 3 : Requiritur in operante notitia promissi præmii ad jus acquirendum ; sed justi in suis operibus sæpe non norunt, aut non cogitant Dei promissionem. Ergo. Respondeo : Nego majorem. Quamvis enim in privatis contractibus requiratur cognitio promissionis aut pacti, ut oriatur obligatio, tamen in his quæ per legem publicam statuuntur vel promittuntur, non est necessaria notitia præmii promissi ad jus acquirendum, nec necessaria intentio illud acquirendi. Quod autem attinet ad opera salutis æternæ, justi non possunt omnino ignorare Dei promissionem, quia nemo potest mereri apud Deum sine fide ad salutem necessaria.

Obj. 4 : Opus non fit majoris valoris ob promissionem ; ergo non est necessaria. Respondeo : Licet promissio non sit necessaria, ut opus meritorium sit omnino proportionatum, nec ab ea accipiat moralem dignitatem, est tamen necessaria ut per istud opus acquiratur jus ad præmium, quocum et cum præmiante istud opus habet peculiarem connexionem ob datam promissionem.

Obj. 5 : Ex nulla promissione aut comminatione obligatur Deus ad puniendum peccatum seu demeritum, potest enim gratis illud remittere si velit; ergo etiam non est necessaria promissio ut præmiet meritum. Respondeo : Nego consequens. Inter meritum et demeritum hæc est disparitas. Per demeritum seu peccatum non fit Deus debitor, sive non obligatur ad puniendum, sed ipsemet peccator fit debitor et obnoxius pœnæ, et Deus veluti acquirit jus ad eum puniendum ob acceptam injuriam. At vero in merito Deus est qui sit debitor et quasi obligatur, ac homo acquirit jus. Hinc homo sine promissione Dei potest se constituere Deo debitorem demerendo seu peccando, sed non potest sine Dei promissione constituere eum sibi debitorem merendo, a quo omnia accipit ad merendum.

CAPUT XIX.

An justorum merita peculiari meritorum Christi applicatione nitantur, et inde accipiant majorem valorem.

Prætermissis duobus erroribus : primo, quo hæretici dicunt nostra opera non habere in se ullum meritum, sed formaliter constitui in esse meritorio per merita Christi, mediante fide illis applicata; secundo, quo quis putaret opera nostra ex gratia procedentia non habere in se et vi gratiæ jam receptæ totalem condignitatem ad vitæ æternæ præmium, nisi quasi partialiter suppleatur id quod illis deest, per applicationem Christi meritorum ; suppono opera nostra ex gratia habere eam integram dignitatem intrinsecam ac proportionatam ad meritum de condigno, quam haberent, etiamsi illa gratia non esset ex Christo, v. gr. gratia data esset in statu innocentiæ aut angelis sine relatione ad Christum, atque hinc quæritur, an præter illam quasi connaturalem dignitatem aut valorem quem ex gratia habent, accedat illis aliquid dignitatis aut valoris ex meritis Christi, aut ex conjunctione cum Christo. Quare

Dico : Probabilius aliqua dignitas nostris meritis ex conjunctione cum Christo et cum ejus meritis accrescit, id est, Christi merita peculiari modo nostris meritis seu operibus applicantur ; non ut per illa constituantur aut compleantur nostra opera in esse meriti de condigno, sed ut quædam major dignitas, aut perfectior justitiæ ratio in eis inveniatur. (Cajetanus, Soto, etc., contra Vasquez.) Probatur merita justorum digniora fieri ex unione et cum Christo et cum ejus meritis : 1° *ex unione cum Christo.* Quia gratia per Christum accepta, licet non sit in intensione aut in entitate physica major, tamen nos magis nobilitat, faciendo nos fratres Christi, ejus membra, et unum corpus cum ipso; ergo nostra opera procedentia ex ista gratia ac fide viva, qua Christo unimur tanquam membra capiti, majorem quamdam dignitatem, æstimationem ac pretium apud Deum habent, ampliorisque præmii digna sunt, ac ad majorem gloriam acceptantur. 2° *Ex unione cum Christi meritis.* Quia Deus promisit nobis gratiam ex meritis Christi et ad hanc dandam Christi merita acceptavit, ac Christus ipse ea Patri obtulit ad eumdem finem ; ergo ob illam divinam promissionem et acceptationem nostra merita quæ Christi meritis nituntur, participant quamdam majorem a Christi meritis justitiæ rationem ad obtinendum præmium. Atque ita accrescit quædam moralis dignitas aut valor, tum ipsi gratiæ per Christum justificatorum (non tamen quoad ejus intensionem aut entitatem physicam), tum illorum operibus meritoriis utpote charioribus ac magis proportionatis ad merendum ; sed non cum ea perfectione quæ est in Christo, infinitæ excellentiæ persona. Unde posset metaphorice dici Christum in nobis mereri, non per suam personam, sed in suis membris, uti dicitur : *Saule, Saule, quid me persequeris* (*Act.* IX, 4) ; sive mereri in nobis, non formaliter, sed causaliter.

CAPP. XX, XXI.

Unde habeatur meriti augmentum, et an duratio actus illud augeat.

Dico 1 : Major numerus bonorum operum per se confert ad augmentum meriti essentialis ut totum ad partem, non tantum extensive ob majorem eorum multitudinem, sed etiam intensive. Id est, ex majori operum meritoriorum de condigno simul quasi copulatorum multitudine, consurgit unum meritum dignum essentiali præmio intensive perfectiori, ita ut meritum plurimorum actuum unius multitudinis in ordine ad præmii essentialis perfectionem, intensive æquare vel etiam superare possit meritum unius actus superantis in intensione omnes illius multitu-

dinis actus : potest enim in illis multis esse major valor quam in uno, cum per singula opera meritoria, sive intensiora, sive æqualia, sive remissiora, mereatur semper homo præmium essentiale. Hinc

Dico 2 : In uno eodemque actu meritum augetur ex augmento proprietatum aut conditionum quæ ad meritum de condigno concurrere aut possunt, aut debent ; v. gr. ex majori actus bonitate essentiali, ex circumstantia istam bonitatem essentialem augente intensive vel extensive, ex majoris operis relatione ad charitatem, ex majori operis difficultate, ex majori affectu et conatu voluntatis, ex majori libertate.

Dico 3 : Quæcunque actus interni meritorii duratio auget aliqua ex parte meritum ac præmium illi correspondens : ita communiter theologi. Quia perseverantia in bono opere est honesta et libera et in gloriam Dei redundans, continuatio autem ejusdem actus est quædam perseverantia honesta et libera, adeoque meritoria ; deinde unus actus diuturnus moraliter æquivalet pluribus similibus actibus eodem tempore factis : sed illi plures actus augent meritum ; ergo et continuatio actus, in qua sæpe est difficultas libere et propter Deum superata. Et certe quis neget majori laude dignum esse illum qui diu in eodem actu, v. gr. in amoris actu perseverat, quam qui illum instantanee elicit et relinquit? Voluntas enim in actus continuatione, quamvis non intensiorem, saltem extensiorem conatum efficit. Non potest autem unquam in tali actu diu continuato esse infinitum meritum, ut quidam objiciunt, quia licet liberæ illius productioni instantaneæ determinatum meritum, sive definitus gratiæ gradus respondeat, non tamen sequitur tantumdem meriti respondere singulis temporis instantibus, quibus actus perseverans coexsistit ; non enim idem est modus operandi, nec idem usus libertatis. Verumtamen isti actui sic continuato augetur valor moralis ac meritum, sed successive et per partes temporis finitas, adeoque non est infinitum meritum.

CAPP. XXII, XXIII.

An intensior gratiæ habitus augeat operis meritum.

Dico posse id probabiliter defendi. Probatur : primo dignitas personæ operantis auget operis valorem in ordine ad meritum ; sed gratia habitualis seu habitus gratiæ constituit personam dignam merendi ; ergo major gratia seu intensior habitus constituit magis dignam, et consequenter majus erit meritum operis a tali persona facti, ut patet in persona Christi infinitæ dignitatis, aut etiam in milite nobili quoad meritum apud homines. Deinde contritio informis, quæ non est meritoria de condigno, ubi est formata gratia habituali, statim evadit meritoria gloriæ de condigno ; ergo gratia dignificans personam, tribuit supernaturali ejus actui aliquid valoris moralis ; ergo etiam major gratia tribuit majorem valorem, sicut personæ magis amicæ obsequia et dona pluris æstimantur quam minus amicæ. Deum orabat Daniel dicens (*Dan.* III, 35) : *Propter Abraham dilectum tuum*, etc.

Objicies 1 : Habitus gratiæ per se non confert ad meritum, habet enim se tantum quasi materialiter in persona operante ; ergo, licet sit in se intensior, non auget meritum. Respondeo : Distinguo antecedens. Nihil confert immediate, concedo ; mediate, nego. Meriti quidem augmentum non est formaliter ab habitu nec habitus est meritorius ; sed actus qui procedit a persona ob intensiorem gratiæ habitum digniore, est magis meritorius, quia habitus intensior est circumstantia quæ magis dignificat personam facientem istum actum.

Obj. 2 : Ergo habens minorem gratiæ habitum poterit interdum plus aut tantum mereri quam is qui habet majorem, operando nempe frequentius. Respondeo : Concedo assumptum. Habens enim majorem gratiam seu intensiorem gratiæ habitum, non semper operatur secundum totam ejus latitudinem, ideo habens minorem poterit interdum plus mereri.

Obj. 3 : Unusquisque, ut ait Scriptura (*Matth.* XVI, 27, et alibi), recipiet secundum opera sua ; ergo non secundum majorem aut minorem gratiæ habitum. Respondeo : Deus reddet unicuique secundum opera sua, attendendo tamen eorum valorem ex multis circumstantiis exsurgentem.

Obj. 4 : Ergo in omni opere meritorio tantum augebitur meritum, quanta est intensio gratiæ personæ operantis. Respondeo : Nego illatum. Licet enim tota personæ gratia et omnes ejus gradus conducant ad valorem actus, non tamen secundum æqualitatem, sed secundum quamdam proportionem divino arbitrio definiendam. Unde si per impossibile gratia esset infinite intensa, non tamen redderet actum infinite meritorium, quia non auget illius meritum secundum æqualitatem.

Petes an ex divina promissione, vel ordinatione, possit nostrorum bonorum operum meritum augeri. Respondeo : Si bonorum operum dignitas sive proportio aptitudinalis ad merendum præcise spectetur, hoc meritum aptitudinale non potest augeri ex divina promissione, quia hæc promissio non est operum circumstantia, sed supponit eorum qualitatem et capacitatem. Si vero spectetur actuale operum meritum quatenus dat jus justitiæ ad obtinendum præmium determinatum, potest ex divina promissione augeri, v. gr. per martyrii aureolam, per sessionem judiciariam in universali judicio, etc. Atqui hinc potest colligi ex meritis Christi aucta fuisse nostrorum operum opera quatenus habent actualem respectum ad majora et copiosiora præmia nobis a Deo promissa ob Christum.

CAPUT XXIV.

An possit aliquis mereri de condigno primam gratiam, vel peccati mortalis remissionem.

Suppono : 1° nullam personam creatam, quantumvis justa sit, posse de condigno mereri alteri dictam gratiam aut remissionem, quia illa, ut diximus,

nihil potest juxta legem ordinariam alteri mereri de condigno. 2° Neminem posse sibi mereri primam gratiam seu justificationem per opera hanc subsequentia, quia nullus meretur id quod jam possidet. 3° Nullum peccatorem de condigno sibi mereri primam gratiam justificantem prius tempore quam justificetur, id est per actus qui tempore infusionem gratiæ habitualis præcedunt; nec de his agitur. Sed agitur de ipso instanti quo gratia sanctificans infunditur, et quæritur an ille actus qui est ultima dispositio ad illius infusionem, eam mereatur de condigno, sive potius an homo per talem actum eam mereatur de condigno. Quare

Dico 1 : Homo resurgens a peccato non meretur de condigno primam gratiam habitualem sive per contritionem perfectam sive per amorem Dei super omnia, quo se ad illam proxime ac ultimo disponit : ita theologi communiter et certo, D. Thomas, Soto, Valentia, Vega, Bellarminus, etc. Probatur ex concilio Tridentino (sess. 6, cap. 8) dicente : *Gratis a Deo justificari dicimur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.* Multa afferri possunt loca Scripturæ et Patrum, sed non satis expresse significant de quibus operibus, adeoque et de quo merito agant. Hic locus D. Augustini (*De grat. et lib. arb.*, c. 6), satis clare excludit meritum de condigno sic : « Quomodo esset ista corona justitiæ, nisi præcessisset gratia, quæ justificat impium ? » Probatur ratione : ille actus, qui est ultima dispositio ad gratiam quatenus prior gratia, et nondum illa formatus, non fit ab homine justificato, grato, Dei amico, sed tendente ad justificationem. Ergo non est meritorius de condigno, quia meritum de condigno debet esse a persona justificata, seu in gratia exsistente. Si autem iste actus spectetur ut gratia formatus, tunc est effectus gratiæ, illa posterior, et ipse per illam est meritorius; ergo non potest illam utpote causam formalem sui meriti, mereri. Unde

Dico 2 : Non potest peccator mereri de condigno remissionem peccati mortalis quoad culpam; qui enim non potest mereri introductionem formæ alteram expellentis, id est infusionem gratiæ formaliter expellentis, culpam peccati, non potest etiam mereri alterius expulsionem id est culpæ peccati ; præsertim cum magna justificationis, quam diximus peccatorem non posse mereri, pars sit culpæ mortalis remissio, quæ juxta D. Paulum (*Rom.* III, 24) gratis fit. Deinde homo per actus suos quantumvis perfectos et a gratia procedentes, non potest ad æqualitatem satisfacere Deo pro culpa sua mortali; ergo nec potest de condigno, seu ad æqualitatem, mereri illius remissionem. Et licet posset dari contritio perfecta procedens non ab habitu, sed ab auxilio gratiæ, non esset tamen meritoria de condigno remissionis peccati, quia a peccatore procederet non habente adhuc remissionem sui peccati. Imo spectata ut præcise procedens ab habitu gratiæ ante peccati expulsionem, nondum est plene formata; si autem spectetur ut plene formata per integram hominis sanctificationem, tunc jam culpa remissa supponitur, adeoque non est illius meritoria.

Dico 3 : Nec potest homo mereri de condigno remissionem pœnæ æternæ; eodem enim modo Scriptura ac Patres loquuntur de hac pœna ac de culpa. Et ratio est, quia reatus pœnæ æternæ est radicatus in ipsa culpa, ita ut culpa sit velut radix et essentia, reatus autem velut ramus et proprietas; succisa radice et ablata essentia, id est culpa, ramus cadit et proprietas aufertur, id est reatus pœnæ æternæ; ergo remissa culpa etiam ille remittitur. Nec jam habet meritum remissionis locum, cumque non possit esse meritum de condigno pro culpa, etiam nec pro pœna.

Objicies 1 : Dum Paulus (*loc. cit.*) ait hominem gratis justificari, comprehendit etiam initium justificationis, ergo juxta Paulum potest intelligi ejus initium seu vocationem fieri gratis, sed ejus finem seu gratiæ infusionem peccatum expellentis, fieri ex merito de condigno. Respondeo : Nego consequens, non enim Paulus dicit justificationem gratis fieri tantum ratione sui initii, sed etiam ac maxime ratione sui termini, seu gratiæ infusionis, id est fieri ex pura Dei misericordia, non ex justitia aut ex proprio debito. Ita etiam Augustinus docet in variis locis. Cæterum dici posset Deus in remittenda culpa mortali servare quemdam justitiæ late sumptæ modum, id est quamdam decentiam ac æquitatem bonitati ac providentiæ suæ convenientem.

Obj. 2 : Actui contritionis est a Deo promissa peccati remissio, id est homini vere pœnitenti ; at iste actus est proportionatus gratiæ infusioni ; ergo nihil illi deest ad meritum de condigno. Respondeo : Quamvis Deus promiserit peccatoribus veniam peccatorum suorum, si veram egerint pœnitentiam, non tamen inde sequitur tale meritum esse de condigno, quia ad meritum de condigno non sufficit sola Dei promissio sub alicujus operis faciendi conditione, sed etiam requiritur ut istud opus sit præmio proportionatum, tam ex parte suæ perfectionis, quam ex statu et dignitate personæ operantis, quæ debet esse in gratia; hac autem conditione ac circumstantia caret peccatoris contritio, ideoque non est meritoria de condigno.

CAPUT XXV.

An justificatus possit mereri de condigno augmentum gratiæ; quomodo, et quando.

Dico 1 : Justi merentur de condigno suæ gratiæ augmentum. (D. Thomas et alii omnes theologi.) *Exhibete membra vestra servire justitiæ in justificationem* (*Rom.* VI, 19). *Liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem autem vitam æternam* (*Ibid.* 22). Justus, juxta concilium Tridentinum, meretur de condigno augmentum gloriæ, ergo et gratiæ, quæ est gloriæ semen. Quia in ejus operibus habentur omnia ad meritum de condigno requisita, nempe operum supernaturalitas, dignitas personæ exsi-

stentis in statu gratiæ, Dei promissio; atque ex his exsurgit proportio ac valor moralis ad obtinendos novos gratiæ gradus, nec tantum gratiæ, sed etiam charitatis, et omnium virtutum moralium ac donorum infusorum; qui enim meretur formam, meretur et consequentia ad illam. In merito non spectatur æqualitas physica secundum essentiam, perfectionem, numerum, sed proportio æqualitatis secundum valorem moralem.

Dico 2 : Justus meretur hoc gratiæ augmentum per omnes actus meritorios de condigno, illud ordine naturæ præcedentes; simulque ac istud augmentum meretur, statim datur ab æquissimo patrefamilias tanquam justum stipendium ad transigendam vitam vel necessarium vel utilissimum. Hoc autem meritum et gratiæ augmentum fere semper incipit immediate post primum justificationis adultorum instans : quia actus ultimæ dispositionis, quo adultus justificatur, cum soleat continuari et durare post primum justificationis instans, tunc statim immediate post illud instans, incipit esse meritorius de condigno augmenti gratiæ, adeoque et gratia statim incipit augeri; continuatio enim actus auget ejus meritum. Ante gratiæ infusionem, erat meritorius de congruo; post infusionem est meritorius de condigno.

CAPUT XXVI.

An justus possit de condigno mereri finalem in gratia perseverantiam.

Dico 1 : Justus non potest mereri de condigno perseverantiam in gratia. (D. Thomas, etc.) Probatur 1° De adulti perseverantia sine novo actu aut auxilio positivo post primam justificationem exsistente : v. gr. dum immediate post baptismum vel post absolutionem aut perfectam contritionem statim sine novo actu moritur. Iste adultus per actum quo justificatus est, non meruit de condigno gratiam; ergo cum nullum actum fecisse supponatur, nec meruit perseverantiam in illa, sed ex singulari providentia Deus illum tunc rapuit e vita, ne malitia mutaret intellectum ejus (*Sap.* IV, 11).

Probatur 2° De justi perseverantia per unum tantum auxilium efficax datum et per unum tantum actum post primam justificationem factum : ad faciendum istum actum requiritur vocatio sive auxilium efficax; cumque sit primum ad justificationem datum ad faciendum aliquod opus meritorium de condigno, non potest cadere sub meritum de condigno ejusdem operis et ejusdem personæ; nec contritio quæ præcessit est meritoria illius de condigno. Ergo iste justus non meretur de condigno suam perseverantiam. Deinde istud primum opus seu actus meritorius de condigno augmenti gratiæ post justificationem factus, non potest mereri de condigno circumstantiam, qua post ipsum vitando peccatum finale, infallibiliter sequatur mors; non enim ex se, non ex intentione operantis, nec ex lege Dei ad istam circumstantiam ordinatur, utpote quæ partim ex speciali Dei præfinitione, partim ex communi causarum naturalium cursu per generalem providentiam constituto, et interdum ex permissione divina pendet.

Probatur 3° De justi perseverantia per plura auxilia efficacia et per plures actus post primam justificationem factos, quibus perseveratur in gratia usque ad mortem. Cum hoc perseverantiæ donum in tota auxiliorum efficacium collectione consistat, justus non potest hanc totam mereri de condigno: non enim potest mereri primum extrinsecum datum ante justificationem, nec primum intrinsecum immediate post justificationem datum, ut jam diximus; neque ultimum quatenus ultimum, id est, quatenus includit circumstantiam mortis in gratia, uti etiam dictum est. Ergo non potest mereri de condigno totam istorum auxiliorum efficacium ad perseverantiam finalem requisitorum collectionem. Jam vero quæritur an saltem possit mereri de condigno totam istorum auxiliorum collectionem, excepto primo et ultimo quatenus ultimo. Quare

Dico 2 : Neque potest justus mereri de condigno totam seriem auxiliorum efficacium quæ post primum justificato datum requiruntur ad perseverandum usque in vitæ finem. Probatur : 1° Non potest illam mereri per unicum actum etiam heroicum, quia iste actus meritorius habet tantum suum proportionatum et condignum præmium in augmento gratiæ et gloriæ, ad quam dicit connaturalem habitudinem intrinsecam; non vero ad novum auxilium efficax pro actu sequente, quo perseveratur in gratia : hoc enim auxilium efficax est novum donum alterius rationis et beneficium distinctum, quod ex se nullam habet connexionem cum præcedenti actu. Ergo non cadit sub ejus meritum; alioqui si posset quis per unum actum mereri de condigno dictam auxiliorum efficacium seriem, esset ex vi sui meriti constitutus in statu in quo infallibiliter non peccaret amplius, cum tamen videamus justos non tantum post unum actum etiam heroicum de condigno meritorium, sed etiam post multos, a gratia excidere. 2° Nec potest etiam illam mereri per plures actus successivos, nempe per primum actum merendo secundum efficax auxilium, per secundum merendo tertium, et sic per totam auxiliorum efficacium seriem procedendo; quia post primum actum sequeretur, ut ante, infallibilis perseverantia et, ut jam dixi, sequens auxilium efficax est donum particulare extra meritum actus præcedentis, ultra condignum ejus præmium, nec a Deo promissum. Quoad vero auxilia sufficientia quæ sunt necessaria ut habeat justus potestatem perseverandi, merendo de condigno augmentum gratiæ, probabiliter meretur simul etiam illa de condigno, quia qui meretur formam, meretur quidquid ex tali forma connaturaliter sequitur, vel ei connaturaliter debetur; atqui hæc auxilia sufficientia, quæ sunt ad potestatem perseverandi necessaria sunt debita gratiæ, et cuilibet ejus gradui. Ergo qui meretur de condigno gratiæ augmentum, meretur etiam de condigno hæc

auxilia necessaria tanquam actualia subsequentium operationum principia; secus vero si non sint necessaria simpliciter ad potestatem perseverandi, sed tantum utilia ut justus possit facilius et melius perseverare ac recte operari, si velit : quia hæc non sunt per se connexa cum gratia habituali et ejus augmento, nec connaturaliter debita. Idem dic de auxiliis externis, v. gr. sanitate, bonis temporalibus, etc., si quæ essent vel ad vitam æternam necessaria (qui casus vix aut ne vix quidem potest accidere) vel tantum utilia.

An autem justus possit de condigno mereri perpetuam seu physicam gratiæ conservationem, quod quasi videtur negare Cajetanus, dico quod non possit absolute illam mereri pro statu viæ, alioqui esset mereri donum perseverantiæ, quod est impossibile; sed potest illam mereri pro statu patriæ, quia meretur visionem beatam. Attamen de condigno illam meretur sub conditione, si nempe non ponat obicem peccando, et quantum est ex parte Dei : gratiæ enim jam productæ connaturaliter debetur conservatio, quæ conservatio potest dari et datur debito justitiæ ob actum de condigno meritorium a gratia productum; sufficiens est enim distinctio moralis inter gratiæ productionem et conservationem, ut una possit esse principium meriti, et alia terminus. *Meretur*, inquam, sub conditione perpetuam gratiæ ejusve augmenti conservationem, vel immediate per ipsum actum, vel mediate ratione æternæ gloriæ.

CAPUT XXVII.

An homo lapsus possit mereri de condigno recuperationem gratiæ, seu auxilium efficax ad suam conversionem.

Respondeo negative. Quia ejus actus non procedunt a persona gratiam habente, ergo non sunt meritorii de condigno; nec sufficit habuisse gratiam, quia dignitas quæ jam non est, non potest actus dignificare. Dum Paulus (*Hebr.* VI, 10) ait : *Non est injustus Deus ut obliviscatur operis vestri et dilectionis quam ostendistis*, etc., vel alloquitur Hebræos fideles et in gratia exsistentes, sed fervorem pristinum non conservantes; vel loquitur de justitia late sumpta, qualis reperitur in merito de congruo, ut vult D. Thomas; vel potius intelligit Deum pene fore injustum, si priora ante lapsum facta bona opera, quæ sunt tantum mortificata, non mortua, non remuneraretur dando gratis et ex pura misericordia auxilium efficax, ad conversionem et pœnitentiam. Illa opera ante lapsum fuerunt meritoria augmenti gratiæ, sed non recuperationis; denique qui est in peccato mortali et dignus odio ac pœna, non potest habere jus justitiæ ad gratiam, amorem, præmium.

CAPUT XXVIII.

An justi adulti mereantur de condigno primam gloriam primæ gratiæ correspondentem.

Dico : Quamvis prima gratia, ut jam diximus in capite præcedenti, non possit cadere sub meritum de condigno, tamen probabilius videtur prima gloria essentialis illi correspondens esse præmium meriti de condigno : ita D. Thomas, Cajetanus, Soto, Valentia, Vasquez, Bellarminus, etc., contra Vegam, etc. Probatur : Quia justi merentur de condigno non tantum augmentum gloriæ, sed etiam ipsam gloriæ substantiam tanquam coronam justitiæ et hæreditatem : *Accipientis retributionem hæreditatis* (*Coloss.* III, 24). Sed si per receptionem primæ gratiæ, quæ gratis datur, non mereantur primæ gloriæ illi correspondentis substantiam de condigno, nunquam illam merebuntur; quia per actum meritorium, quem post receptionem primæ gratiæ facient, merebuntur augmentum gratiæ, ergo et augmentum gloriæ, adeoque non merebuntur ipsam gloriæ substantiam, sed eam sine merito accipient : quæ tamen, juxta theologos, cadit sub meritum de condigno respectu recipientis, contra eumdem Vegam dicentem eos, sicut gratis accipiunt primam gratiam, ita etiam gratis acceptari ad primam gloriam, quamvis respectu Christi, ex ipsius meritis illa detur. Quomodo autem per receptionem primæ gratiæ merentur de condigno primam gloriam, varii varie explicant. Quia quidam dicunt ultimam dispositionem ad gratiam, nempe perfectam Dei dilectionem aut contritionem, procedere effective a gratia habituali, et sic mereri de condigno primam gloriam; sed cum supra eam opinionem improbaverimus, hic supponimus proximum principium efficiens istius ultimæ dispositionis ad primam gratiam, non esse ipsammet gratiam habitualem seu ejus habitum, sed esse actuale auxilium gratuitum per quod Deus supplet efficientiam habitus. Quo posito posset quis dicere istum actum, qui est ultima dispositio ad gratiam, durare duobus temporis instantibus; et in primo instanti cum non procedat ab habitu gratiæ, non esse meritorium de condigno primæ gloriæ, sed immediate in secundo instanti temporis cum ab habitu gratiæ conservetur et procedat a persona jam sanctificata, tunc esse meritorium illius de condigno. At contra, in hoc secundo temporis instanti continuatus, jam erit meritorius non primæ gratiæ, sed ejus augmenti, ideo melius et communiter dicunt in unico temporis instanti quo fit iste actus, v. gr. perfecta contritio, includi duo naturæ instantia seu signa sic : contritio in priori naturæ signo nondum per gratiam formata, non meretur de condigno primam gloriam, uti nec primam gratiam : cujus est proxima dispositio; sed in posteriori formata per gratiam, tunc de condigno gloriam meretur : quia licet non eliciatur a gratia habituali nec effective ab ea procedat, sed ab auxilio actuali, tamen jam procedit a persona per gratiam habitualem sanctificata eodem instanti; non enim opus est ut gratia habitualis præcedat istam contritionem, cum non sit activum ejus principium, sufficit ut eodem instanti quo illa fit ab actuali Spiritus sancti motione, persona operans sit sanctificata et digna meriti de condigno seu capax merendi de condigno.

Objicies 1 : Peccator non potest sperare beatitudinem ex merito in eodem instanti in quo justificatur. Respondeo : Distinguo antecedens. Non potest sperare ex merito ante justificationem, concedo; post justificationem ex merito habito in ipsomet justificationis instanti, si nempe ordine naturæ post justificationem statim istam spem concipiat, nego. Imo ante justificationem, potest quasi sub conditione sperare beatitudinem ex merito pœnitentiæ faciendæ.

Obj. 2 : Homo non potest mereri primam gratiam; ergo neque primam gloriam. Respondeo : Nego consequens. Quamvis homo gratis primam gratiam accipiat, et præcise ratione gratiæ etiam gratis acceptetur ad gloriam, tamen ratione operis per gratiam ab homine grato facti acceptatur ad gloriam ex justitiæ merito.

Obj. 3 : Homo non potest mereri primam gloriam per opera duratione antecedentia justificationem, ut patet; nec per opera post instans justificationis facta, quia hæc jam merentur de condigno augmentum gratiæ, adeoque et gloriæ, non vero primæ gloriæ; nec potest illam mereri in eodem justificationis instanti. Ergo. Respondeo hoc meritum de condigno primæ gloriæ fieri non per actum qui duratione præcedat aut sequatur justificationem, sed per actum qui illam concomitatur, id est, per Dei dilectionem, vel contritionem. Hæc enim contritio quæ in priori naturæ signo adhuc informis dispositive antecedit et postulat tantam gratiam juxta quamdam congruitatem, in posteriori signo formata et dignificata per gratiæ infusionem, tunc ex jure justitiæ, quod in priori signo nondum habebat, exigit proportionatam isti tantæ gratiæ primam gloriam nec majorem, nec minorem; non autem augmentum primæ gloriæ, quia contritio est tantum causa dispositiva primæ gratiæ, non augmenti primæ gratiæ; et meretur gloriam quatenus correspondentem huic primæ gratiæ, quia gratia habitualis actui contritionis superveniens non auget ejus præmium extensivum, sed intensivum tantum, constituendo personam in statu, in quo majori cum obligatione et ex debito justitiæ postulat idem præmium, et non aliud, id est gloriam illam quæ præcise correspondet primæ gratiæ infusæ.

Attritio autem cum sacramento quatenus non est gratia formata, non meretur primam gloriam primæ gratiæ correspondentem, quæ vi solius sacramenti datur, quia est actus imperfectus et de se improportionatus tali præmio : formata vero per gratiam probabiliter est meritoria de condigno non ipsius gloriæ, quæ vi sacramenti datur ut hæreditas ex meritis Christi, sed alicujus ejus augmenti, id est secundæ non primæ gloriæ : est enim actus supernaturalis hominis justi; ergo gloriæ meritorius. Denique actus fidei et spei, qui comitantur ultimam dispositionem ad gratiam, etiam partialiter per concomitantiam merentur de condigno primam gloriam, quando quidem prima gratia minor aut major sive intensior, etiam illorum intuitu tanquam partialis dispositionis, gratis detur.

CAPUT XXIX.

An alia gloriæ dona cadant sub meritum de condigno.

Dico 1 : Justi merentur de condigno gloriæ essentialis augmentum, id est intensionem, sive quoad habitus sive quoad actus patriæ proprios, et videtur certum de fide ex concilio Tridentino (sess. 6, cap. 32) definiente justos mereri augmentum gloriæ. Ratio est quia justi merentur de condigno augmentum gratiæ; ergo et gloriæ. Et totum augmentum gratiæ, cum quo quis moritur, permanet in patria. Ideoque gloria dicitur gratia consummata quæ nihil addit supra gratiam in via obtentam, aut ejus intensioni, nisi negationem status merendi, et negationem omnis culpæ et reatus pœnæ in suo subjecto, atque ordinationem divinam, per quam illi lumen gloriæ conjungitur tanquam proximum visionis beatificæ principium, in quam etiam ipsa per modum principii remoti influit, non per novum vigorem acceptum, sed per eum quem in via jam habebat, nondum tunc reductum in actum ob defectum conjunctionis cum lumine gloriæ.

Dico 2 : Justi in hac vita merentur etiam de condigno gloriam accidentalem vel tanquam secundarium præmium, consequens ex primario gloriæ essentialis (qui enim meretur essentiam gloriæ, meretur et accidentia consequentia ad illam); vel merentur illam per se tanquam proprium præmium quasi nullo modo connexum cum præmio essentiali, v. gr. aureolam martyrii, virginitatis, etc., quæ non ob solum internum, sed etiam ob externum opus datur. Atque ita aliquis potest interdum mereri majorem gloriam essentialem et minorem accidentalem, et contra : v. gr. martyr majorem accidentalem et minorem essentialem quam confessor; nec ibi ullum est inconveniens quod ille sit hoc minor in gloria. Attamen

Dico 3 : Nunquam justus meretur de condigno accidentalem gloriam, quin etiam simul mereatur essentialem vel ejus augmentum : quia nunquam meretur de condigno gloriam accidentalem nisi per actum supernaturalem a fide, gratia, persona grata profectum; atqui per talem actum, ut supra dictum est, meretur præmium essentialis beatitudinis, ergo, etc. Unde

Dico 4 : Accidentalis gloria non cadit sub meritum de condigno, nisi quatenus aliquo modo conjuncta est et quasi annexa gloriæ essentiali : sive hæc annexio oriatur ex natura rei, cum uni actui meritorio respondeat tantum unum præmium adæquatum, aut unum principale et alterum secundarium illi annexum per modum unius : v. gr. pax et summa concordia status beatifici, magna intellectus perfectio quoad cognitionem, et voluntatis quoad gaudia et dilectionem, corporis gloria ex unione cum anima beata, etc. Sive habeat duntaxat fundamentum in gloria essentiali, et per divinam ordinationem compleatur : v. gr. speciales revelationes,

et ex iis gaudia orta, dotes aut qualitates tales corporis gloriosi, etc. Sive ex sola divinæ voluntatis ordinatione proveniat : v. gr. aureolæ martyrum, virginum, doctorum; prærogativa sedendi cum Christo in judicio, etc. Aureola enim martyrii, aut si est alia similis, non datur præcise ut præmium meriti, sed ut specialis prærogativa ex Dei voluntate concessa pro tali opere, non solum ut meritorium est, sed etiam ut est exterius consummatum. Denique præmium essentiale non tantum correspondet operi ex motivo charitatis facto, sed etiam facto ex alio supernaturali, item actus charitatis non tantum essentialem gloriam, sed etiam accidentalem sibi proportionatam juxta diversas rationes promeretur.

CAPUT XXX.

An Deus ex vera et propria justitia præmium reddat sanctorum meritis.

Dico 1 : Constat apud omnes quod sit aliquod divinæ justitiæ opus reddere justorum meritis de condigno præmium. Scriptura enim ait : *Superest mihi corona justitiæ quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex* (*II Tim.* IV, 8). *Voca operarios et redde illis mercedem* (*Matth.* XX, 8). Ista clare significant actum justitiæ, idemque asserunt concilia et Patres ac theologi.

Dico 2 : Hæc meritorum retributio, in Deo est actus alicujus particularis justitiæ virtualiter distinctæ ab aliis Dei attributis, v. gr. a misericordia, liberalitate, amore, etc. Non enim dicitur Deus retribuere meritis præmium per misericordiam, liberalitatem, etc., sed per justitiam, quia hæc actio retribuendi præmium, respicit aliquod alterius jus, et quamdam æquitatem illi servandam. Dicitur quidem : *Qui coronat te in misericordia et miserationibus* (*Psal.* CII, 4). Sed id intelligitur de excessu accidentali justitiæ, quem Deus ultra condignum præmium confert : condignum enim præmium tribuendo, utitur justitia; aliquid ultra condignum præmium tribuendo, utitur misericordia, vel liberalitate; sed de hoc postea.

Dico 3 : Deus non retribuit meritis præmia ex gratitudine, contra Vasquez et Lorcam contrarium asserentes. Probatur : Quia virtus gratitudinis proprie ac formaliter in Deo non reperitur, nec unquam a Scriptura aut theologis antiquis illi attributa fuit, adeoque nulla ei gratitudinis obligatio potest competere. Gratitudinis enim officium est compensare beneficium acceptum, et respicit alterum ut benefactorem; homo autem non præstat Deo beneficium ullum, sed solum obsequium et servitium undequaque debitum : *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite : Servi inutiles sumus* (*Luc.* XVII, 10). Imo quidquid meritorii obsequii ex supererogatione ultra præceptum Deo præstat, ipse est debitor Deo, ob gratias, vires, dona, non Deus ipsi; ergo remuneratio meritorum quæ a Deo fit, non est ex debito gratitudinis. Sed

Dico 4 : Si Deus remuneret merita absque promissione antecedente, hæc remuneratio fiet ex quadam legali justitia, seu *gubernativa*, quia reddere unicuique aut præmia pro meritis, aut supplicia pro demeritis, est actus justitiæ in principe ac maxime in supremo gubernatore absolute necessarius ad convenientem subditorum gubernationem; sed non ex *commutativa*, seu ex proprio justitiæ debito, quia hæc non potest intelligi in Deo nisi præcedat ejus promissio ac pactum : commutativa enim justitia dicit obligationem. Deus autem non est capax obligationis nisi ex suo pacto voluntario ac promissione. Ideo

Dico 5 : Quando opus meritorium est proportionatum et æquivalens præmio, si illud ex hujus præmii promissione a Deo paciscente data fiat, tunc Deus ex vera peculiaris justitiæ virtute distinctæ virtualiter a justitia legali seu generali aut alio divino attributo, præmium reddit. Beatitudo enim, juxta concilium Tridentinum (sess. 8, cap. 16), promittitur non tantum ut filiorum hæreditas, quod est debitum fidelitatis, sed etiam ut operum merces, seu ut corona justitiæ sub conditione operum. Ergo, impleta conditione, manet debitum veræ ac peculiaris justitiæ. Ideo sanctus Paulus ait : *Non est injustus Deus ut obliviscatur operis vestri* (*Hebr.* VI, 10); non dicit infidelis, sed *injustus;* nec dicit : *Ut obliviscatur* verbi sui, sed *operis vestri.* Ideo alibi ait : *Superest mihi corona justitiæ quam mihi reddet in illa die justus judex* (*II Tim.* IV, 8); et eam vocat metaphorice *bravium* (*I Cor.* IX, 24); *depositum* (*II Tim.* I, 12, 14); et Christus *denarium* pacto debitum : *Nonne ex denario convenisti mecum? tolle quod tuum est* (*Matth.* XX, 13). Omnia hæc indicant proprium jus justitiæ ex lege seu pacto debitæ; *justitiæ*, inquam, tum distributivæ, tum commutativæ : 1° *Commutativæ*, quia Deus servando æqualitatem rei ad rem, tantum dat unicuique præmium quantum meritum habent ejus opera : *Reddet unicuique secundum opera ejus* (*Rom.* II, 6) : spectando jus acquisitum ad præmium per opera proportionata, et moraliter æquivalens juri in re, illud ei complete reddit : *Tolle quod tuum est* (*Matth.* XX, 14); et : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum* (*Matth.* V, 10), etc. 2° *Distributivæ*, quia Deus servando æqualitatem proportionalem inter habentes plura aut pauciora, majora aut minora merita, dat cum proportione unicuique præmium singulorum meritis correspondens et juxta majus aut minus jus quod singuli habent; eo enim ipso, quod unusquisque beatus recipit præmium suis meritis æquale, necessario fit, ut quantum unius merita excedunt alterius merita, tantum illius merces seu præmium superat alterius mercedem seu præmium; et sic servatur justitia distributiva.

Objicies 1 : Justitia, juxta Aristotelem (*Ethic.*, lib. V, cap. 2), versatur tantum circa materialia et temporalia bona; ergo in Deo locum non habet. Respondeo : Distinguo antecedens. Justitia civilis, concedo; justitia generatim et abstractim sumpta,

nego. Aristoteles agit tantum de justitia civili et humana. Prout autem justitia abstrahit a creata et increata, non tantum habet pro sua materia bona temporalia aut aliquod humanum commodum afferentia, sed etiam honorem, obsequium, cultum, et omnes actiones, quæ alteri vel Deo placent : quia licet nostra opera non sint Deo utilia, sunt tamen illi honorifica, et per ea homo reddit illi debitam obedientiam, supremum ejus dominium agnoscit, imo et prodest Dei filiis.

Obj. 2 : Deus est incapax debiti justitiæ et cujusvis obligationis erga alterum. Respondeo : Distinguo assumptum. Est incapax sine data promissione, concedo ; data promissione, et ex vi sui pacti, nego. Sic enim Augustinus (serm. 18 *De verbo Apost.*) ait : « Debitor nobis factus est Deus, non aliquid accipiendo, sed quod ei placuit promittendo, » etc. Sic etiam quilibet supremus dominus obligari potest erga suum subditum, et pater erga filium ex vi sui pacti ac promissionis ; atque ita solummodo repugnat Deum ab alio, non autem a seipso obligari. Unde istud debitum justitiæ in Deo non provenit ex aliqua lege extrinseca aut imperante, sed ex summa divinæ voluntatis rectitudine, naturaliter ad omne honestum determinatæ. Animadverte tamen quod hoc debitum justitiæ sit tantum pro operibus meritoriis de condigno seu habentibus moralem condignitatem : non vero pro iis quæ illam non habent, sive non pro meritoriis de congruo tantum, utpote non habentibus requisitam valoris æqualitatem, pro quibus ex promissione habetur tantum obligatio fidelitatis, non justitiæ.

CAPUT XXXI.

An Deus in patria det ex pura liberalitate aliquos novos gradus gratiæ ac gloriæ ultra condignitatem omnium meritorum.

Dico : Probabilius est Deum non dare sanctis in patria aliquod gloriæ essentialis augmentum ultra merita ; adeoque nec eorum gratiam illa, quam in via receperant, intensiorem reddere, sive novos illi gradus intensionis addere : *Quia reddet unicuique secundum opera ejus* (*Rom.* II, 6 ; *Matth.* XVI, 27). *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem* (*I Cor.* III, 8). *Qui parce seminat, parce et metet, et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet* (*II Cor.* IX, 6). Nempe juxta proportionem operum ac laboris ; uti et dicitur de mercede talentorum et minarum. Cum igitur Scriptura nunquam doceat dari quantitatem gloriæ, nisi per proportionem ad viæ merita ; hinc inferimus hanc esse unicam illius mensuram, et virtualiter excludi aliud essentiale ejus augmentum juxta ordinariam Dei legem. Quoad commune axioma, Deum dare præmium ultra condignum, potest varie explicari : 1° Præmium illud est ultra condignum, quia sine Dei ordinatione et acceptatione, nulla est in meritis justorum, etiam ex gratia factis, æqualitas et condigna proportio cum illo præmio ; nempe actualis, ut supra dictum est. 2° Quia in esse rei, et proprietatibus, v. gr. duratione, labore, intensione, etc., non est æqualitas et proportio, sed tantum in esse meriti, ac valore morali. 3° Quia Deus intra latitudinem justi præmii, utpote non indivisibilis, potuit promittere ac dare mensuram bonam, coagitatam et superfluentem (*Luc.* VI, 38), uti punit mala citra condignum. 4° Quia præmiat ultra condignum, non quoad essentialem, sed quoad accidentalem beatitudinem. 5° Nec tantum in qualitate vel quantitate præmii, sed etiam in modo se obligandi ad illud dandum, quasi se hominis debitorem facit ex vi sui pacti ac promissi. Hinc facile loca sanctorum Patrum in speciem contraria facile explicabis juxta aliquam ex his quinque explicationibus datis.

CAPUT XXXII.

An detur meritum de congruo.

Dico dari in hominibus meritum apud Deum, quod, licet meriti de condigno perfectionem non attingat, tamen in suo ordine est verum meritum, quod de congruo appellatur : ita communiter theologi, D. Thomas, Bonaventura, Cordubensis, etc., contra Sotum. Probatur : 1° Ex Augustino, qui ponit in fide et contritione aliquod meritum gratiæ sanctificantis ac remissionis peccatorum, non de condigno ; ergo de congruo. « Quis, » inquit, « credat eum, qui jam cœpit credere ab eo, in quem credit, nihil mereri ? » (*De prædest.* cap. 2). « Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est. » (Epist. 105.) 2° Item ex Prospero (cap. 6). Sic : « Non potest haberi nullius meriti petentis fides, » etc. Et ratio est quia isti merito respondet aliqua retributio ex promissionis debito, non pura liberalis donatio. Hinc patet non ignorasse Patres hoc meritum, ut vult Soto. Rite igitur et sufficienter dividitur meritum in meritum de condigno et de congruo ; omne meritum perfectum de justitia, est de condigno ; omne aliud est de congruo.

Objicies 1 : Augustinus aliique antiqui Patres nunquam hoc meritum de congruo tradiderunt, neque aliud agnoverunt meritum nisi cui merces respondet, id est meritum de condigno. Respondeo : Nego assumptum. Imo et in peccatore agnoverunt tale meritum, ut patet ex dictis et ex variis illorum locis.

Obj. 2 : Nullum est meritum per quod non acquiritur aliquod jus ; sed per solum meritum de condigno acquiritur jus ; ergo nullum est aliud meritum quam de condigno. Respondeo : Distinguo majorem. Per quod non acquiritur aliquod jus perfectum vel imperfectum, concedo ; necessario perfectum, nego. Quia meritum de congruo est duntaxat imperfectum, et quasi analogice meritum ; ideo illi tantum respondet jus imperfectum, nempe aliquis titulus ad obtinendum aliquid ratione operis, non autem jus rigorosum justitiæ, quale respondet merito de condigno.

Obj. 3 : Non potest Deus fieri debitor ad retribuendum, nisi præcesserit ejus promissio ; si autem

præcedat ejus promissio, tunc est debitum ex justitia et meritum de condigno. Respondeo : Distinguo assumptum. Non potest fieri debitor imperfecte et secundum quid, nego; perfecte, concedo. Quamvis Deus non possit fieri debitor ex justitia et perfecte, nisi ex vi promissionis suæ conditione operis condigni seu sub proportione, potest tamen secundum quid et imperfecte aliis modis fieri debitor, nec tam aliis quam sibi et suæ providentiæ. Deinde potest etiam interdum meritum de congruo supponere Dei promissionem, ut infra dicetur : sola enim Dei promissio non sufficit ad debitum ex justitia.

CAPUT XXXIII.

Conditiones requisitæ ad meritum de congruo ex parte operis.

Ut actus sit meritorius de congruo, hæ conditiones requiruntur :

1. Debet esse actus liber, positivus (mera enim actus omissio non sufficit), et realiter exsistens in aliqua temporis differentia : contra Semipelagianos, qui dixerunt opera bona nunquam absolute futura, quæ tamen futura essent si hæc vel illa conditio impleretur, esse apud Deum ita meritoria, ut pro illis aliquod præmium, v. gr. adulto fidem, parvulo baptismi susceptionem, etc., retribuat.

2. Debet esse simpliciter bonus moraliter, ut apud Deum sit meritorius de congruo etiam præmii temporalis, alias nec laude ac præmio dignus, nec fieri posset propter Deum nec illi placere; bonus autem est ex integra causa, malus ex quolibet defectu. Quod attinet ad Raab (*Josue* II, VI), ad obstetrices Ægypti (*Exod.* I), et ad regem Babylonis (*Ezech.* XXIX), dictum est supra (cap. 4), uti et de Romanis a Deo in hoc mundo compensatis ob quædam justitiæ civilis opera, vel ob universale mundi bonum.

3. Quamvis ad meritum de congruo præmii temporalis, non requiratur ut actus sit supernaturalis, cum actus naturalis moraliter bonus sit sufficienter proportionatus præmio temporali, tamen ad meritum de congruo præmii aut doni supernaturalis, debet esse supernaturalis ex gratiæ actualis auxilio procedens, et aliquo modo ad finem supernaturalem ordinatus, ut sit præmio proportionatus, sive fiat ab homine in statu peccati mortalis exsistente, sive ab exsistente in gratia; quia si in homine justo actus non procedat ab actualis gratiæ auxilio, fiet tantum cum gratia per accidens concomitante, non vero a gratia ac fide influente, et sic non erit proportionatus ad præmium supernaturale, utpote naturalis. Ad hoc meritum non est necesse ut opus sit supererogationis, uti supra diximus; nec id requiritur ad meritum de condigno, variaque alia ibi diximus quæ merito de congruo sunt communia.

CAPUT XXXIV.

An ad meritum de congruo requirantur aliquæ conditiones ex parte personæ; et quæ.

Dico 1° : Status gratiæ in persona operante non est simpliciter necessarius ad meritum de congruo : ita communiter antiqui theologi, D. Thomas, etc., contra Sotum, Medinam, etc., non admittentes in operibus peccatoris ullum meritum de congruo, sed tantum vim impetrandi. Probatur ex Scriptura (*Tob.* IV, 11; XII, 9; *Dan.* IV, 24; *I Petr.* IV, 8), dicente eleemosynam exstinguere peccata, etc. : quia potest a peccatore elici actus supernaturalis ex fide quæ est meriti supernaturalis fundamentum et ex actuali gratiæ auxilio; et licet in operante non sit sanctitas, est tamen congruitas faciendo id quod potest ac debet in tali statu cum divino auxilio. Dum igitur sanctus Paulus ait : *Si charitatem non habuero, nihil sum, nihil mihi prodest* (*I Cor.* XIII, 3), id est, opus factum sine charitate nihil per se et immediate prodest ad vitam æternam, utpote opus mortuum, sed prodest ad aliquid obtinendum utile pro vita æterna consequenda, per modum sive dispositionis, sive impetrationis, sive meriti de congruo; alioqui nec oratio a peccatore facta prodesset. Et sic peccator potest mereri de congruo, non initium suæ justificationis, v. gr. vocationem, fidem, etc., sed ejus terminum, aliquasque intermedias ad illam dispositiones; attamen per sua opera meritoria de congruo non facit Deum sibi debitorem ex justitia, sed ex sola decentia aut congruitate.

Dico 2 : Status viatoris seu non videntis Deum requiritur in persona operante ad meritum de congruo. Unde, juxta D. Thomam, beati, sive angeli sive homines, nihil sibi vel aliis mereri possunt : contra Vasquez, Sotum, etc., dicentes beatos posse sibi et aliis mereri congrue et impetratorie aliqua gratiæ vel accidentalis gloriæ dona; quamvis dicant beatos sic merendo esse aliquo modo viatores, vel quia carent illo bono quod mereatur, vel quia exercent actionem viatoris, utpote quæ versatur circa proximos et non circa Deum.

Probatur 1° beatos nihil posse sibi ipsis mereri : Si beati possunt sibi aliquid mereri de congruo, ergo etiam de condigno; sed ostensum est supra non posse de condigno, ergo nec de congruo. Eodem enim merito, quo in via meruerunt tantam et talem beatitudinem essentialem, meruerunt etiam accidentalem ad illa consequentem, aut illi consentaneam opportuno tempore conferendam; non enim opus est ut quælibet gloria accidentalis simul cum essentiali incipiat, sed juxta status exigentiam. Unde permanens et quasi habitualis perfectio status beatifici, tota ab initio beatitudinis datur, neque postea amplius augetur : illa vero quæ in actu secundo consistit, est quasi transiens, v. gr. illuminatio, novum gaudium, etc.; quia oblata occasione et exsistente novo objecto, vel fit ab ipso beato ex vi donorum quæ habitualiter possidet cum Dei concursu sibi debito, vel ab ipso Deo immittitur, non tanquam novum præmium, sed tanquam debita perfectio ob talem statum et meritum præcedens.

Probatur 2° beatos nihil posse pro aliis mereri : Quia licet pro aliis orent et impetrent, nihil tamen de novo mereri possunt, ut patet in ipso Christo

qui nunc pro nobis orat et impetrat; nihil tamen amplius meretur. Aliud est enim impetrare, aliud mereri : impetratio non consistit in merito orationis, sed in voluntate Dei illam acceptantis ad dandum petitum beneficium, quod potest dare sine ullo orationis merito ; meritum vero consistit in operis bonitate aliquo modo ad præmium proportionata et cedentis in obsequium Dei et in extrinsecum ejus bonum. Unde impetratio respicit Deum ut donantem ob orationis petitionem; meritum respicit Deum ut præmiantem ob operis bonitatem ; adeoque unum ab alio potest separari. Beati autem nihil amplius pro se merentur, ergo nec pro aliis. Sunt enim in viæ termino, ideoque nihil operantur, nec suas actiones offerunt, ut aliis mereantur. Idem dic de animabus purgatorii, quæ licet orare possint et impetrare ut beati in cœlo, vel ex Dei misericordia, vel ob Christi merita, vel ob sua propria in hac vita acquisita, tamen non impetrant ob novum meritum, quia ille status pure pœnalis non est destinatus ad merendum aliquid apud Deum, nec præmio accommodatus.

CAPUT XXXV.

An fideles et justi possint pro aliis mereri de congruo.

Respondeo affirmative. Ita communiter theologi, idque docet D. Thomas (quæst. 114, art. 6), de merito primæ gratiæ et salutis, adeoque et de cæteris bonis ad salutem conducentibus. Sæpe Patres dicunt nos sanctorum, qui cum Christo regnant, meritis (nempe de congruo) adjuvari, intelligendo merita, quæ sancti in hac vita habuerunt. Et quoad justos hic viventes, idem etiam de iis sentiunt: Sanctus Augustinus (quæst. 149 *in Exod.*), agens de Moise orante pro populo in deserto dicit, « Relevari nos apud Deum illorum meritis posse quos diligit Deus. » Et sanctus Ambrosius (lib. v *in Luc.* v) sic : « Magnus Dominus, qui aliorum merito ignoscit aliis. » Idem sæpe dicitur de sancto Stephano, meruisse sua oratione conversionem sancti Pauli : *Orate pro invicem ut salvemini; multum enim valet deprecatio justi assidua* (*Jac.* v, 16). Jam vero probatur, quod oratio justi non tantum sit impetratoria, sed etiam alteri meritoria de congruo ; uti et aliud quodvis opus bonum factum in favorem alterius ; quia supponitur esse opus supernaturale ex gratia procedens et factum a persona meriti capace ; nec diversitas personæ cui operans meretur, obstat pro merito de congruo, uti videmus non obstare inter homines. Istud autem est speciale in merito de condigno, quod operans possit tantum sibi et non alteri merere ; quia ejus actus ex natura sua et quasi ex intrinseca lege ad solum ipsius operantis bonum ordinatur, ideoque tantum respectu illius facta est promissio et quasi pactum justitiæ. Imo dum unus alteri meretur, est etiam identitas personæ mysticæ, quia tanquam membra unita in Christo per fidem et charitatem componunt unum corpus mysticum ; deinde ex congruitate amicitiæ divinæ convenit ut Deus sui amici obsequium cupientis alteri prodesse, acceptet ad istius alterius utilitatem, eique benefaciat.

Hinc collige : 1. Peccator potest mereri de congruo pro se, ut supra diximus, id est, reus peccati mortalis; sed non pro alio, quia hoc meritum de congruo pro alio, maxime fundatur in vinculo et lege amicitiæ inter Deum et personam operantem.

2. Dum quis pro se meretur de congruo, non necessario requiritur, ut suum opus offerat vel ordinet ad tale beneficium obtinendum, si istud opus, ab intrinseco tendat in bonum operantis, v. gr. attritio aut eleemosyna in remissionem peccatorum; secus vero, si beneficium obtinendum nullam habeat connexionem cum opere meritorio. Sed ad merendum alteri de congruo requiritur, vel actualis vel virtualis oblatio operantis, referentis opus suum in alterius commodum, utpote nullam ab intrinseco habens cum illo connexionem, vel saltem generalis charitatis affectus, quo cupit per sua merita omnibus aliis prodesse quantum in ipso est. Sic merita, quæ sancti habuerunt in hac vita, nos possunt adjuvare de congruo, juxta usum Ecclesiæ, id a Deo postulantis in suis privatis et publicis orationibus.

3. Quamvis ad facilius et certius merendum de congruo alteri personæ, multum faciat, si hæc sit fidelis, aut in statu gratiæ : non est tamen hoc necesse, ut liquet in Stephano merente de congruo vocationem et conversionem Pauli ; quia hoc meritum non fundatur in dispositione aut dignitate illius pro quo offertur, sed in gratia et dignitate offerentis illud ad alterius etiam indigni utilitatem.

4. Hoc meritum de congruo oblatum pro alio, non minuit præmium de condigno debitum operanti ob idem opus ; quia hoc meritum de congruo non indicit respectu illius, pro quo offertur, debitum justitiæ, ideoque integrum operantis debitum justitiæ, potest simul cum illo stare.

CAPUT XXXVI.

An ad meritum de congruo requiratur Dei promissio.

Dico 1 : Antecedens Dei ordinatio non requiritur ad meritum de congruo, sed sola acceptatio ut sit efficax et actuale ; non tamen illi repugnat præcedens promissio sub conditione talis operis, ut patet in contritione pœnitentis cui promissa est remissio peccatorum, uti etiam in ejus eleemosyna et oratione. In his enim actibus est tantum meritum de congruo ; quia, licet interveniat Dei promissio, opus tamen non est condignum secundum proportionis æqualitatem ; unde ex illo non resultat proprium justitiæ debitum, sed tantum fidelitatis, cum quadam majori obligatione in suo ordine.

Dico 2 : Non requiritur necessario Dei promissio ad meritum de congruo : ad hoc enim sufficit, quod actus in se habeat aliquam bonitatem præmio proportionatam, cujus intuitu possit Deus aliquod beneficium homini conferre, v. gr. in bonis operibus ordinis naturalis ob intrinsecam bonitatem est aliqua ratio meriti, et tamen nulla Dei intercedit pro-

missio; item supernaturalia justorum opera essent de se meritoria alicujus præmii supernaturalis utpote illi proportionata, quamvis illud Deus non promisisset; attamen, ut supra dictum est, sine Dei promissione non essent meritoria de condigno. Hinc oritur multiplex meritum de congruo : aliud habens adjunctam promissionem; aliud illa carens; aliud habens infallibilem ex Dei fidelitate, aliud habens fallibilem retributionem ex sola decentia reddendam; aliud habens congruitatem ex sola actus conditione, non personæ; aliud habens congruitatem in conditione personæ, sed non sufficienter ex conditione actus. Hæc autem retributio meriti de congruo, juxta quosdam, provenit ex Dei gratitudine; juxta alios ex ejus misericordia aut liberalitate, sed verisimilius pertinet ad generalem quamdam divinæ providentiæ justitiam, seu æquitatem ac decentiam.

CAPUT XXXVII.

Quid possit homo peccator extra gratiæ statum exsistens sibi mereri de congruo.

Dico 1 : Peccator non potest sibi mereri de congruo primam gratiam auxiliantem; quia opus mere naturale nec est dispositio proportionata ad auxilium supernaturale, nec ex se habet relationem ad dona supernaturalia, in qua possit fundari talis congruitas.

Dico 2 : Peccator divina gratia adjutus potest per suos actus mereri sibi de congruo primam gratiam sanctificantem, et peccati mortalis remissionem : ita communiter theologi, Magister, Albertus, D. Thomas, Molina, etc. Status enim peccati, ut supra probatum est, nihil ad hoc obstat, et opus fit ex gratia; gratis tamen justificatur, quia non meretur totam justificationem, siquidem non meretur initium seu primam auxiliantem gratiam, sed meretur ejus terminum, id est gratiæ sanctificantis infusionem. Per quos autem actus hanc mereatur, variant auctores. Vasquez tribuit hoc meritum actibus remote disponentibus ad justitiam et tempore eam antecedentibus, et illud negat ultimæ dispositionis actui; alii ultimæ ac proximæ dispositionis actui illud tribuunt, denegant remotæ actibus; alii utrisque attribuunt. Quare

Dico 3 : Actus qui est ultima dispositio ad gratiam, nempe vel perfecta contritio vel amor Dei super omnia, meretur immediate de congruo illius infusionem. D. Thomas, Scotus, Gabriel, etc. Et Patres : Cyprianus (*De lapsis*), sic : « Lætam facit Ecclesiam, nec jam solum Dei veniam merebitur, sed coronam, » id est pœnitens; Origenes (hom. 3 *in Levit.*) : « Vide ergo quia pronuntiare peccatum, remissionem peccati meretur. » Probatur : Quia iste actus est bonus, liber, supernaturalis, habens Dei promissionem, et nullus alius inter eum et gratiæ infusionem mediat; ergo immediate hanc meretur : non de condigno, quia operans nondum est justificatus; ergo de congruo. Hinc nullus alius actus sic illam meretur, ne attritio quidem cum sacramento, quia tunc infunditur gratia ex opere operato, et ultra totum operantis meritum; esto possit per istum attritionis actum aliquid aliud de congruo mereri.

Dico 4 : Potest peccator mediate et remote primam gratiam justificantem et peccatorum remissionem mereri de congruo per bonos actus morales, ex fide et gratiæ auxilio factos, v. gr. per eleemosynam, orationem, aliasve dispositiones remotas : *Peccata tua eleemosynis redime* (*Dan.* IV, 24). *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur* (*Matth.* V, 7). *Beneficentiæ et communicationis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus* (*Hebr.* XIII, 16), vel *placatur Deus*, juxta Augustinum, qui etiam fidem dicit mereri justificationem, nempe gratiæ infusionem. Ratio est quia isti actus sunt boni, liberi, ex gratia procedentes, aliquo modo ad unionem cum Deo disponentes, utpote ex se ad illum ordinati, maxime si peccator eos ad obtinendam peccatorum veniam referat; ergo, etc. Peccator igitur per unum actum ex gratia factum vel minus perfectum, vel magis remotum ab ultima ad gratiam dispositione, meretur immediate de congruo novum auxilium quo efficiat alium actum magis perfectum et magis propinquum justificationi : vel etiam meretur de congruo auxilium ad vitandum peccatum aut peccandi occasionem, quæ impediret conversionem perfectam, et sic paulatim ac gradatim procedendo, merebitur auxilium sufficiens ad ponendam ultimam dispositionem immediate meritoriam de congruo gratiæ sanctificantis. Dixi *sufficiens*, quia probabilius videtur peccator non posse mereri de congruo auxilium efficax seu vocationem congruam ad perfectam conversionem tam mediate quam immediate; quamvis possit interdum, v. gr. per orationem, illam impetrare, quia impetratio magis, quam quodvis meritum, nititur in pura Dei misericordia ac liberalitate; imo dubitatur, an justus sic mereri illam possit. Hinc infertur peccatorem posse mereri de congruo per sua opera supernaturalia et ex gratia procedentia, quævis gratiæ actualis auxilia sufficientia excepto primo, et alia bona seu subsidia temporalia quæ sunt necessaria vel ad vitandum peccatum, vel ad salutem consequendam; sub eo enim respectu censentur spiritualia et quasi supernaturalia. Quoad vero bona temporalia præcise secundum se spectata, prout huic vitæ mortali deserviunt, videtur probabilius illa posse mereri de congruo per opus morale ordinis naturalis, ex omni parte bonum bonitate naturali juxta D. Thomam (1-2, quæst. 21, art. 4). Cum enim totale meritum se tantum extendat ad præmium naturale aut temporale sibi proportionatum, ita de se non indiget gratia vel sanctificante personam, vel ei auxiliante.

CAPUT XXXVIII.

Quid justus possit sibi vel aliis mereri de congruo.

Nota : Non agitur hic de augmento gratiæ, aliisque donis quæ justus potest de condigno mereri. quia non potest idem meritum esse perfectum et

imperfectum respectu ejusdem, sive idem opus esse meritorium de condigno et de congruo ejusdem præmii, sed tantum agitur de iis gratiæ beneficiis quæ sub solum meritum de congruo in homine justo cadere possunt. Quare

Dico 1 : Probabiliter justus quandiu est justus, per sua opera viva potest sibi mereri de congruo recuperationem gratiæ post lapsum. Æquum est enim, ut non obstante peccato superveniente, Deus recordetur præcedentium meritorum et horum intuitu excitet peccatorem, ut a peccato resurgat ; maxime ubi præcedentia merita fuerunt insignia, et peccatum subsequens ex vehementi occasione aut fragilitate commissum est (Bonaventura, Gabriel, Vega, Bellarminus, etc.). *Non est injustus Deus ut obliviscatur operis vestri* (*Hebr.* VI, 10), nempe quoad meritum de congruo. *Iram quidem Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te* (*II Paral.* XIX, 2) ; de rege Josaphat. Ratio est quia licet per peccatum subsequens mortificentur bona opera quoad meritum de condigno, non tamen necessario quoad meritum de congruo, pro obtinendo a Deo aliquo dono secundum quamdam decentiam in bonis operibus præteritis fundatam : homo enim exsistens in peccato potest mereri de congruo auxilia sufficientia, quibus consequatur veniam peccatorum ; ergo etiam opera viva prius facta possunt post lapsum retinere aliquam rationem meriti de congruo ad obtinenda a Deo similia auxilia. Unde illa oratio, qua justus petit, ut si ceciderit, resurgat, est honesta et justa : est enim petitio rei justæ et conformis divinæ voluntati, ex pio salutis desiderio proveniens, absque ullo ad peccatum affectu ; imo est meritoria de condigno augmenti gratiæ.

Dico 2 : Si perseverantia in gratia sumatur prout includit intrinsece primum auxilium efficax, quod post justificationem datur ad servandum aliquod præceptum, cum aliis auxiliis efficacibus successive dandis usque ad mortem, sicut diximus superius eam non posse cadere sub meritum de condigno, ita nec potest sub meritum de congruo, quia hoc etiam supponit primum auxilium efficax. Si autem sumatur perseverantia prout incipit extrinsece a primo auxilio efficaci post justificationem dato ad perseverandum, tunc potest illud mereri de congruo ; sic enim perseverantia supponit gratiam, et sanctificantem et auxiliantem ut principium actus meritorii ; et quamvis ex natura sua non sit terminus ad quem gratia per se tendit, hoc non obstat ad meritum de congruo, ut patet in merito de congruo quod fit pro altero : hoc obstat tantum ad meritum de condigno ob rationes ibi dictas. Quæritur autem an hoc meritum de congruo sortiatur aut impetret infallibiliter suum effectum, id est finalem in gratia perseverantiam. Respondetur illam non impetrari infallibiliter per unum aut plures actus tantum factos usque ad certum vitæ spatium, sed posse infallibiliter impetrari si justus successive per totum vitæ tempus, quasi per partes, illam petat et impetret debite orando et nunquam deficiendo : v. gr. nunc impetrando auxilium efficax ad non cadendum in præsenti occasione, et post illam, iterum orando et impetrando aliud auxilium efficax ad servandum præceptum tunc occurrens, et sic semper indesinenter usque ad mortem. Attamen hæc perseverantiæ infallibilitas non convenit merito de congruo ratione sui, sed ratione orationis seu petitionis cui Deus promisit infallibilem impetrationem, non vero operibus meritoriis.

Dico 3 : Justus non videtur mereri de congruo gratias gratis datas, quia Spiritus sanctus dividit eas prout vult, sed meretur gratias actuales sive sufficientes sive efficaces ; quamvis efficaces non possit mereri de condigno, potest tamen de congruo, quia ad hoc pauciores conditiones requiruntur ; sed non augmentum gratiæ, quod de condigno tantum meretur. Item meretur de congruo bona temporalia quæ ipsi conducunt ad vitam æternam.

Dico 4 : Quamvis justus non possit sibi mereri de congruo primam gratiam auxiliantem, potest tamen eam alteri mereri de congruo, quia hoc meritum supponit primam gratiam in merente, non in altero, cui aliquis eam meretur. Potest igitur illi primam gratiam, etiam efficacem mereri, non immediate habitualem, sed mediate : id est, mereri vel applicationem baptismi parvulo, vel vocationem congruam ad fidem et contritionem adulto, cum quibus causis prima gratia habitualis est per se et infallibiliter conjuncta. Item potest mereri lapso recuperationem gratiæ ; non enim est difficilior secunda gratiæ infusio, quam prima. Denique illo modo quo justus potest sibi mereri aliquid de congruo, potest eodem illud alteri mereri, v. gr. perseverantiam in gratia repetitis continue orationibus, actualia gratiæ auxilia, bona temporalia ad illius salutem utilia.

TOMUS NONUS.

DE FIDE, SPE, CHARITATE.

TRACTATUS PRIMUS.

DE FIDE.

DISPUTATIO PRIMA.

De quibusdam prænotandis.

SECT. I, II. — *De variis fidei acceptionibus; et de proprio hujus tractatus argumento.*

Dico 1 : Omissis variis fidei acceptionibus, quas quidam undecim, alii decem, alii novem, et alii octo recensent, fides significat intellectus assensum : *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei* (*Hebr.* XI, 3). *Per fidem ambulamus*, etc. (*II Cor.* V, 7). Quilibet igitur assensus intellectus quoad unam partem determinatus, vocatur fides; hinc conscientia, quia est judicium practicum de rebus agendis, et instrumenta seu scripturæ publicæ, quia apta sunt ad generandum intellectus assensum, dicuntur etiam fides. Sed communiter fides sumitur pro cognitione obscura fundata in testimonio dicentis, quæ in divinam et humanam aut etiam angelicam dividitur.

Dico 2 : Fides significat etiam voluntatis perfectionem; nempe 1° fidelitatem : *Anima quæ negaverit dispositum suæ fidei commissum, reddet*, etc. (*Levit.* VI, 2), id est, fidelitati. *Qui revelat arcana, fidem perdit* (*Eccli.* XXVII, 17), id est, fidelitatem. Hinc extenditur ad significandam veritatem et hujus objectum : *Primam fidem irritam fecerunt*, etc. (*I Tim.* V, 12). 2° *Fiduciam*, non sumendo illam pro fide justificante, sicut sumunt hæretici, sed sumendo causam pro effectu : quia fides causat fiduciam seu spem illi affinem ac solo connotato ab ea distinctam : *Postulet autem in fide nihil hæsitans* (*Jac.* I, 6); id est, in fide, radice ac causa fiduciæ, vel in vero fidei assensu nihil hæsitans de promissione Dei qua dixit : *Omnia quæcunque orantes petitis, credite quia accipietis* (*Marc.* XI, 24). Sic etiam Christus arguit Petrum de languida fide, non habente satis magnam fiduciam : *Modicæ fidei, quare dubitasti* (*Matth.* XIV, 31).

Dico 3 : In hoc tractatu agitur de fide divina et supernaturali fide intellectus. Hæc autem tria per se includit : habitum, seu lumen fidei infusum, actum et objectum; hæc quidem omnia in præsenti materia explicantur, sed proprium ejus argumentum est habitus cum respectu ad actum.

DISPUTATIO SECUNDA.

De objecto seu subjecto materiali fidei.

SECT. I, II. — *De materiali fidei objecto incomplexo.*

Nota : Duplex est fidei objectum : materiale et formale. Incipimus a materiali; et hoc iterum duplex : Aliud *incomplexum* quod aliter vocatur *subjectum*, estque res simplex seu incomplexa, de qua aliquid creditur; diciturque subjectum, quia est subjectum propositionis quæ creditur. Aliud *complexum*, estque ipsa propositio complexa quæ exhibetur credibilis; est fidei objectum, quia est id quod fides immediate credit, et cui assentitur.

Dico 1 : Deus est principale fidei subjectum, seu subjectum attributionis, quia omnia quæ per fidem revelantur, ad eum referuntur, et eo tendunt, ut melius cognoscatur et colatur. Sic est primarium visionis beatæ, quæ fidei succedit, objectum : *Fides quæ ad Deum profecta est*, etc. (*I Thess.* I, 8). *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum* (*Joan.* XVII, 3).

Dico 2 : Deus non est objectum fidei primarium secundum aliquod speciale attributum intrinsecum, quod a nobis concipiatur per modum proprietatis, neque secundum denominationem Creatoris, Salvatoris aut Glorificatoris, sed secundum absolutam Deitatis et essentiæ divinæ rationem, in qua confuse et quasi radicaliter nostro modo concipiendi omnia Dei attributa et prædicata tam intrinseca et necessaria, quam extrinseca et libera seu contingentia includuntur. Hinc Deus ut objectum seu subjectum materiale fidei habet necessariam et inseparabilem cum illa connexionem, quam non habent alia ejus objecta materialia : posset enim Deus multa revelare de seipso et nihil de creaturis. Sed sine Dei revelatione nihil est per fidem credibile; quidquid ergo creditur per fidem infusam, necessario debet niti infallibili Dei testimonio. Attamen :

Dico 3 : Subjectum fidei nostræ non est solus Deus, sed etiam res creatæ, nam de rebus creatis multa per fidem creduntur; imo quodlibet ens a Deo revelabile revelatione obscura, est illius subjectum materiale, quia habitus fidei potest circa illud operari; non quidem actu circa quodlibet revelabile, quia multa sunt, imo infinita revelabilia, quæ non

sunt actu revelata; possent tamen revelari, omne enim ens revelatum sive creatum sive increatum æqualiter nititur infallibili Dei testimonio, ob quod per fidem creditur. Unde tam est credibilis et certa hæc propositio : *B. Virgo est mater Dei*, quam hæc : *Deus est unus et trinus*. Ens tamen creatum ad fidem pertinet ratione alterius ac secundario, aut, ut ait D. Thomas, per accidens. Hinc :

Dico 4 : Deus dici potest esse fidei objectum aliquo modo adæquatum : partim directum seu in recto (directe enim per fidem creditur), partim indirectum seu in obliquo, quia quæ per fidem creduntur, ad Deum ordinantur, et in omni objecto, de quo fides aliquid credit, Deus aliquo modo includitur, etiam in ipso peccato, quod sub Dei scientiam cadit. Non est tamen essentiale fidei ut omnia quæ per verum fidei infusæ assensum creduntur, actuali ordinatione referantur ad Deum ut ad finem supernaturalem, uti patet si Deus crearet hominem ad finem tantum naturalem, sed sufficit ordo aptitudinalis seu innata habitudo, quam omnis creatura habet ad Deum.

Sect. III, IV. — *De materiali fidei objecto complexo.*

Dico 1 : Certum est objectum illud, quod fides immediate credit, esse aliquid complexum, quia est veritas, cui intellectus noster per varios conceptus componendo vel dividendo, dat assensum ; et licet hæ complexæ fidei veritates sint variæ, conflatur tamen ex omnibus unicum unius fidei objectum, quia omnes in una communi rei credibilis ratione conveniunt : contra hæreticos distinguentes tres fides, historicam, miraculorum, promissionum, et et hanc fidem promissionum subdistinguentes in generalem, quæ est de promissionibus generalibus : v. gr. *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit* (*Marc.* XVI, 16). Et in specialem, qua quisque justus debet, ut sit justus, credere formaliter sibi esse remissa peccata et infallibiliter se gloriam obtenturum ; et hanc vocant fidem justificantem. (De qua vide lib. VIII *De gratia*, cap. 16). Licet igitur fides multa varia complectatur dogmata, est tamen unica habens unum commune objectum : *Unus Dominus, una fides* (*Ephes.* IV, 5). *Habentes eumdem spiritum fidei* (*II Cor.* IV, 13).

Dico 2 : Hoc fidei objectum non tantum veritates necessarias, v. gr. *Deus est*, et similes, sed etiam contingentes sive de præterito sive de futuro, v. gr. *Christus mortuus est homines resurgent*, etc. ; nec tantum supernaturales, sed etiam multas naturales, lumine naturæ cognoscibiles comprehendit : veritates naturales longe certius lumine fidei creduntur quam naturæ.

Dico 3 : Inter hæc fidei objecta complexa materialia seu veritates credendas patet quidem dari ordinem *in esse rei*, nempe ordinem exsistentiæ, dignitatis, dependentiæ, etc. : v. gr. divina sunt priora creatis in exsistendo et sunt illis digniora, creata a divinis dependent, et ad ea ordinantur, et in rebus creatis similis etiam ordo interdum reperitur ; sed inter eadem, spectata *in esse credibilitatis*, quamvis non detur ordo quoad certitudinem, infallibilitatem, auctoritatem propter quam creduntur, tamen probabilius videtur dari quoad primam rationem credibilitatis : id est, inter objectum materiale et formale, ut formale est etiam aliquid creditum, quia prius creditur Deum aliquid dixisse et Deum non posse falli, quam illud credatur propter Dei dicentis auctoritatem. Et sic Deus, quatenus formale objectum cognitum, fit etiam unum ex materialibus objectis cognitis, propter quod immediate creduntur reliqua omnia pure materialia : non ex vi alicujus proprii discursus, sed ex simplici transitione unius propositionis ad aliam. Inter has autem propositiones : *Deus dixit*, et : *Deus non potest falli*, secundum *esse* rei datur quidem ordo, sed non videtur dari in *esse* credibilis.

Sect. V. — *An materia fidei in Symbolo fidei convenienter tradatur.*

Dico 1 : Convenientissimum fuit fieri ab Ecclesia Symbolum, summatim necessariam fidei materiam complectens, contra Lutherum qui hunc morem in Ecclesia reprehendit ; quia, inquit, ad credendum sufficiebat Scriptura sine Symboli additione. Est de fide ex perpetua traditione, et ex communi Ecclesiæ consensu. Symbolum enim quod vocatur apostolorum, tradiderunt nobis apostoli, ut testantur Clemens (epist. 1 *Ad Jac.*), Leo (epist. 13 *Ad Pulcher.*), Augustinus (serm. 115 *De tempore*, et alibi sæpius), Chrysostomus (hom. 1 et 2 *De Symb.*), Ambrosius (serm. 38), etc. Potuit autem componi ita, ut vel totum et singulæ ejus partes inter omnes apostolos collatæ, et approbatæ fuerint, vel singuli singulos ejus articulos contulerint. Quonam horum duorum modo fuerit compositum, in dubio est : stant pro posteriori parte Clemens, Augustinus, Leo, Isidorus ; videtur autem fuisse compositum anno decimo post Christi passionem, cum apostoli voluerunt inter se separari et per orbem dividi, ut daretur omnibus eadem fidei regula, facilis memoria retineri, et verbo quidem non scripto, ne, inquiunt Patres, corrumpi ab hæreticis posset ; ideoque non est scriptura canonica, quia solo verbo est traditum, et licet fit certo apostolicum, non tamen id definivit Ecclesia.

Aliud symbolum, quod D. Thomas vocat *Symbolum Patrum*, fuit in concilio Nicæno inchoatum, in Constantinopolitano auctum et explicatum, in Ephesino probatum ; ac postea illi addita particula *Filioque*, de qua dictum est (lib. x *De Trinit.*, cap. 1) : estque etiam infallibilis fidei regula, Ecclesiæ et summorum pontificum auctoritate confirmata.

Tertium symbolum est Athanasii, ab ipso compositum, Gregorio Nazianzeno illud vocante egregiam ejus fidei confessionem scriptam, probatum ab Ecclesia, et quod pro fidei regula Eugenius papa in concilio Florentino tradidit Armenis.

Dico 2 : Materia fidei in unoquoque Symbolo ad

suum finem, et in omnibus tribus simul, ad omnes fines simul sumptos sufficienter continetur : in Symbolo apostolico sufficienter continetur fidelium instructio, in Symbolo Patrum refutatio hæresum et major mysteriorum explicatio, ideoque in illo omittitur articulus de communione sanctorum et de descensu Christi ad inferos, quia vel de his non erant ortæ hæreses, vel erant sat explicati in articulis mortis Christi et Ecclesiæ; in Symbolo Athanasii rursus distinctior mysteriorum explicatio continetur. Symbola ex se tendunt ad dandam cognitionem Dei et Christi, non vero præceptorum ad quam spectat notitia sacramentorum ac præcipue Eucharistiæ in illis omissæ, uti et notitia orationis Dominicæ.

Dico 3 : Symbolum apostolicum convenienter componitur ex articulis; id est juxta Richardum, ex specialibus fidei propositionibus quas oportet explicite credere, aut ex fidei particulis ab unoquoque apostolo prolatis, et ex duodecim juxta numerum duodecim apostolorum.

Sect. VI. — *An materia fidei successu temporum creverit aut interdum decreverit.*

Nota : Materia per se fidei de qua hic quæritur, tota reducitur ad cognitionem mysteriorum Dei ut Deus est; et Christi ut redemptor est. Quare :

Dico 1 : Fides quoad substantiam credibilium, semper fuit eadem a principio generis humani usque hodie (D. Thomas, Magister, Bonaventura, etc.). Semper enim fuit eadem Ecclesia in hominibus viatoribus, ut infra dicetur. Ergo et eadem fides quoad substantiam, eadem justitia, eadem sanctitas, eadem beatitudo consequenda per eumdem mediatorem Christum : *Sine fide impossibile est placere Deo*, etc.; *accedentem ad Deum enim oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit* (*Hebr.* xi, 6). Et Paulus loquendo de antiquis Patribus ait : *Habentes eumdem spiritum fidei* (*II Cor.* iv, 13). Atque hæc fides fuit semper explicita in Ecclesia. Quia Adamus, ut alibi probatur, habuit explicitam Christi venturi fidem, et hanc transmisit suis filiis, atque ita in Ecclesia fidelium conservata est. Hinc Job dicebat : *Scio quia Redemptor meus vivit* (*Job* xix, 25). *Agnus occisus est ab origine mundi* (*Apoc.* xiii, 8), id est figurate in sacrificiorum victimis Christum repræsentantibus. Deinde : *Abraham exsultavit videre diem meum; vidit et gavisus est* (*Joan.* viii, 56). Item Moyses prætulit improperium Christi thesauro Ægyptiorum (*Hebr.* xi, 26). Postea, David in spiritu vocat eum *Dominum* (*Psal.* cix, 1; *Matth.* xxii, 44). Ac maxime de Isaia dicitur quod *vidit gloriam Dei, et locutus est de eo* (*Joan.* xii, 41). Denique multi reges et prophetæ desideraverunt eum videre (*Luc.* x, 24). Hinc dicitur Christus *desideratus cunctis gentibus* (*Aggæus* ii, 8). Ergo omnes isti qui sic Christum desiderabant, habebant explicitam ejus fidem, uti et Simeon qui *responsum acceperat a Spiritu sancto non visurum se mortem, nisi prius videret Christum Domini* (*Luc.* ii, 26). Verumtamen hæc explicita Ecclesiæ fides residebat tantum in ejus capitibus, aut principibus, prophetis, et ejusmodi clarioribus hominibus. In vulgari autem populo, fere non fuit usque ad statum legis gratiæ, uti ait Paulus : *Quod aliis generationibus non est agnitum filiis hominum* (*Ephes.* iii, 5); id est, vulgaribus hominibus, maxime in Ecclesia gentium. Neque iste Judæorum populus explicite agnoscebat Trinitatem, venturi Messiæ divinitatem, aliaque multa quæ nunc populus Christianorum explicite credit. Hinc patet fidem implicitam successu temporum non crevisse, sed solum explicitam, quia per diversa tempora factæ sunt novæ revelationes et prophetiæ, per quas materia fidei est distinctius et expressius hominibus proposita, adeoque aucta fides explicita. Unde :

Dico 2 : Si spectetur tantum communis Ecclesiæ plebs, tempore, quod fuit Christo vicinius, fuit fides in ea magis explicita; si autem ejus capita aut magistratus in cujuscunque legis statu spectentur, quo fuerunt Christo viciniores quoad tempus, eo magis fuerunt in fide illuminati, non tamen fortasse sine aliqua exceptione, v. gr. Adami, Davidis, etc. Quod attinet ad Christi Ecclesiam, liquet successu temporum crevisse in acquisita rerum divinarum sapientia mediante fide, sed cum aliqua varietate majoris et minoris interruptæ cognitionis.

Dico 3 : Quamvis Ecclesia nunquam tradat novam fidem, sed semper antiquam stabiliat ac explicet tamen sæpe definit aliquam propositionem nunc esse explicite credendam de fide, quæ antea ab ipsa non credebatur explicite, sed erat tantum implicite contenta in antiqua doctrina : v. gr. tempore Cypriani nondum erat de fide, ut nunc est, baptismum ab hæretico collatum non esse iterandum et esse validum, ideoque licet ipse et Stephanus papa sentirent contraria, tamen in ejusdem fidei unione permanserunt; nihil enim Stephanus definivit, sed postea id definitum est, atque ita Ecclesia non facit novum fidei articulum, sed antiquum declarat.

DISPUTATIO TERTIA.

De formali fidei objecto.

Sect. I. — *An Deus seu Dei auctoritas, an vero humana ratio sit formale fidei objectum.*

Dico 1 : Quamvis humana ratio requiratur ut id, quod credendum proponitur, percipiat, cognoscat, judicet esse prudenter credibile, nec impossibile; tamen non est fundamentum, in quo per se nititur fides Christiana : de fide, contra Manichæos et Abailardum dicentes nihil esse credendum, nisi quod humana ratione intelligitur, ac illa suaserit. Hinc certitudine theologica sequitur humanam rationem non posse esse formale fidei objectum. Probatur : *Prædicatio nostra non est in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis : ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei* (*I Cor.* ii, 4). *Captivantes intellectum in obsequium Christi* (*II Cor.* x, 5). Id etiam Patres passim inculcant : « Credimus ut cognoscamus; non cognoscimus ut credamus. » (Augustinus, tract. 40 *in Joan.*). Ratio est, quia præcipua mysteria, quæ fide

credimus, ratione naturali cognosci non possunt, v. gr. SS. Trinitas, Incarnatio, Eucharistia, etc.

Dico. 2 : Deus ipse quem credimus, est fundamentum et prima ratio credendi : *Scio cui credidi, et certus sum*, etc. (*II Tim.* I, 12). *Accepistis illud non ut verbum hominum, sed ut vere est verbum Dei* (*I Thess.* II, 13). Atque ita est formale fidei objectum, quia et est id quod intellectui ostendit veritatem in objecto, et est ratio illi assentiendi.

Dum dicitur : *Qui cito credit, levis est corde* (*Eccli.* XIX, 4), id fide et humana et divina verum est ; fides enim divina etiam prudenter inspicit, an revelatio sit sufficienter proposita ad credendum. Ad credendum enim opus est aliqua objecti intelligentia, non prout in se est, sed prout offertur ad credendum ; potestque dari assensus veritati, quæ per testimonium dicentis ostenditur, licet per rationem non ostendatur.

SECT. II, III. — *An Deus ut revelans, et non tantum ut revelans, sed etiam ut lumen fidei infundens et auxilians sit formale fidei objectum.*

Dico 1 : Deus, quatenus revelans res per fidem credendas, et sua revelatione ac testificatione eas constituens credibiles, est formale fidei objectum (D. Thomas, Scotus, Richardus, Bellarminus, etc.) Quia Deus non ut in se manens, sed ut loquens ac testificans nos movet ad credendum : *Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se* (*I Joan.* V, 10). Atque ita testimonium Dei ut nobis objective propositum seu revelatio non est tantum conditio necessaria, sed per se pertinet ad formalitatem objecti nempe divina veritas suo testimonio applicata, fide dignissima et apta movere intellectum ad assensum ; non ut præceptor docens simpliciter, sed etiam ut testis et ratio credendi.

Dico 2 : Lumen fidei sive sumatur pro habitu sive pro actu, non est formale fidei objectum nec ejus complementum ; atque ita Deus, ut illud infundens aut adjuvans intellectum ad credendum ex parte potentiæ, non pertinet ad formale fidei objectum, sed tantum ad principalem ejus causam efficientem. Solum modo ut testificans seu revelans est objectum formale ; nam habituale aut actuale lumen infusum, non est in intellectu motivum ac ratio assentiendi, sed est causa assensum efficiens. Unde nec est pars objecti formalis, quia sola revelatio, quatenus est manifestatio objecti et ipsius luminis, est ratio ac motivum assentiendi. Hæreticus non credit ex motivo divini testimonii ; sed humani, et suæ opinionis, cui subjicit divinum testimonium ; adeoque non credit fide infusa, sed acquisita quæ non habet idem objectum formale ac infusa. Denique nec lumen gloriæ, Deum, nec lumen naturale, prima principia ostendens, se tenent ex parte objecti formalis, sed ex parte principii efficientis ; divina autem revelatio objectiva, determinat intellectum quoad speciem actus, non tamen quoad exercitium.

SECT. IV, V. — *An Deus, quatenus prima veritas quæ non potest fallere, nec falli, sit formale fidei objectum.*

Nota : Sunt quasi duo quæ formale fidei objectum constituunt : Deus revelans et ipsa revelatio. Hic de Deo revelante :

Dico 1 : Deus est formale fidei objectum, non quatenus est Deus, sic enim est objectum materiale seu objectum *quod ;* nec quatenus est supremus Dominus cui obediendum est captivando intellectum, ut vult Gerson ; nec quatenus est prima veritas in essendo : sed quatenus est et prima veritas in cognoscendo quæ falli, et prima veritas in dicendo quæ fallere non potest. Hæ duæ veritates seu perfectiones in cognoscendo et dicendo constituunt nostro modo intelligendi summam in Deo testificante auctoritatem, ob quam est dignissimus certa et indubitata fide ; atque ita hæc Dei auctoritas est formale fidei objectum. Hinc :

Dico 2 : Deus de potentia ordinaria non potest falsum aut mendacium dicere ; est de fide contra hæreticos Priscillianistas volentes Deum sæpius falsum dixisse ; nec etiam de potentia absoluta potest falsum dicere, quæ sententia videtur tam certa quam prior. Est tamen contra Gabrielem et unum aliumve catholicum, dicentes Deum posse absolute falsum dicere. Probatur : *Non est Deus ut homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur* (*Num.* XXIII, 19). Ergo sicut de potentia absoluta non potest mutari, ita nec mentiri, seu falsum dicere : *Qui misit me, verax est* (*Joan.* VIII, 26). Ratio est, quia mendacium est intrinsece malum, ac dissonum naturæ intellectuali, et per quodlibet vel minimum mendacium Deus amitteret suam auctoritatem. Deinde veritas, quæ est perfectio simpliciter, debet inesse Deo in summo gradu ; ergo si posset esse falsitas in ejus dictis, non illi inesset in supremo gradu.

Dico 3 : Deus de potentia absoluta non tantum affirmando, sed nec promittendo mentiri potest, aut esse infidelis. De fide, ut supra : *Fidelis Deus in omnibus verbis suis et sanctus in omnibus operibus suis* (*Psal.* CXLIV, 13). Non potest enim promittere, sine intentione implendi promissum, et habendo intentionem non potest non implere, si nempe absolute promiserit ; sæpe enim in Scriptura Dei promissiones sunt tantum conditionatæ, aut comminatoriæ, v. gr. si homines non mutentur, si non agant pœnitentiam, etc.

Dico 4 : Non minus repugnat Deum mentiri per alium, quam per se ipsum, tota enim mendacii malitia refunderetur in Deum tanquam loquentem per suum ministrum aut nuntium, supponendo quod hic verba Dei referat, et ut testificata ac revelata proponat ; uti ordinarie videre est in Scriptura : *Locutus est Deus per prophetam ; hæc dicit Dominus*, etc.; quia non potest Deus per alium loqui, nisi ipse illum prius alloquatur per se. Imo repugnat Deo movere et inclinare alium ad hoc vel illud quod proprio suo nomine dicit falsum ; dum enim dicitur,

Mittet illis Deus spiritum erroris ut credant mendacio (*II Thess.* II, 10). *Ecce dedit Deus spiritum mendacem in ore omnium prophetarum* (*II Paral.* XVIII, 22); id est permisit Deus ut dicerent mendacium ob altiores et honestissimos fines.

SECT. VI. — *An prima veritas sit formale fidei objectum, prout vel naturali vel supernaturali lumine cognoscitur.*

Dico : Naturalis evidentia hujus principii: *Deus est prima veritas, quæ fallere non potest*, neque est necessaria, ut patet in rudibus qui nihil evidenter de Deo cognoscunt, neque est sufficiens ad credendum per fidem infusam ea quæ Deus revelat ; adeoque fides non potest resolvi aut fundari in prima veritate, ut evidenter cognita. Sed requiritur ut fundetur in ista prima veritate cognita ac credita per fidem infusam, seu per lumen supernaturale, quia assensus superioris ordinis non potest per se fundari in assensu inferioris ordinis, nec major certitudo in minori ; atqui assensus fidei est superioris ordinis, et magis certus quam assensus naturalis etiam evidens ; ergo assensus fidei ex parte sui objecti formalis non potest fundari in assensu tantum naturali et evidenti ; adeoque sive uno sive duplici actu credamus revelata et simul Deum esse veracem seu primam veritatem, actus noster semper est supernaturalis. Hinc dum dicitur : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est* (*Hebr.* XI, 6). Intelligitur credendum esse fide supernaturali, uti et dum dicitur ibidem : *Sine fide impossibile est placere Deo.* Naturalis enim fides ex cognitione naturali non sufficit: nec ullus est quantumvis sapiens et in naturali Dei cognitione eruditus, qui non possit fide infusa seu supernaturali credere et Deum esse, et veracem esse.

SECT. VII, VIII. — *An obscuritas tam ex parte rei creditæ, quam ex parte Dei revelantis seu testificantis sit de essentia formalis objecti fidei.*

Dico 1 : Certum est fidem non præbere rerum creditarum evidentiam, sed postulare obscuritatem, saltem ex parte objecti formalis, seu ex medio ac motivo assentiendi, per se inclinante ad assentiendum objecto non viso ; testimonium enim sive auctoritas Dei dicentis est de essentia formalis objecti fidei : at testimonium, ut testimonium est, non ostendit rem testificatam in se, quia quando res sic ostenditur, jam non creditur ob testimonium dicentis, sed quia ipsamet movet sensum vel intellectum. Ergo est de essentia objecti fidei seu rei creditæ, ut non sit visa per ipsum medium aut motivum assentiendi, adeoque obscuritas est illi essentialis. Hinc Paulus ait : *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (*Hebr.* XI, 1).

Dico 2 : Fieri potest ut aliquis non videns Deum, nec res ab ipso dictas ac revelatas, et ex solo illius testimonio iis assentiens, cognoscat evidenter esse qui istas revelat : ita theologi communiter contra Banez. Sicut enim ex voce ac loquela hominis non visi, potest evidenter cognosci quis sit qui loquitur, ita et Deum quamvis non visum, sciri esse ipsummet qui rem revelat ; sciri, inquam, per evidentiam, vel *supernaturalem*, si v. gr. Deus in mente hominis infundat species supernaturales, et per eas formet verbum mentale supernaturale, significans recipienti istas vel illas res, et infundendo simul lumen quo homo evidenter in se cognoscat istud verbum quale sit et a quo sit ; vel *naturalem*, si v. gr. aliquis evidenter experiatur ex circumstantiis conceptum vel locutionem in se factam, provenire a Deo testificante : uti videre est in dæmonibus evidenter cognoscentibus mysteria revelata ; in bonis angelis, qui evidenter cognoverunt, ex verbis et miraculis Christi in vita degentis, ipsum esse Deum ; in B. Virgine sciente se concepisse sine viro ; in animabus purgatorii, etc.

Dico 3 : Hæc testificantis evidentia maxime supernaturalis, non est per se necessaria in toto Ecclesiæ corpore, nam ordinarie fideles mediate tantum ministerio prædicatorum accipiunt Dei revelationes. Neque etiam est necessaria in illis, qui immediatam a Deo recipiunt revelationem, v. gr. in prophetis, apostolis, etc., quia talis evidentia non est illis necessaria ut ipsi credant ; nec ut alii, quos docent, credant, hi enim credunt non propter prædicatorum, sed propter Dei testimonium sufficienter ab illis expositum. An vero prophetæ et alii quibus fides immediate revelata est, revera habuerint hanc evidentiam, vel tanquam illis necessariam, vel tanquam ex liberalitate datam? Verisimilius videntur eam ordinarie non habuisse, saltem supernaturalem, exceptis fortasse aliquibus illustrioribus prophetis, v. gr. Davide, Moyse, etc., quibus interdum hoc beneficium probabiliter concessum est. Naturalem vero habuisse, majorem vel minorem juxta ipsorum capacitatem et signorum aut conjecturarum magnitudinem, sat probabile est : quia Scriptura quidem testatur eos habuisse fidem circa ea quæ immediate ipsis revelabantur, v. gr. Noemum, Abraham, Jacob, etc. Sed non refert eos habuisse rerum sibi revelatarum evidentem notitiam, sive supernaturalem, sive naturalem.

Dico 4 : Assensus, quo quis evidenter cognoscit et judicat Deum esse revelantem seu sibi loquentem, non est assensus fidei, quia est intrinsece et evidens et necessarius, et scientificus. Deinde si est naturaliter evidens, est inferioris ordinis ut possit esse infusus fidei actus ; si supernaturaliter, tunc necessario procedit a lumine supernaturali distincto ab habitu fidei, nititurque in istius luminis claritate non in divino testimonio. Hinc

Dico 5 : Assensus fidei nunquam potest formaliter ac per se fundari et niti in clara et evidente divinæ revelationis cognitione, v. gr. si quis evidenter cognoscat has duas propositiones : *Deus hoc dicit;* et : *Deus non potest mentiri*, assensus quem ex vi illarum dabit isti revelatæ a Deo veritati, non potest esse fidei. Si enim ejus evidentia sit *naturalis*, clarum est illam non posse esse fundamentum

assensus fidei supernaturalis ; si sit *supernaturalis*, non potest etiam inde oriri assensus fidei, quia assensus ex vi talis evidentiæ elicitus ab intrinseco erit necessarius : evidentia enim luminis infusi ac supernaturalis necessitabit intellectum ; nec ultimate resolvetur in formale fidei objectum seu Dei testimonium, sed in aliquem effectum per istius luminis claritatem productum, credendo nempe quod dicit Deus, quia id evidenter cognoscit, seu clare videt. Si autem evidentia tantum sistat in Deo testificante, et non transeat ad rem testificatam, tunc illa poterit esse simul assensus fidei. Imo licet etiam foret evidentia de re testificata, posset tamen vel sic stare simul cum fide, modo inter fidem et evidentiam nulla intercederet causalitas. Quare :

Sect. IX. — *An fides et scientia seu visio possint esse simul.*

Dico 1 : Habitus fidei potest stare cum actu scientiæ respectu ejusdem veritatis ; v. gr. *Deus est unus, est creator*, etc. Ita omnes theologi, contra Capreolum dicentem eum qui habet assensum scientificum circa unam rem, mox amittere fidem habitualem circa illam. Probatur : Quia actus non opponitur formaliter habitui, sed actui ; et habitus fidei ubi non operatur, non inducit in mente actualem obscuritatem.

Dico 2 : Actus fidei potest stare cum habitu scientiæ : v. gr. sit philosophus qui habeat evidentem ac scientificam de Dei exsistentia notitiam habitualem, si velit fieri Christianus, debet credere actu supernaturalis fidei Deum exsistere : *nam accedentem ad Deum oportet credere quia est* (*Hebr.* xi, 6). Sic autem credendo, non amittet habitum suæ scientiæ ut patet experientia ; et ratio est, quia actus infusus non habet oppositionem cum habitu acquisito, seclusa ratione culpæ quæ est oppositio moralis. Deinde dum habitus scientiæ actualiter non operatur, non exhibet rem visam aut præsentem, ergo non habet unde impediat verum fidei actum. Hinc sequitur habitum fidei et habitum scientiæ recte posse esse simul; et in hoc omnes conveniunt.

Dico 3 : Actus fidei stare potest cum actu naturaliter evidente ; adeoque non est de ratione formali objecti fidei, ut actu non sit evidens per quodcunque aliud medium, quia hic concurrunt duo media seu duo motiva sufficientia ad assentiendum veritati propositæ : nempe, evidens demonstratio naturalis, et auctoritas divina. Ergo utraque actualiter operatur, vel potius intellectus propter utramque actualiter operatur. Jam vero ista motiva sunt diversa, nec inter se subordinata, et unumquodque sufficiens ad producendam suam actus speciem. Ergo tunc simul producunt duos actus specie distinctos, nempe scientiæ et fidei. Contra quod varii varia opponunt : 1° Soto, Gabriel, etc., dicunt in isto casu, licet quis consideret veritatem a Deo revelatam, tamen cum sit scientifice demonstrata, tunc divinam auctoritatem nihil operari, sed solum haberi scientiæ actum, non fidei. At contra : Quamvis ista demonstratio naturaliter operetur, non tamen impedit voluntatem utpote liberam, quominus possit applicare etiam intellectum ad assentiendum ob divinam auctoritatem. 2° Alii dicunt licet intellectus tunc operetur ex utroque motivo formali, non efficere tamen duos actus, sed unicum, habentem evidentiam scientiæ et certitudinem fidei. At hoc repugnat et philosophiæ et theologiæ principiis. Item et repugnat rationi quod indicat Hispalensis, dicens esse unum tantum actum quoad realitatem, sed duplicem quoad formalitatem, ita ut habeat unam formalitatem scientiæ et alteram fidei, realiter distinctas, non tamen constituentes duas res sed unam. 3° Molina et alii dicunt istum actum esse quidem unum, sed specie distinctum ab actu scientiæ et fidei, utrumque tamen eminenter continere, quia sumit suam speciem ex duplici motivo scientiæ et fidei tanquam constituente unum totale et adæquatum motivum. At contra : Quomodo duo motiva formaliter diversa, et singula sufficientia ad producendos suos actus specie distinctos, possunt coalescere ad producendum unum actum alterius ordinis et speciei? Hic actus indivisibilis, eritne naturalis, an supernaturalis? A quo habitu elicietur? Habitus fidei non potest elicere actum evidentem, nec habitus scientiæ actum proportionatum habitui fidei. Hinc ergo concluditur ibi esse duos actus : unum naturalem scientiæ, alterum supernaturalem fidei. Hic enim fit ob auctoritatem divinam revelantem non visam, nec evidenter cognitam ; adeoque ex formali suo objecto habet obscuritatem, quamvis illum concomitetur alter naturalis actus scientiæ, qui ex alio objecto seu motivo formali sibi proprio, habeat evidentiam, quæ non impedit actus fidei obscuritatem : fides enim altiori et nobiliori modo firmat intellectum in veritatis assensu quam scientia, quæ per suum assensum naturalem non reddit res, nec in se, nec per medium infallibile, apparentes. Ideo sanctus Paulus dicit fidem esse *argumentum non apparentium* (*Hebr.* xi, 1).

Dico 4 : Actus fidei et actus scientiæ infusæ seu supernaturalis circa eamdem veritatem, videntur inter se minus compatibiles de potentia ordinaria quam actus fidei et actus scientiæ naturalis; secus vero de habitibus utriusque, nullam utpote inter se habentibus incompatibilitatem, quia actus scientiæ infusæ evidens videtur æque certus ac actus fidei. De potentia tamen absoluta nulla apparet repugnantia inter illos duos actus. Simili modo de lege ordinaria nec sunt nec esse possunt simul intuitiva Dei visio et fidei actus : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est* (*I Cor.* xiii, 10); secus vero de potentia absoluta : utriusque enim est diversa ratio formalis. Quoad habitum fidei, licet probabilius non maneat cum visione beata, utpote nunquam operaturus, posset tamen absolute remanere. Denique visio corporalis cum actu fidei videtur posse stare, v. gr. in apostolis vi-

dentibus corporaliter Christi humanitatem resuscitatam et eam simul credentibus : *Quia vidisti me, Thoma, credidisti* (*Joan.* xx, 29); contra quosdam dicentes Thomam credidisse divinitatem, non humanitatem. Probatur : Verum quidem est quod fit experientia, non fides de specie externa apparente, non fit enim revelatio de sola specie externa, et illa proponitur ut ducat ad fidem, non ut credatur, sed potest fides dari de veritate et substantia istius rei quæ videtur, ac simul stare cum visione corporali : et sic Thomas actu fidei credidit esse ipsummet Christum verumque hominem quem videbat, tangebat, audiebat.

Sect. X. — *De revelatione privata pertinente ad formale fidei objectum, et an Ecclesiæ auctoritas etiam ad illud pertineat.*

Nota : Fides catholica seu universalis, ex parte materiæ, est doctrina quæ toti universali Ecclesiæ credenda proponitur : ex parte credentium, est habitus vel actus, quibus eam doctrinam credunt supernaturaliter. Fides privata seu theologica, ex parte materiæ est quidquid a Deo revelatur, quamvis ad communem Ecclesiæ doctrinam non pertineat, ut sunt multæ particulares historiæ in Scriptura relatæ, ad religionem non pertinentes, v. gr. cauda canis Tobiæ (*Tob.* xi, 9); et ex parte credentium, est uniuscujusque actus vel habitus quo aliquid credit ob Dei testificantis auctoritatem in quavis materia, vel immediate sibi a Deo revelata, vel alteri revelata et sibi proposita sive per Ecclesiam, sive per prædicationem, sive per traditionem. Itaque :

Dico 1 : Revelatio privata sufficienter proposita in quavis materia, sufficit ad ejusdem speciei et ejusdem habitus assensum cum aliis fidei catholicæ assensibus, adeoque sufficit ad formale fidei objectum. Talis enim assensus est supernaturalis et fit ex eodem motivo formali, quo assensus fidei catholicæ. Sic Paulus ad Hebr. xi, laudat fidem multorum conceptam ex revelationibus privatis. Unde iste assensus procedit realiter a fide catholica, sed non prout catholica est, sive prout versatur circa materiam universalem recipiens talem revelationem tenentur quidam ipsi credere ; sed alii raro.

Dico 2 : Ecclesiæ propositio non spectat ad formale fidei objectum, sed ad peculiarem applicationis ejus modum; multi enim vere crediderunt sine Ecclesiæ propositione, v. gr. angeli, Adam, Abraham, prophetæ et ipsi apostoli. Ratio est, quia Ecclesiæ duplex est auctoritas : una *humana*, nempe sapientia ejus doctorum, consensio populorum, vis miraculorum, antiquitas, perpetua successio, etc. Hæc cum sit humana, quamvis doctrinam catholicam evidenter credibilem reddat, et credendam ob Dei testimonium proponat, non est tamen ipsa formalis, nec partialis quidem ratio credendi. Altera *divina*, quatenus Ecclesia est veluti organum seu instrumentum per quod Deus loquitur, vocaturque *columna et firmamentum veritatis* (*I Tim.* iii, 15). *Adversus quam portæ inferi non prævalebunt* (*Matth.* xvi, 18); et de qua Augustinus (*Contra Epist. fundam.*, cap. 5) ait : « Non crederem Evangelio, nisi me Ecclesiæ auctoritas commoveret. » Sed cum instrumentum se habeat materialiter, et tota ratio et virtus agendi, quæ in illo est, veniat ex motione agentis principalis; ideo nec ista auctoritas, licet sit infallibilis nostræ fidei regula, non est ipsa formalis ratio credendi, sed est Dei auctoritas Ecclesiam regentis. Unde

Dico 3 : Fides non resolvitur ultimate in Ecclesiæ auctoritatem *humanam*, ut patet, neque in *divinam* absolute et secundum se spectatam : ultima enim actionis resolutio non fit in instrumentum ab agente principali motum, sed in ipsum agens principale, nempe in ipsum Deum, Scriptura dicente : *Visum est Spiritui sancto et nobis* (*Act.* xv, 28). *Accepistis illud non ut verbum hominum, sed sicut est vere verbum Dei* (*I Thess.* ii, 13). Resolvitur tamen quoad nos in *divinam* Ecclesiæ auctoritatem, quia Ecclesia, prout a Spiritu sancto regitur, nobis proponitur tanquam proxima et sufficiens credendi regula, quamvis vel sic implicite adhuc referatur ulterius in Dei auctoritatem.

Sect. XI. — *An revelatio virtualis sufficiat ad formale fidei objectum.*

Nota : Revelatio est duplex : alia formalis, seu immediata; alia virtualis seu mediata. Immediata iterum duplex : alia distincta, per quam cognoscitur formaliter et distincte id quod revelat Deus ; alia confusa per quam confuse, licet formaliter, id quod Deus revelat, cognoscitur : v. gr. hæc singularis revelatio : *Christus exsistit in hac hostia consecrata*, confuse cognoscitur in hac generali distributiva, in qua formaliter continetur : *Christus in omni hostia rite consecrata exsistit.* Vel pars hæc definitionis : *Christus est animal rationale*, seu *habet animam rationalem*, confuse cognoscitur in hoc definito, in quo formaliter continetur : *Omnis homo est animal rationale,* seu *habet animam rationalem.* Virtualis vero seu mediata revelatio non continetur formaliter in re revelata, sed tantum radicaliter tanquam proprietas in essentia, v. gr. risibilitas in homine. Nunc :

Dico 1 : Revelatio formalis confusa sufficit ad formale fidei objectum, adeoque ad credendas per fidem singulares res sub illa formali confusa contentas, si sufficienter seu certo et indubitanter constet has singulares res in universali contineri, et homo utatur conveniente discursus modo ad talem assensum : id est, ejus discursus debet tantum explicare et proponere quid contineatur sub divina revelatione, ut illa tanquam ratione formali nitatur ad assentiendum, non vero naturali ratiocinio.

Dico 2 : Revelatio tantum virtualis seu mediata non sufficit ad formale fidei objectum, adeoque assensus in illa fundatus cum alicujus principii naturaliter evidentis concomitante juvamine, non sufficit ad proprium fidei assensum, sed tantum suf-

ficit ad theologicum. Si enim discursus sit causa per se cur detur conclusioni assensus, et connexio duarum præmissarum, scilicet unius naturaliter evidentis et alterius de fide, sit formalis ratio assentiendi conclusioni (cum hæc ratio assentiendi non sit mere divina et supernaturalis, et conclusio, juxta philosophos, semper sequatur debiliorem partem), assensus ex tali discursu elicitus non potest esse assensus fidei, nec est supernaturalis quoad substantiam ut patet in hæretico; adeoque ista mediata revelatio in alio fundata non sufficit ad formale fidei objectum. Imo probabiliter nec sufficit, si discursus theologicus tantum explicet vel applicet materiam sub divina revelatione contentam, ut hæc revelatio sit unica ratio assentiendi; quia hic prima veritas tantum testificatur virtualiter et in alio, non formaliter et in re ipsa revelata, atque ita objectum formale est diversum ab objecto formali fidei. Attamen :

Dico 3 : Conclusio theologica, quæ prius tantum continebatur virtualiter in rebus revelatis, postquam per Ecclesiam definitur, tunc formaliter ac proprie est de fide, non mediate tantum, sed immediate; quia jam non habetur istius conclusionis veritas ut virtualiter et mediate revelata, sed ut formaliter et in se revelata : Ecclesia enim illam in se et formaliter definit, et Deus illam per Ecclesiam definientem testificatur, Dei testimonium sive per se sive per alium datum, æque certum et infallibile est; ergo jam est in se et formaliter revelata. Multa in Scriptura formaliter revelantur non sub propriis vocibus, sed vel sub æquivalentibus, vel sub universalibus confuse et formaliter comprehensa.

Sect. XII. — *An revelatio divina quatenus per fidem acquisitam credita sufficiat ad formale fidei objectum.*

Dico : Dei revelatio credenda est fidei infusæ actu, ut res revelatæ possint ejusdem fidei actu credi; atque ita revelatio spectat ad formale fidei objectum, non quatenus acquisita et humana, sed quatenus infusa et divina fide est credita seu credibilis. D. Thomas, etc., contra Scotum, etc., dicentes debere revelationem prius credi per fidem acquisitam quam ut possit res revelata credi per fidem infusam. Probatur : Quia juxta D. Thomam, solum primæ veritatis testimonium est formale fidei objectum; ergo non requiritur humanum testimonium, seu fides humana. Deinde hæc propositio : *Deus revelavit mysteria fidei*, est tam de fide quam speciales fidei articuli; ergo potest et debet tam proprie credi *ut quod* per fidem infusam, quam illi articuli. Præterea illo fidei infusæ actu quo credimus in particulari aliquod mysterium, intrinsece etiam per eamdem fidem et quasi per se primo credimus Deum revelasse istud mysterium; non enim tantum credimus veritatem rei revelatæ, sed etiam Deum esse qui revelat seu loquitur; et licet iste actus videatur simplex, est tamen virtualis discursus. Hinc igitur patet divinam revelationem, non ut humana, sed ut divina fide creditam aut credendam, formalem esse objecti fidei rationem, seu motivum formale. Quomodo autem eadem propositio possit et esse credita, et esse ratio credendi, ut non in infinitum procedatur, sic explicatur : Certum est aliquid esse revelabile a Deo imo et revelatum, deinde potest dicere Deus vel in actu signato se istud revelare aut loqui, v. gr. *Hæc dicit Dominus*, vel in actu exercito, significando se loqui; atqui hoc sufficit ut sit formalis ratio credendi id quod Deus dicit; ergo, etc. Fides quidem infusa ordinarie prærequirit fidem humanam, sed ut conditionem tantum et objecti applicationem, non vero ut ejus fundamentum aut formalem rationem, nec ut principium per se, a quo pendeat aut tanquam aliquid spectans ad ejus substantiam vel intensionem. Notitia ergo credibilitatis objecti, et fides humana, non est principium per se fidei infusæ, nec spectat ad formale ejus objectum, sed est tantum necessaria conditio, ut sufficienter proponatur.

Sect. XIII. — *An revelatio divina existimata, sed non vera, possit esse ratio sufficiens ad credendum fide infusa.*

Respondeo solam veram Dei revelationem reipsa exsistentem sufficere ad constituendum formale fidei objectum, adeoque ad fundandum ac eliciendum supernaturalem fidei infusæ actum : quia juxta D. Thomam, fidei non potest subesse falsum, nec prima veritas potest loqui ac testificari nisi per revelationem ac locutionem veram; lumen fidei enim est a Deo determinatum ad verum, alioqui unusquisque credentium posset dubitare an sua fides foret in vero, an forte in apparente revelatione fundata. Quod attinet ad difficultatem qua dicitur posse sufficienter alicui, v. gr. simpliciter parochiano a parocho aut a viro docto ita proponi quidpiam, ut illud credat, imo et teneatur credere tanquam a Deo revelatum quod tamen revera non sit revelatum, respondetur ordinarie judicium de credibilitate etiam prudentiale, ac volitionem credendi posse terminari ad revelata existimata non vera; non autem ipsum infusum credendi actum, cujus proprium objectum est veritas seu conformitas actus cum re, cum hic actus non fiat sine speciali Spiritus sancti motione, qui non potest movere ad falsum. Hæc quidem sunt probabilia sed incerta. Ideo probabiliter etiam dici potest nunquam dari reipsa sufficientem rei falsæ propositionem ad credendum fide infusa, cum non constet indubitanter talem propositionem esse Ecclesiæ doctrinæ conformem; aut solum modo eam sufficere, ut quis non faciat actum contrarium donec majorem diligentiam adhibeat; vel forte ut debeat tantum credere aliqua fide generatim sumpta, sed non tali fide, quæ nullam testificationem admittat, donec certus sit de Ecclesiæ doctrina.

DISPUTATIO QUARTA.

De sufficiente et necessaria fidei objecti propositione ad credendum.

Sect. I. — *An ad credendum necessario requiratur ut fidei objectum immediate a Deo singulis hominibus proponatur.*

Respondeo negative. De fide, contra hæreticos volentes regulam credendi esse privatam Dei inspirationem seu illuminationem, quæ unicuique fit interius; de qua in disputatione sequenti. Probatur : In nulla lege sive naturæ, sive Mosaica, sive gratiæ, Deus per se ipsum singulis credenda revelavit. Adam enim et patriarchæ, aliique docuerunt suos filios et posteros : *Quanta mandavit patribus nostris, nota fecere ea filiis suis* (*Psal.* LXXVII, 5). *Prædicate Evangelium omni creaturæ; qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit* (*Marc.* XVI, 15, 16). Alioqui si Deus unicuique deberet revelare credenda, jam esset inutilis Scriptura, traditio, dogmatica Ecclesiæ doctrina tam necessaria ad conservandam fidei unitatem, etc. Oportet tamen ut in fidei propositione divina virtus immediate et specialiter interveniat : vel *immediatione suppositi*, v. gr. dum Deus per aliquem ministrum proponit credenda, primus hic minister debuit immediate ab ipso Deo edoceri, uti et sanctus Paulus de se dicit se accepisse Evangelium, *non ab hominibus neque per hominem, sed per Jesum Christum* (*Galat.* I, 1), nempe probabilius per angelum Christi legatum; vel *immediatione virtutis*, qua Deus singulari modo circa illam operetur, non tantum generaliter concurrendo per modum causæ primæ, sed etiam specialiter sive per gratias internas, sive per miracula externa adjuvando et confirmando propositam fidei doctrinam utpote supernaturalem, et magna ex parte humano appetitui repugnantem : *Cui Deus aperuit cor, ut intenderet his, quæ dicebantur a Paulo* (*Act.* XVI, 14).

Objicies 1 : Ex Scriptura : *Dabo legem meam in visceribus eorum, et in cordibus eorum scribam eam* (*Jerem.* XXXI, 33). Item : *Unctio docebit vos de omnibus*, etc. *Unde non necesse habetis, ut aliquis vos doceat* (*I Joan.* II, 27). Ergo regula credendi est privata inspiratio aut illuminatio quæ unicuique interius fit. Respondeo : Nego consequens. Per ista enim verba : *Dabo legem meam*, promittit Deus legem evangelicam spiritualissimam mediante Dei verbo externo cordibus imprimendam, et peculiarem Spiritus sancti illuminationem ad credenda et intelligenda mysteria : *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem* (*Joel.* II, 28). Aliud namque est interior revelatio, aliud internum gratiæ auxilium, de quo dicitur : *Unctio docebit vos de omnibus*, etc., id est, interna inspiratio illuminabit vos ad exteriorem doctrinam credendam. Ita dicitur : *Beatus quem tu erudieris, Domine* (*Psal.* XCIII, 12). Item : *Oves meæ vocem meam audiunt* (*Joan.* X, 16). Item : *Spiritualis judicat omnia* (*I Cor.* II, 15), nempe judicat per regulas et documenta fidei.

Obj. 2 : Si propositio fidei per creaturam fiat, veritas ejus incerta reddatur, necesse est; ergo ejus objectum debet immediate per ipsum Deum proponi. Respondeo : Nego antecedens. Quia sufficit evidentia credibilitatis, quæ tam in proportione externa, quam in mere interna inveniri potest, de qua in sequentibus. Deinde licet fidei propositio immediate fieret, illam recipiens non videret immediate evidenter Deum esse qui loqueretur. Deinde revelatio est obscura, prout ad fidem necessaria est.

Sect. II. — *Qualis propositio objecti fidei requiratur ad credendum fide Christiana.*

Dico : Ut propositio objecti fidei sit sufficiens, debet id quod proponitur esse evidenter credibile tanquam a Deo dictum, adeoque certum et infallibile : Quia judicium quo voluntas inducitur ad volendum credere, debet esse certum et evidens, fundatum in evidentia credibilitatis. Ac proinde non sufficit objectum utcumque proponi tanquam a Deo dictum seu revelatum, sed debet ita proponi cum talibus circumstantiis ut prudenter appareat credibile eo modo quo proponitur. Hinc non tantum debet proponi ut evidenter credibile, sed etiam ut evidenter credibilius quocunque alio objecto seu doctrina illi contraria aut repugnante; alias credibilitas gigneret formidinem. Imo debet ita proponi evidenter credibile, ut etiam ipsa ratio naturalis dictet esse credendum, et ejusmodi quidem fide, quæ sit præferenda cuivis opinioni contrariæ. Quamvis enim res sit supernaturalis, potest tamen fieri evidenter credibilis fundamentaliter per signa et alia media sensibus objecta adjuvante lumine et discursu naturali, quia credibilitas provenit ex medio extrinseco, quod naturali ratiocinio potest evidenter cognosci. Dixi *fundamentaliter*, seu dispositive, quia formaliter denominatur credibilis ab ipsa fidei virtute.

Sect. III. — *An mysteria fidei Christianæ sint evidenter credibilia.*

Respondeo affirmative. (D. Thomas, et alii doctores.) « Multa sunt, » inquit Augustinus (*Contra Epist. fundam*, cap. 4), « quæ in Ecclesia justissime tenent consensus populorum et gentium auctoritas miraculis inchoata, etc. ; tenet ab ipsa sede Petri apostoli, etc., usque ad præsentem episcopatum, successio sacerdotum, » etc. Hujus autem evidentis credibilitatis præcipua motiva sunt sequentia.

Primum motivum est doctrinæ veritas sine ulla falsitatis admistione, utpote quæ a Deo est, prima veritate ejus veritas elucet, tum in documentis rerum quæ naturali lumine cognosci possunt (v. gr. Dei unitas, animæ immortalitas, vera hominis beatitudo, etc.), tum in docendis mysteriis, quæ supra naturam sunt, ostendúntque miram Dei excellentiam ac perfectiones infinitas, in quibus nihil nisi fide dignissimum apparet. Deinde istius doctrinæ sanctitas, nihil præcipientis nisi honestum, nihil vetantis nisi turpe, et quam sequentes tot illustres homines, vitæ sanctimonia claruerunt et clarescunt : præterea ejusdem doctrinæ vis et efficacitas, quam

licet sensibus repugnantem et ab hominibus indoctis annuntiatam, amplexus est mundus.

Secundum motivum est multitudo tot testium, nimirum Trinitatis in Christi baptismo, angelorum in ejus nativitate, ipsorum dæmonum tempore ejus vitæ, et post ejus vitam ipsiusmet Christi vita integerrimi dictæ doctrinæ auctoris; tot prophetarum ante Christi adventum, sancti Joannis et apostolorum; innumerabilium martyrum omnis ætatis, sexus, conditionis patientissime et lubenter morientium inter clarissima miracula et sua morte Ecclesiam augentium, excellentissimo ingenio præstantium doctorum, plurimorum populorum præfatam doctrinam profitentium.

Tertium motivum sunt miracula a Christo, apostolis, aliisque sanctis frequentissime in fidei confirmationem patrata et diu permanentia.

Quartum motivum est perpetuitas ejusdem fidei in Ecclesia sine interruptione subsistens. Jam vero ex his sic demonstratur evidenter nostræ fidei credibilitas : Doctrina quæ est per se rectæ rationi divinæ majestati et excellentiæ bonisque moribus valde consentanea, ac innumerabiles habet testes fide dignissimos, qui non solum humana, sed etiam divina virtute per multa miracula eam confirmarunt, et ita firmarunt, ut mundi potentia et dæmonum vis contra illam prævalere non potuerint, credibilis est. Atqui talis est doctrina Christiana ; ergo est credibilis. Cumque sub Dei auctoritate proponatur, ad eum spectat ut non sinat homines sub suo nomine et testimonio cum tanta credibilitate decipi.

Sect. IV. — *Fides Christiana evidenter est credibilior aliis sectis.*

1. Est credibilior tum paganismo, in quo et multitudo deorum admittebatur, aut multa turpia aut prava approbabantur naturali lumini contraria; tum Mahometismo, in quo multa etiam sunt rectæ rationi repugnantia, fabulosa, turpia, et promissio beatitudinis in corporis libidinibus sitæ; nec in illis miracula et prophetias reperire est.

2. Credibilior Judaismo, quia evidenter ex Scriptura Veteris et Novi Testamenti habetur venisse Messiam, quem Judæi nolunt agnoscere : *Sicut locutus est per os sanctorum, qui a sæculo sunt, prophetarum ejus* (*Luc.* I, 70). Et ipsa Christi opera et dicta manifeste declararunt Judæis ipsum fuisse promissum Messiam, et omnes de Messia phophetias fuisse in ipso completas præter illas quas ipse Judæis fecit : *Auferetur a vobis regnum Dei* (*Matth.* XXI, 43). *Non relinquetur hic lapis super lapidem* (*Matth.* XXIV, 2).

3. Credibilior sectis hæreticis : 1° Quia illarum doctrina est nova, nec a Christo et apostolis tradita cum successione perpetua pontificum, uti Christiana Romana; frustraque fingitur illa fuisse in primitiva Ecclesia et postea per multa sæcula latuisse usque ad Lutherum, et Romana interim defecisse, quandoquidem sola Romana inveniatur in primis et antiquis Patribus. 2° Quia non est apostolica, sive ab apostolis, nec catholica sive universalis, tam quoad tempora, quam quoad loca. 3° Quia sana et irreprehensibilis non est : tollit enim homini liberum arbitrium, facit Deum auctorem peccati, negat necessitatem bonorum operum, asserit Deum non imputare peccata credentibus, etc., quæ omnia rectæ rationi et honestati adversantur. 4° Quia est inconstans, sæpe enim mutat dogmata, interdum illius auctor negat in uno loco quod affirmat in altero, solet dividi in varias opiniones juxta discipulorum varietatem. 5° Quia Scripturam mutilat, aut male pro suo libitu interpretatur : hinc rejicit librum primum et secundum Machabæorum, quia clare loquitur de purgatorio, et Epistolam Jacobi, quia illa astruit bonorum operum necessitatem. 6° Quia non est efficax ut convertat animas ad Christum. 7° Quia novæ sectæ auctor non solet esse vir dignus ob vitia quibus sordet, v. gr. superbia, avaritia, luxuria, etc., et sæpe illam orditur ob repulsam, ob dignitatem non obtentam, ob indignationem, ob vindictæ affectum, ob avaritiam, etc., ut videre est in Simone Mago, in Luthero, in Henrico VIII Angliæ rege. 8° Quia nulla habet miracula in ipsius confirmationem facta. Quare comparando omnia veritatis indicia, et credibilitatis signa quæ in fide Romana reperiuntur, cum doctrinæ sectariorum fundamentis, evidenter patet fidem Romanam non solum esse credibiliorem, sed illam solam esse credibilem, adeoque veram fidem exsistere in sola Ecclesia Romana; est enim tantum *unus Deus, una fides* (*Ephes.* VI, 5).

Sect. V. — *Quomodo possit hæc fidei credibilitas ad usum applicari.*

Dico 1 : Fidei credibilitas quatenus evidens, non est mere humana sed superior et perfectior : objectum enim fidei proponitur credendum fide tam certa, ut excludat omnem dubitationem, et tam infallibili, ut ei non possit subesse falsum, et credendum ut Dei dictum ; ergo fide altiori quam sit mera humana, credendum proponitur : nempe fide quæ debet Deo loquenti adhiberi, hoc enim modo objectum proponitur ut evidens, quamvis non sit evidens fidem a solo Deo nobis infundi. Quia ista duo sunt diversa. Proponitur igitur evidenter credendum fide abstrahente a suo principio eliciente, sive divino, sive humano.

Dico 2 : Hæc credibilitatis evidentia in hominibus doctis non impedit liberum actum fidei supernaturalis circa res evidenter credibiles ; quia iste actus in se non est clarus, majoremque habet certitudinem ac perfectionem quam quævis evidentia, et voluntas retinet suam libertatem avertendi intellectum ab actuali credibilitatis judicio. In idiotis vero et similibus hominibus, ista credibilitatis evidentia ad dandum perfectum fidei Christianæ assensum etiam suo modo habetur, etiamsi non cum tanta rationum discussione ac intelligentia, quanta in sapientibus ac eruditis habetur; si forte exterior fidei prædicatio ac propositio non sit illis sufficiens ad formandum

judicium omnino firmum ac evidens de fidei credibilitate, vel absoluta, vel relativa ad aliam doctrinam, tunc Deus per inspirationem et vocationem internam complet ejusmodi credibilitatem.

SECT. VI. — *An hæc credibilitatis evidentia oriatur ex fidei lumine.*

Dico : Hæc evidentia non fit a lumine fidei tanquam ab habitu eliciente judicium evidens, quo fidei objectum judicatur credibile, vel aliis credibilius. (Caprcolus, Gabriel, etc.) Probatur : 1° quia in isto objecto non habetur formale fidei motivum seu Dei auctoritas obscure revelans ; hæc enim credibilitas est evidens, nec a Deo revelatur, sed ex signis et conjecturis sumitur. 2° Credibilitatis judicium est actus prævius ad fidem, ergo non procedit ab habitu seu lumine fidei ; deinde non est tam certum quam assensus fidei, fundatur enim in humano discursu et in principiis naturaliter cognitis, ex quibus non potest inferri certitudo supernaturalis, qualis est fidei. 3° Est actus formaliter evidens ; actus vero fidei est obscurus.

Objicies 1 : D. Thomas (2-2, quæst. 1, art. 5) ait : « Lumen fidei facit videre objecta fidei esse credenda. » Respondeo : Per hæc verba D. Thomas intelligit, vel actuale divinæ inspirationis lumen disponens intellectum ad cognoscendam objecti evidentiam, vel habituale fidei lumen eum inclinans ad augmentum et majorem credibilitatis firmitatem per firmius judicium ex humano discursu habitum, supponendo, scilicet, quod in tali homine jam sit habitus fidei.

Obj. 2 : Omne lumen manifestat aliquid clare et evidenter ; ergo et lumen fidei. Respondeo : Nego omne lumen intellectuale, seu omnem intellectus habitum præbere objecti evidentiam ; habitus enim opinionis, et alii qui non sunt evidentes, eam non præbent, adeoque lumen, aliud clare, aliud obscure objectum manifestat.

Obj. 3 : Omnis habitus potest distinguere suum objectum ab extraneo ; ergo et fides. Respondeo : Distinguo antecedens. Potest discernere vel evidenter vel opinative, concedo ; semper evidenter, nego. Hoc enim duntaxat scientiæ proprium est, non aliorum habituum.

Obj. 4 : Judicium de evidentia credibilitatis, est actus supernaturalis ; ergo elicitus a fidei lumine. Respondeo : Distinguo antecedens. Judicium practicum quo judicatur aliquid esse credendum, est actus supernaturalis, concedo, vel potius de hoc agetur in disputatione sexta ; judicium speculativum quo judicatur hoc esse credibile, est actus supernaturalis, nego antecedens. Habetur enim per discursum naturalem ex principiis naturaliter cognitis.

DISPUTATIO QUINTA.

De infallibilibus regulis fidei objectum proponentibus.

SECT. I. — *An fidem immediate proponens debeat esse infallibilis auctoritatis.*

Dico 1 : Proximus proponens fidem non habet auctoritatem infallibilem permanenter, aut quasi per modum habitus ; illam enim proponendo applicat tantum Dei auctoritatem, non suam, quia res proposita non habet auctoritatem ab homine proponente secundum se spectato, sed a Deo. Sed

Dico 2 : Dum proximus proponens reddit veritatem propositam sufficienter credibilem ita ut inde oriatur obligatio illam credendi tanquam a Deo dictam, tunc debet credi esse infallibilis auctoritatis seu actualis veritatis in eo quod dicit ; quia dum fidei veritas sufficienter proponitur, obligatur homo ad credendum rem dictam tanquam infallibilem ; ergo debet necessario credere sic loquentem non fallere, adeoque habere in tali actu infallibilem auctoritatem.

SECT. II, III. — *An sit necessaria in Ecclesia infallibilis fidei regula, et an Scriptura sit talis regula.*

Dico 1 : Necessaria est in Ecclesia communi aliqua fidei regula permanens distincta ab auctoritate Dei, ex certa hujus promissione infallibilis, cui omnes summa cum certitudine credere teneantur, et qua fidei præcones ac Ecclesiæ doctores uti certissime possint ad discernendam a falsa veram fidem catholicam, et ad ipsam fidem sufficienter proponendam. De fide in concilio Tridentino, sess. 6. Ratio est quia fides conservatur et propagatur per hominum prædicationem et instructionem; ergo debent habere infallibilem regulam qua utantur in docendo, et sine qua Ecclesiæ perpetuitas et unitas non possent subsistere : unusquisque enim circa res fidei posset pro suo libitu sentire, ut nunc patet inter hæreticos. Deinde si talis regula deesset, quomodo possent dirimi dubia et controversiæ quæ sæpe exoriuntur in Ecclesia et exortæ fuerunt circa mysteria Trinitatis, Incarnationis, Eucharistiæ, etc. Ergo, ut fides apostolica sine novis revelationibus ac miraculis possit pura ac inviolata conservari, necessario requiritur infallibilis regula quam in illa retinenda ac sequenda omnes amplectamur. Primi qui immediate a Deo revelante fidem receperunt, non eguerunt ista regula, sed cessantibus immediatis revelationibus, necessaria est pro illius conservatione, et semper fuit aliqua fidei regula ab initio mundi : quomodo autem hæc infallibilis esse possit, dicetur postea.

Regulæ fidei generatim reducuntur ad tres, quæ sunt Scriptura, traditio, Ecclesia, atque ita non pertinent ad regulas fidei hi quinque loci theologici : ratio humana, philosophorum auctoritas, historia profana et ecclesiastica, sententia theologorum et sententia Patrum, qua præcise suum judicium proferunt. Itaque primo de Scriptura :

Dico 2 : Sic bene sancta Scriptura definitur : *Est Scriptura instinctu Spiritus sancti scripta, dictantis non tantum sensum, sed etiam verba.* Ejus ergo auctor est Spiritus sanctus, seu Deus : *Non voluntate humana, sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines* (*II Petr.* I, 21). *Olim Deus loquens patribus in prophetis* (*Hebr.* I, 1). Quod autem Deus

etiam ipsa verba dictaverit, sic probatur : *Spiritus Domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam* (*II Reg.* XXIII, 2). *Sicut locutus est per os sanctorum* (*Luc.* I, 70). Et Patres id sentiunt, ideoque Scriptura vocatur *verbum Dei scriptum*, *eloquia* Dei, etc. Duobus vero modis singula Scripturæ verba potuerunt esse dictata a Spiritu sancto : 1° Per specialem motionem antecedentem, Spiritu sancto vel imprimente verborum conceptum per species, infusas saltem per accidens, vel peculiariter movendo et excitando species præexsistentes. 2° Per singularem assistentiam et quasi custodiam, Spiritu sancto specialiter assistente scriptori canonico, et illum præservante ab omni errore et falsitate, ac verbis quæ non expediunt, nec talem scripturam decent, et avertente objecta quæ possent istorum verborum conceptus excitare, in reliquis autem permittente ut scriptor sua memoria ac suis speciebus utatur in scribendo. Nunc ad quæstionem.

Dico 3 : Sacra Scriptura est infallibilis fidei regula. Id definitum est in concilio Tridentino (sess. 4) ex antiqua Patrum traditione. Deus enim qui est ejus auctor, non potest mentiri, ejus prophetiæ fuerunt completæ, ejus doctrina sancta, pura, nihil contrarietatis in se continens : *Non potest solvi Scriptura* (*Joan.* X, 35), id est, non potest esse falsa aut mendax. *Scrutamini Scripturas*, etc. (*Joan.* V, 39). *Habemus firmiorem propheticum sermonem* (*II Petr.* I, 19). Ideo dicitur canonica.

Dico 4 : Scripturæ libri aliqui non sunt recepti ab Ecclesia tanquam canonici, nempe libri tertius et quartus Esdræ et liber tertius Machabæorum, adeoque non habent infallibilem illam auctoritatem. Alii sunt de quibus aliquando dubitatum est, an essent canonici, nempe libri Esther, Judith, Tobiæ, primus et secundus Machabæorum, Ecclesiastici, Sapientiæ et Baruch, Epistola Pauli ad Hebræos, Jacobi et Judæ, secunda Petri, secunda et tertia Joannis, Apocalypsis, et nunc ab Ecclesia sunt recepti pro canonicis; et de fide est eos veram esse sacram Scripturam, concilio Tridentino (sess. 4) sic definiente : *Si quis autem libros integros cum omnibus suis partibus, prout in catholica Ecclesia legi consueverunt et in veteri vulgata editione Latina habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, anathema sit.* De reliquis autem nunquam dubitatum est, et ab omnibus recepti summam habent auctoritatem, etiam apud hæreticos, excepta historia Susannæ in libro Danielis, quam illorum quidam rejiciunt.

Dico 5 : Inter varias Scripturæ versiones vulgatam habere infallibilem auctoritatem sic definit concilium Tridentinum (sess. 4) : *Statuit et declarat sancta synodus, ut hæc ipsa vetus et vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, pro authentica habeatur, ut nemo illam rejicere quoquo prætextu audeat vel præsumat.*

Dico 6 : Cum Scriptura sit sæpe obscura dicente Petro : *In quibus sunt multa difficilia intellectu* (*II Petr.* III, 16); cumque duplicem habeat sensum : nimirum *litteralem*, quem immediate verba significant sive in propria sive in metaphorica significatione; et *spiritualem* seu mysticum qui in re per verba significata continetur, quique per se non valet ad dogmatum confirmationem nisi alibi sit authentice explicatus; ideo ad faciendam certam fidem non potest privato judicio Scriptura interpretari, sed debet eo spiritu, quo facta est, intelligi; et sic est fidei regula, nempe dum Ecclesia judicio definitivo sic esse intelligendam determinat, aut unanimis Patrum consensus tradat illum Scripturæ sensum ut certum et ab apostolis traditum, sufficientemque ad confirmandum fidei dogma; non vero si illum tradant tanquam proprio ingenio inventum, cui tamen, vel sic, temere contradiceretur. Sensus spiritualis distinguitur triplex : tropologicus seu moralis, qui ad mores; anagogicus qui ad statum æternæ beatitudinis; et allegoricus qui ad Christi vel Ecclesiæ militantis mysteria refertur.

Dico 7 : Scriptor canonicus nihil scribit humano et proprio spiritu, sed omnia et singula ex directione Spiritus sancti, etiam ea quæ refert ab alio dicta humano more; Spiritus tamen sanctus eum relinquit modo sibi accommodato et secundum suam eruditionem, ingenium, linguam scribere; ac probabilius cognoscit se canonice scribere et dirigi a Spiritu sancto, uti dicuntur prophetæ cognoscere quæ prædicunt.

Sect. IV. — *An traditio sit infallibilis fidei regula.*

Nota : Traditio significat doctrinam vel consuetudinem a parentibus traditam; alia est scripta, alia non scripta. Hic de non scripta agitur, et quidem de universali totius, non particularis alicujus Ecclesiæ traditione; nec de temporali, cujus initium post apostolos definite cognoscitur, sed de perpetua, cujus initium post apostolos ignoratur, et quæ sine interruptione servata est. Et hæc duplex est : alia *divina* in qua Deus vel Christus est immediatus auctor, et rerum aut doctrinæ, quæ per hanc traditionem transmissa est, institutor; apostoli vero fuerunt solum hujus promulgatores, v. gr. mysterii Trinitatis, Eucharistiæ, etc. Alia *apostolica*, in qua ipsi apostoli fuerunt institutores, v. gr. ut bigamus non ordinetur; et hæc humana est, utpote per humanam voluntatem introducta, etiamsi Deus talem voluntatem specialiter gubernarit. Denique traditio alia est *doctrinalis*, quæ fide credenda tradit, estque semper divina, quia fides non potest niti immediate et formaliter nisi in divina auctoritate; alia *moralis* ad mores spectans, quæ morum præcepta a Christo vel ab apostolis tradita, sub quibus concilia etiam comprehenduntur, continet; et hæc potest esse, vel divina, vel humana, quia possunt esse in Ecclesia divina præcepta per apostolos promulgata, et possunt esse propria per apostolos vel in Scriptura tradita, uti habentur in Act. XV, et prohibitio bigamum ordinandi; vel extra Scripturam transmissa, v. gr. jejunium quadragesimale, aut aliqua consuetudo non obligans, v. gr. frontem cruce signare, etc.,

per memoriam successive conservata. Si igitur traditio moralis contineat præceptum ad sacramentorum aut missæ substantiam, vel ad fidem spectans, vel consilia quasi substantialia ad perfectionis statum necessaria, tunc est traditio divina; si autem contineat tantum accidentales Ecclesiæ cæremonias aut observantias et alia ejusmodi, tunc est traditio humana. His positis,

Dico : Traditiones divinæ, tam morales quam doctrinales, prout includunt aliquid credendum, si perpetuo fuerint in Ecclesia catholica observatæ ac retentæ, sunt infallibilis fidei regula, etiamsi scriptæ non sint. De fide, in concilio Tridentino (sess. 4), et in concilio Constantinopolitano v (act. 10), et in Nicæno (act. 2). Idque Patres tradunt : Basilius (*De Spiritu sancto*, c. 29) dicit « apostolicum esse etiam traditionibus non scriptis inhærere. » Dein Scriptura hoc testatur : *Non retinetis quod cum adhuc essem apud vos, hæc dicebam vobis* (*II Thess.* II, 5). *Tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem, sive per epistolam nostram* (*Ibid.*, 14). *Formam habe sanorum verborum quæ a me audisti in fide et dilectione, bonum et depositum custodi.* (*II Tim.* I, 13), id est doctrinam non scriptam. Ratio est : ab initio enim mundi usque ad Moysem fides per solam traditionem conservata est, uti et in lege gratiæ per octo annos usque ad Evangelium quod primus scripsit sanctus Matthæus, et ista traditio erat regula fidei; deinde, unde scimus Scripturam esse authenticam, et quatuor tantum Evangelia esse canonica ? certe non aliunde, nisi ex traditione. Verbum Dei non scriptum est tam infallibilis auctoritatis quam scriptum.

Objicies 1 : Sacra Scriptura esset diminuta, si aliquid ad fidem necessarium omisisset; ergo traditio extra Scripturam non potest esse regula credendi. Respondeo : Scriptura non est per se data ut explicite et expresse omnia credenda contineat, sed præcipua mysteria, et ut det principia credendi reliqua et arma contra hæreticos; et Deus noluit, sicut aiunt Dionysius et Irenæus, omnia scribi, ut reliqua mysteria manerent occultiora aut ad fidei exercitium.

Obj. 2 : In Scriptura prohibetur, ne quid ei addatur (*Deut.* IV, 2; *Apoc.* XXII, 19). Respondeo prohiberi addere Scripturis aliquid quod eas corrumpat, aut mutet illarum sensum, uti et addere ex proprio spiritu. Traditiones autem sunt a Spiritu sancto datæ. Deinde non adduntur Scripturis ut fiant earum partes, sed ut credendæ et servandæ a fidelibus ultra ea quæ scripta sunt; quod nullibi est prohibitum.

Obj. 3 : Condemnantur et reprobantur traditiones in variis Scripturæ locis. Respondeo : Scriptura reprobat ac damnat traditiones humanas, divinis aut rectæ rationi contrarias, non autem divinas ac legitimas.

Obj. 4 : Traditio obnoxia est multis periculis, v. gr. oblivioni, mutationi. corruptioni, etc. Respondeo non esse minus periculum ut Scripturæ corrumpantur, quam traditiones, sed Ecclesiæ assistit Spiritus sanctus. Sicut ergo providit Deus in Ecclesia modum quo vera Scriptura in ea conservetur (nam libri decursu temporum facile amitti, minui, corrumpi possunt, maxime dum in varias linguas transferuntur), ita etiam providit modum, quo vera traditio divina in ea retineatur et infallibiliter conservetur, ut ex dicendis patebit.

SECT. V. — *An Ecclesia necessario indigeat aliqua viva fidei regula, quæ veram doctrinam discernat.*

Dico : De fide est dari in vera Christi Ecclesia vivam fidei regulam, quæ humano et sensibili modo possit infallibiliter fidei res proponere ac definire, ut patet ex Act. XV, 28 : *Visum est Spiritui sancto et nobis*, nempe apostolis qui rem controversam definierunt. Imo aliquid simile in Veteri Testamento judicatur : *Si quid ambiguum atque difficile occurrerit, ascendes ad locum*, etc., *et ad sacerdotes* (*Deut.* XVII, 8). *Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem Domini requires ex ore ejus* (*Malach.* II, 7). Ratio est quia Scriptura est sæpe obscura, intellectu difficilis, anceps, circa quam controversiæ exoriuntur, uti et circa traditiones. Ergo debet esse publica viva regula, quæ habeat auctoritatem decernendi ac definiendi quid sit credendum; alioqui si unus suo privato spiritu hoc judicet, alter suo privato spiritu contrarium judicet, quomodo stabit una fides? cui credendum? Non enim unusquisque accipit Dei revelationem, nec infallibilem Dei habet assistentiam; nec potest quis salvari sine vera fide quæ est unica.

Objicies 1 : *Probate spiritus, si ex Deo sint* (*I Joan.* IV, 1). Ergo unusquisque potest esse sui fidei judex. Respondeo : Nego consequens; et monendos hæreticos ut suos spiritus probent : si enim suos spiritus privatos probarent, invenirent esse spiritus erroris, non Dei. Deinde dicimus in rebus dubiis probandos esse spiritus; in certis autem quas Ecclesia docet, non est necessaria probatio. sed si spiritus sit conformis Ecclesiæ, oportet illum sequi, si contrarius, illi dissentire. Præterea in dubiis probandi sunt spiritus per regulam fidei vivam et certam.

Obj. 2 : Si detur regula viva, non erit opus aliis regulis mortuis. Respondeo : Nego illatum. Viva enim regula non excludit necessitatem aliarum mortuarum, nempe Scripturæ et traditionum; cum enim non doceat per novas et privatas revelationes, indiget Scriptura et traditionibus ad docendum. Quomodo autem possit esse certa et infallibilis, dicetur in sequentibus sectionibus. Istæ omnes regulæ se invicem juvant.

SECT. VI. — *An universalis Ecclesia sit infallibilis fidei regula.*

Nota : Semper ab initio mundi fuit Ecclesia, id est fidelium congregatio, et specialis quidem in populo Judæorum; hic autem agimus de Ecclesia catholica et apostolica, quæ est congregatio fidelium

baptizatorum, quæ sub uno capite ac sacrificio et sacramentis a Christo institutis, Deum colit.

Dico 1 : De fide est universalem seu Romanam Ecclesiam non posse a fide per hæresim deficere, contra Marcionistas, Donatistas, Wiclefistas, qui dixerunt totam Ecclesiam posse in fide deficere. Probatur : Quia si deficeret a fide desineret esse Ecclesia, fides enim est vinculum et quasi forma, Ecclesiam ejusque membra constituens, ideoque qui fidem per hæresim amittit, statim incipit esse extra Ecclesiam; jam vero Ecclesia non potest desinere, sive juxta Christi promissum semper stabit : *Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam* (*Matth.* XVI, 18). *Ecce ego vobiscum usque ad consummationem sæculi* (*Matth.* XXVIII, 20); nempe per specialem protectionem tum ut Deus, tum ut homo; ergo, etc.

Dico 2 : Hæc Ecclesia non potest errare in iis quæ credit certa de fide, etiam per invincibilem ignorantiam; id quoque videtur esse de fide, quia si per ignorantiam invincibilem errare posset, tota ejus fides esset dubia, in singulis posset dubitari an non per ignorantiam erraret, quod non potest dici de Ecclesia quæ est *columna et firmamentum veritatis* (*I Tim* III, 15), et cui a Christo ejus capite et sponso promissa est infallibilis Spiritus sancti assistentia : *Cum venerit Paracletus docebit vos omnem veritatem* (*Joan.* XVI, 13). Frustra vero hæretici fingunt duplicem Ecclesiam, unam visibilem, alteram invisibilem, dicendo visibilem posse desinere et errare; invisibilem minime. Ista enim invisibilis Ecclesia inaudita est et in Scriptura et in Patribus. Dum Christus dixit, *super hanc petram ædificabo Ecclesiam*, loquitur de Ecclesia visibili, quam Petro postea pascendam commendavit, et de hac addit : *Portæ inferi non prævalebunt adversus eam.* Item dicitur de visibili sic : *Dic Ecclesiæ; et si Ecclesiam non audierit*, etc. (*Matth.* XVIII, 17). *Vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei* (*Act.* XX, 28). Et Augustinus (lib. III *Contra epist. Parm.*, c. 5) : « Ecclesia, » inquit, « supra montem constituta, abscondi non potest. » Deinde si Ecclesia esset invisibilis, unde sciretur Scriptura esse canonica? unde quis sciret se esse in Ecclesia, extra quam non est salus?

Dico 3 : Quamvis ea quæ credit Ecclesia tantum ut pia ac probabilia, non clare constet esse vera, tamen si tota Ecclesia in aliqua ejusmodi re conspiret, tenendum est non tantum in ea non errare practice (quod manifestum est), sed nec speculative; quia tota Ecclesia, etiam spectata ut humana congregatio, in qua sunt plures viri sapientes, habet humano modo summam auctoritatem, et verisimiliter isti doctores Ecclesiæ, speciali illustratione Spiritus sancti adjuvantur.

Dico 4 : Licet Ecclesia sit infallibilis in credendo, tamen secundum se totam sumpta, non est sufficiens viva fidei regula in docendo : quia non omnes omnino fideles possunt simul convenire ad aliquid de fide definiendum, nec hoc spectat ad plurimorum fidelium statum maxime laicorum. Docere enim ex cathedra definiendo, spectat ad clavem, estque specialis potestatis actus a Christo datæ ad regendam in doctrina Ecclesiam; Christus autem non dedit hanc potestatem toti Ecclesiæ corpori, sed capiti, ut postea dicetur.

Ecclesia autem in credendo non humano sed divino Spiritu ducitur ac regitur, nec tempore Antichristi tota deficiet, nec etiam tota Synagoga in adoratione vituli defecit, quamvis Synagoga non erat universalis Ecclesia. An collectio omnium Ecclesiæ episcoporum sine pontifice possit in aliquo errore convenire, aliqui affirmant, quia non invenitur Dei promissio; alii negant, quia constitueretur tota Ecclesia in magno erroris periculo : probabile est ad Dei providentiam pertinere, ut id non permittat; sed de hoc postea.

Sect. VII. — *An concilium legitimum sit infallibilis fidei regula.*

Nota : Concilium, aliud *provinciale* sive unius archiepiscopatus, in quo præest archiepiscopus suis episcopis suffraganeis; aliud *nationale*, sive unius nationis, in quo præest vel patriarcha vel primas. Hæc concilia per se spectata, sunt fallibilia in fide, ut de facto sub Cypriano erravit concilium Africanum; si autem accedat confirmatio pontificis, tunc sunt infallibilis regula, supposita tamen pontificis infallibilitate in definiendo, de qua in sectione sequenti. Ante illius confirmationem si tantum proponant res jam definitas, vel quæ manifeste sunt de fide, habent auctoritatem cogendi subditos ad credendum, et eos excommunicandi si repugnent; si autem tradant aliquid de novo non repugnans antiquæ doctrinæ, habent auctoritatem humanam majorem vel minorem pro illorum varietate, et cui ordinarie non sine aliqua temeritate contradiceretur. Aliud *universale*, seu universalis Ecclesiæ, et hoc ut sit legitimum, debet congregari auctoritate summi pontificis, cui ipse debet præesse vel per se vel per suos legatos; debetque concilium procedere sub ejusdem obedientia et in ejus unione; et de hoc agitur.

Dico : Concilium generale seu universale, in quo adest præsens pontifex, est infallibilis fidei regula, nec potest errare in iis quæ in fidei doctrina definit, vel quæ in materia morum approbat. Id patet ex perpetua traditione et Ecclesiæ consensu, et ex Scriptura : *Visum est Spiritui sancto et nobis* (*Act.* XV, 28). *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem* (*Joan.* XVI, 13). Repræsentat enim Ecclesiam universalem potestque eam obligare ad credendum id quod definierit; ergo est infallibile. Item quando papa adest non per se, sed per suos legatos postquam illud confirmavit, est etiam infallibilis regula fidei, ratio ut ante. Similiter quando habet instructionem a papa per ejus legatos de rebus in particulari definiendis, et sequendo ejus instructionem definit, errare non potest; itaque definitio, nulla exspectata confirmatione, statim incipit

esse regula fidei, ut sentiunt communiter Catholici: quia ista definitio jam habet totius concilii et papæ per seipsum consensum, conciliumque habet quasi anticipatam papæ confirmationem. At vero quando pontifex solum adest in concilio per legatos sine particulari instructione, et totum concilium cum legatis aliquid definit, valde controvertitur, an tale concilium possit errare, adeoque an talis definitio faciat fidem necne, ante papæ confirmationem. Qui censent concilium esse supra papam, dicunt talem definitionem esse infallibilem, quia est a suprema potestate, seu a concilio repræsentante universalem Ecclesiam; alii volentes papam esse supra concilium, id negant, quia infallibilitas nec est directe promissa concilio, nec est delegabilis, etc. (*Vide* Cajetanum, Bellarminum, etc.) Certe ego arbitror tale concilium non esse regulam fidei, quia ejus infallibilis auctoritas stat saltem sub opinione, nec habet jurisdictionem ad obligandam Ecclesiam ante confirmationem. Attamen videtur certo Deus non permissurus, ut tale concilium legitime procedendo erret. Hinc constat a fortiori generale concilium aliquid definiens contra missam papæ instructionem, etiamsi consentiant legati, vel contra legatorum consensum, dum instructionem non habent, non esse infallibile, adeoque non esse fidei regulam, quia a capite discordat, nec procedit legitime.

SECT. VIII. — *An summus pontifex sine concilio generali sit infallibilis fidei regula.*

Suppono 1 : Tanquam de fide certum Christum instituisse Ecclesiam, ut esset una spiritualis congregatio habens monarchicum regimen in Petro inchoatum, ut perpetuo in ejus successoribus duraret : *Tu es Petrus, et super hanc petram*, etc., *tibi dabo claves regni cœlorum*, etc. (*Matth.* XVI, 18, 19). Quam promissionem Christus implevit, dicens ei : *Pasce agnos;* et : *Pasce oves meas* (*Joan.* XXI, 15-17), id est, rege et guberna.

Suppono 2 : Papam habere supremam jurisdictionis potestatem in foro sacramentali et externo spirituali, tam legislativam, quam coactivam, per censuras, et indulgentiarum distributivam, de quibus alibi. Nunc de potestate docendi seu definiendi

Dico 1 : Summus pontifex definiens aliquid ex cathedra, est fidei regula quæ errare non potest, quando id proponit authentice universæ Ecclesiæ tanquam de fide divina credendum. Ita theologi, quorum quidam censent rem esse de fide certam. Probatur : 1° Quia Christus Petro et ejus successoribus dedit non tantum potestatem prædicandi sicut cæteris apostolis : *Euntes docete omnes gentes et prædicate*, etc. (*Marc.* XVI, 15). Sed etiam specialem auctoritatem pascendi agnos et oves, id est totam Ecclesiam, utpote supra ipsum Petrum tanquam petram fundatam ; idque patet ex Ecclesiæ traditione et consensu agnoscentis talem in summis pontificibus potestatem qua a principio Ecclesiæ usi sunt, nemine repugnante. Ergo hæc potestas habet necessario sibi annexam infallibilitatem et Spiritus sancti assistentiam ut non erret; si enim Petrus, vel successor, posset errare in definiendo, jam Ecclesiæ fundamentum, quod a fide pendet, non esset stabile; et tamen Christus Petro dixit : *Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua* (*Luc.* XXII, 32) ; et in hoc sensu id exponunt Leo papa, Innocentius III, et alii. 2° Concilia generalia Viennense, Florentinum, Lateranense, sub Leone X, talem in papa potestatem agnoverunt. Item multa concilia provincialia : Milevitanum, Arausicanum, Toletanum, Carthaginense, Romanum, etc., a summis pontificibus approbata, Ecclesia recipit ut infallibilia et ut fidei regulam. Ergo signum est summum pontificem sine concilio generali, adeoque et sine provinciali, posse aliquid de fide constituere. 3° Non expediebat Ecclesiæ ut capitis potestas alligaretur concilio generali, quod sæpe vix aut ne vix quidem potest congregari, et interim occurrit urgens necessitas novam hæresim damnandi, aut definiendi aliquam veritatem in dubium revocatam; unde posset oriri schisma. Deinde nullibi legitur hanc potestatem datam esse papæ dependenter a concilio, sed potius datam esse concilio dependenter a papa, ob quam habet infallibilitatem; nam ante ejus confirmationem non habet istam auctoritatem. Ergo papa per se illam habet, quandoquidem concilia generalia illius judicium sequantur, ut videre est in Ephesino I, in Chalcedonensi, in Nicæno II, etc. Hinc

Dico 2 : Papa non potest errare in præceptis morum quoad illorum substantiam et honestatem quæ tradit vel approbat pro universa Ecclesia; potest tamen quoad illorum circumstantias, v. gr. rigorem, nimias pœnas multiplicantem, etc. Hic enim defectus humanus non est contra Ecclesiæ sanctitatem. Approbare autem turpia pro honestis, vel damnare honesta pro turpibus repugnat Ecclesiæ veritati ac sanctitati : unde non potest errare in canonizatione sanctorum, quia hæc est pars materiæ moralis maxime necessaria ut Ecclesia non erret in religionis cultu; adeoque non licet dubitare de gloria sancti canonizati absque temeritate ac impietate.

Dico 3 : Nec potest papa errare in approbatione religionis quoad ejus substantiam. Ratio est ut ante, quia approbare religionem est quasi canonizare ejus institutum tanquam sanctum. Ergo spectat ad Spiritus sancti providentiam, qua Ecclesiam regit, ut in hoc non erret.

Objicies 1 : Concilium generale est viva fidei regula; ergo si pontifex sit etiam regula, erunt duæ vivæ regulæ. Respondeo : Ex dictis sat patet non esse duas vivas infallibiles fidei regulas, sed unicam; nimirum solum pontificem vel cum concilio, vel sine concilio generali.

Obj. 2 : Ergo quidquid pontifex definiat, etiamsi temere et sine concilio, erit de fide credendum. Respondeo pontificem ad aliquid definiendum, debere sufficientem præmittere diligentiam; nec Spiritus sanctus qui regit Ecclesiam, unquam permittet ut imprudenter aliquid definiat.

Obj. 3 : Talis definitio fit a persona particulari ; sed non est de fide hanc personam quæ loquitur, esse verum pontificem; ergo non potest esse de fide quod definit. Respondeo esse de fide hunc pontificem esse verum pontificem postquam sufficienti totius Ecclesiæ consensu receptus est, et ita approbatus, ut omnes illi obedire teneantur, etiam in fidei definitionibus. Sed de hac re controversa, rursus agetur in disputatione decima, sectione quinta.

DISPUTATIO SEXTA.

De actu fidei justificantis.

Sect. I, II. — *An fides sit actus intellectus ; et de ejus definitione.*

Dico 1 : Actus fidei infusæ est actus ab intellectu elicitus : ita D. Thomas et alii doctores. Ut enim sit justitia perfecta, non solum voluntas, sed etiam intellectus supernaturaliter debet perfici : sicut in patria, ut anima sit plene beata, non solum voluntas, sed maxime intellectus perficitur. Cognitio autem maxime supernaturalis, qualis est fides, est perfectio intellectus. I Cor. XIII, tria ponuntur inter se distincta ad salutem necessaria : fides, spes, charitas. Ergo fides ibi distinguitur a fiducia, quæ nil est aliud quam firma spes, seu actus voluntatis ; adeoque fides justificans non est actus voluntatis, sed intellectus. Hinc concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 6) dicit primum motum ad justificationem esse, *vera credere quæ divinitus revelata sunt.* Verum autem seu veritas est objectum intellectus.

Dico 2 : Actus fidei sic definitur : *Est assensus firmus* (per ly *firmus* ab opinione distinguitur) *in auctoritate Dei obscure revelantis fundatus :* per hoc distinguitur a fide humana et acquisita. Dum Augustinus dicit, « credere nihil aliud esse quam cum assensione cogitare, » non vult fidem definire (nisi intelligat cum assensione firma fundata in Dei auctoritate), sed aliquam ejus proprietatem explicare.

Dico 3 : Dum Paulus ait : *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (*Hebr.* XI, 1), ibi loquitur quidem de fide intellectuali et justificante, non de fide prout significat solam fiduciam, sed adjungit simul præcipuum ejus effectum seu fructum, id est remunerationis spem. Argumentum enim significat firmum assensum sive manifestationem rerum ac veritatum non visarum, vel determinationem ; et hic assensus est fundamentum spei, sive est substantia, vel mentalis subsistentia rerum sperandarum ; fides enim causat ac fulcit spem et fiduciam, tanquam præcipuum suum fructum.

Sect. III. — *Quotuplex sit fidei actus.*

1. Fidei actus, alius internus, qui jam explicatus est et de quo hic agitur ; alius externus qui est duntaxat sensibile signum per quod interior fides verbo vel actione externa, sive ex speciali intentione, illam profitendi (vocaturque *confessio fidei*), sive sine ulla tali intentione, sed casu aut inadvertenter manifestatur, et tunc nullam virtutis rationem habet.

2. Est fidei actus : 1° quo creditur Deo, id est Deo loquenti et testificanti ; 2° quo creditur Deus, id est Deus exsistere ; 3° quo creditur in Deum, id est in Deum ut finem ultimum, vel per amorem charitatis, ut solet justus credere, vel per amorem concupiscentiæ seu spei, vel per affectum obedientialem, vel per religionem referendo fidem in veri Dei cultum, aut etiam ipsum fidei actum in ipsum Deum, uti potest quivis, etiam peccator, credere. Isti tres modi credendi possunt in unum actum coalescere.

3. Hæretici male dividunt fidem in historicam, promissionum et miraculorum : est enim inter ista membra tantum distinctio valde accidentalis. Quam autem illi vocant historicam, juxta Catholicos dicitur dogmatica de mysteriis et operibus Dei. Dein non est tantum fides promissionum, sed etiam comminationum et prædictionum, etc.

4. Fides alia *universalis* quoad personas, tempora, loca, dogmata, sive catholica ; alia *particularis* quoad materiam, personam et revelationem privatam ; sed particularis non est essentialiter diversa ab universali. Et hæc particularis subdividitur in fidem miraculorum, quæ specialiter datur ad operationes, et in fidem prophetiarum quæ in cognitione sistit.

5. Fides *explicita* dicitur respectu rei aut propositionis quæ in se formaliter creditur ; *implicita* vero dicitur respectu aliarum rerum, quæ in alia explicite credita virtualiter vel confuse continentur.

6. Quidam vocant fidem immediatam respectu ipsius revelationis, mediatam respectu rei revelatæ ; alii autem vocant immediatam respectu rerum per se revelatarum, mediatam respectu rerum in revelatis contentarum : sed probabilius nulla est fides mediata. Denique omnes actus fidei sunt ejusdem speciei, et tantum sunt accidenter diversi ac numero.

Sect. IV. — *An assensus fidei sit per discursum.*

Nota hic non agi de discursu antecedente et remoto, quo judicatur de objecti propositi credibilitate, et de sufficiente ejus propositione, de rei et vocum intelligentia, quique ordinarie fidem præcedit ; sed de discursu qui proxime et per se ad fidei assensum concurrat, sicut in scientia, et de hoc

Dico 1 : Fidei assensus per se non fundatur in discursu per extrinsecum syllogismi medium facto sic : *Quidquid Deus revelat est verum ; hoc Deus revelat ; ergo verum est ;* sed est simplex cujuscunque veritatis revelatæ quatenus talis est, seu propter divinam revelationem assensus : ita communiter theologi, D Thomas, Cajetanus, etc., contra Durandum, Vasquez, etc. Probatur : 1° Necessario dandus est aliquis primus fidei actus qui non sit ex discursu, sed per modum simplicis assensus v. gr. hic : *Quidquid revelat Deus, est verum,* alioqui procederetur in infinitum ; sed quando hoc credo, credo ob revelationem divinam et per unicum actum simplicem. Ergo assensus fidei fit sine discursu. 2° Unus est fidei simplex habitus, adeoque habet unum sim-

plicem tendendi et operandi modum ; ergo, si semel assentitur sine discursu, semper ita assentitur. 3° Si assensus fidei per se ex discursu penderet, non esset certior certitudine luminis naturalis : penderet enim ex connexione extremorum cum medio quam cognoscit lumen naturale ; ergo, etc. Itaque potest intellectus per unum et simplicem actum tendere in materiale fidei objectum ob ejus formale etiam extrinsecum et realiter a materiali distinctum, uti potest simplici actu eligere medium propter finem, amare proximum propter Deum, etc.

Dico 2 : Nec fidei assensus fundatur in discursu per medium intrinsecum facto inter materialia fidei objecta, seu inter res aut propositiones revelatas, inferendo ex duabus creditis tertiam; probatur ut ante. Assensus autem theologicus si nitatur præmissis tanquam propria assentiendi ratione, est tantum naturalis; sed de hoc jam supra dictum est.

Sect. V, VI. — *De actus fidei proprietatibus.*

Dico 1 : Actus fidei est supernaturalis intrinsece et quoad suam substantiam. Hoc fuse probatum est in libro II *De gratia*, cap. 4, 5, etc. : *Hoc est opus Dei, ut credatis in ipsum* (*Joan.* VI, 29).

Dico 2 : Actus fidei est semper verus et infallibilis; sive non potest ei subesse falsum, uti supra probatum est (disp. 3, sect. 4), ostendendo primam veritatem esse formale omnium actuum fidei objectum. (Vide etiam sect. 13.) Hæc propositio : *Christus nascetur*, ut sit vera, debet abstrahi a temporis limitatione. Item actus fidei est obscurus, et non evidens, ut supra etiam ostensum est (disp. 3, sect. 9); sed licet sit obscurus, est tamen certus majori adhæsionis certitudine, quam sit certitudo scientiæ, tum ob lumen infusum, tum ob primam veritatem, falli et fallere nesciam, qua nititur, excludens omnem deliberatam dubitationem seu formidinem, quamvis indeliberatam non possit impedire ob suam obscuritatem. Imo nec nititur aliquo primo principio concomitante, ut naturaliter cognito, sed illud per ipsammet fidem creditur.

Dico 3 : Ad credendum fide divina et infusa, necessario requiritur actus voluntatis, qui determinet intellectum; adeoque fidei actus est liber non solum quoad exercitium, sed etiam quoad speciem. Audita enim eadem Evangelii prædicatione, alii consensum, alii dissensum dant, ut habetur Act. XII et XXVIII : *Prædicate Evangelium omni creaturæ : qui crediderit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur* (*Marc.* XVI, 15, 16). Nihil est enim a quo intellectus necessitetur ad credendum, nec a Deo nec ab alia causa extrinseca, nec ab evidentia objecti. Hinc sequitur actum fidei debere esse voluntarium extrinsece per denominationem ab actu voluntatis. Omne enim liberum est voluntarium; sed actus fidei est liber; ergo et voluntarius. Voluntate nimirum non solum non repugnante, sed actualiter et positive movente ac determinante intellectum ad assensum ob sufficientem objecti credibilis propositionem.

Sect. VII. — *Qualis actus sit voluntas credendi.*

Dico 1 : Voluntas credendi est donum Dei, quod sine speciali gratiæ auxilio haberi non potest, estque supernaturalis. De fide, contra Semipelagianos dicentes eam esse positam in viribus liberi arbitrii, ut ab illa initium salutis sumi possit. Probatur : Ex Scriptura : *Qui cœpit in vobis bonum opus, ipse perficiet* (*Philip.* I, 6), id est, cœpit per bonum voluntatis affectum. *Ipse est qui operatur in vobis et velle et perficere* (*Philip.* II, 13). *Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei* (*Rom.* IX, 16). Item ex concilio Arausicano (can. 4), id definiente; ex concilio Tridentino (sess. 6, can. 3); ex Patribus, Augustino, Prospero, etc. Ratio est, quia si voluntas credendi esset ex viribus naturæ, initium salutis esset ex nobis, quod damnatum est; totaque gratia esset ex hominis merito saltem impetrativo, seu de congruo, adeoque gratia jam non esset gratia. Deinde præceptum credendi est supernaturale ; ergo non potest impleri viribus naturæ.

Dico 2 : Actùs voluntatis credendi est in sua specie ac essentia supernaturalis, sive quoad substantiam, non solum quoad modum. (Vid. lib. II *De gratia*, cap. 5.) Quia ad hunc actum efficiendum per se et ex ipsius natura requiritur gratiæ auxilium, ejusque objectum tam materiale quam formale est supernaturale : et ista voluntas movet efficaciter intellectum ad actum fidei in substantia supernaturalem efficiendum, et sine qua non efficeretur; licet enim lumine naturali cognosci possit credendum esse rebus a Deo revelatis, non tamen cognosci potest, credendum esse ex sola illius auctoritate.

Dico 3 : Voluntas credendi uti et ipse actus credendi, est honestus et laudabilis ; actus enim credendi, prout est voluntatis credendi objectum, est honestus objective, quia et est rectæ rationi supernaturali conformis, et est divinæ auctoritati ac veritati debitus. Voluntas autem credendi habet in se formaliter propriam fidei moralem honestatem, quia est actus formaliter liber, moralis, prudenter tendens in actum credendi quatenus objective honestum. Plura hac de re vide lib. II *De gratia*, cap. 5.

Dico 4 : Voluntas credendi, adeoque et actus credendi seu fidei prout ab illa procedit, est meritorius : est enim honestus, supernaturalis, ex gratia procedens, intrinsece continens Dei obsequium ; sed primus actus fidei si nondum sit charitate formatus, est tantum meritorius de congruo; attamen primus fidei actus in eodem instanti, in quo infidelis credendo justificatur, quia jam est formatus charitate, incipit esse meritorius de condigno non quidem primæ gratiæ utpote illam supponens, nec ejus augmenti quod non fit in eodem instanti, sed primæ gloriæ utpote nondum collatæ. Si autem primus actus fidei fiat ab homine jam justificato, v. gr. ab adulto in infantia baptizato, tum est meritorius de condigno augmenti gratiæ et gloriæ. Hæc omnia fuse tractata vide in libr. XII *De gratia*, capp. 14, 24, 28, 37, etc.

Sect. VIII. — *An judicium præcedens voluntatem credendi sit supernaturale.*

Nota : Ante voluntatem credendi saltem ordine naturæ necessarium est in intellectu judicium practicum quo homo sibi persuadeat bonum honestum et rationi consentaneum esse, velle credere. Nunc quæritur an illud debeat esse supernaturale. Omissis variis id explicandi modis :

Dico 1 : Istud credibilitatis judicium quod voluntatem credendi antecedit, secundum suam substantiam est naturale; et supposita sufficienti signorum seu motivorum fundantium talem credibilitatem experientia, potest per lumen intellectus, naturali discursu elici cum generali Dei concursu ; evidentia enim credibilitatis est naturalis; ergo et judicium practicum in ea fundatum. Tamen

Dico 2 : Hoc judicium solum non sufficit ut voluntas supernaturaliter velit credere, sed insuper necessaria est specialis Spiritus sancti illuminatio, quæ prout est in intellectu, est supernaturalis atque in voluntatem redundat. Hæcque supernaturalis illuminatio non est per se necessaria ob credibilitatis judicium, sed ob supernaturalem voluntatis actum; sive non est necessaria ut formetur istud judicium, sed ut ipsa hoc judicium adjuvet ad excitandum et obtinendum voluntatis actum. Quatenus enim hoc judicium est quidam assensus fundatus in testimoniis et signis humanis aut divinis, et per humanam experientiam utcunque cognitis, non indiget gratia interna ad efficiendam istius actus substantiam ; sed quatenus potest efficaciter movere, et quasi elevare voluntatem ad actum supernaturalem, tunc necessario indiget sibi adjuncta illuminatione supernaturali, ut simul cum ea efficiat voluntatis motionem: ista enim illuminatio elevat intellectum ad concipiendum objectum supernaturali seu altiori modo, ut voluntas etiam supernaturaliter ad illud creandum moveatur, et deinde ipsa moveat intellectum sicut oportet, ad actum fidei.

Sect. IX. —*In quibus personis actus fidei possit exsistere.*

Dico 1 : Omnes homines et angeli viatores, etiam primus angelus in via habens evidentiam in testificante, atque animæ in purgatorio exsistentes, sunt actuum fidei capaces, exceptis infantibus rationis usu carentibus, ignorantibus et hæreticis : omnibus enim illis obscura revelatio saltem ex parte rei revelatæ, potest convenire.

Dico 2 : In beatis de potentia Dei absoluta non repugnat esse actum fidei, maxime si versetur circa res non visas per visionem beatificam; imo nec videtur implicare etiam circa res visas simul cum concomitante visionis beatificæ actu. De lege tamen ordinaria ac de facto beati non exercent actus fidei : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc facie ad faciem.* (*I Cor.* xiii, 12), quamvis in illis remaneat pia affectio ad credendum.

Dico 3 : In damnatis seu in statu damnationis de lege ordinaria (nam de potentia absoluta clarum est non implicare), nec potest esse, ac de facto non est verus fidei infusæ seu supernaturalis actus : contra Durandum, Alensem, etc. Probatur : quia verus fidei infusæ actus non potest fieri sine gratiæ auxilio, quod illis non datur; et sine pia affectione ac honesta voluntate, qua illi carent. Dum autem dicitur : *Dæmones credunt et contremiscunt.* (*Jac.* ii, 19); id est, credunt fide coacta, non voluntaria, adeoque fide acquisita et naturali, non infusa : hinc, juxta D. Thomam, remanet in illis fides acquisita ac naturalis, non tamen spes acquisita.

Sect. X. — *De effectibus actus fidei.*

Dico 1 : Actus fidei per se ac proprie loquendo nullum habet effectum physicum; non enim physice gignit habitum infusum, ut dictum est (lib. viii *De gratia*, cap. 4). Nec unus est proprie causa alterius, quia actus fidei non fiunt per discursum, sed omnes immediate, vel ab habitu, vel ab auxilio profluunt. Pia tamen voluntatis affectio, qua applicatur intellectus ad credendum potest dici causa physica actus intellectus.

Dico 2 : Actus fidei habet varios effectus morales, proxime enim disponit ad habitum fidei, remote ad gratiam sanctificantem cujus et fundamentum; in justificato est meritorius de condigno, in peccatore meritorius de congruo. Alii fidei effectus morales sunt miracula, preces, pii voluntatis motus, amor servilis et filialis, spes, radicalis ac fundamentalis purificatio cordis; fides enim disponit cor ad gratiam sanctificantem ac charitatem, et *fides per charitatem operatur* (*Galat.* v, 6).

DISPUTATIO SEPTIMA.

De habitu fidei.

Sect. I. — *An fides ponat aliquem in intellectu habitum.*

Dico 1 : Certum est dari in intellectu fidei habitum per se infusum, uti fuse probatum est lib. vi *De gratia*, cap. 3 et 8. Sed notandum est nos posse circa easdem res revelatas habere actus fidei et acquisitæ et infusæ. Actus acquisitæ seu naturales, gignunt habitus acquisitos seu naturales, qui amisso habitu infuso adhuc remanent, v. gr. in hæretico. Olim quidam putarunt fidem habitualem esse solam acquisitam, sed nunc res certa est dari fidei habitum infusum realiter distinctum ab acquisito, et certa quidem de fide, ut arbitror tam quoad adultos quam quoad parvulos, ut ostensum est in dicto libro *De gratia*. Hinc colligitur istum fidei habitum infusum in intellectu residere, quia actus, ad quos efficiendos infunditur, sunt in intellectu ; debetque esse habitus in potentia actus eliciente, nam ei dat inclinationem et facultatem operandi. Hic ergo habitus inclinat intellectum, et facultatem supernaturalem ei dat eliciendi actus fidei, seu assensus ob primæ veritatis revelantis auctoritatem.

Dico 2 : Hic fidei habitus est unicus et una simplex qualitas, est enim unicum ejus objectum formale, tam quoad credendum practicas, quam speculativas veritates : v. gr. *Deus est unus*, et *Deus*

est amandus. Sicque fides speculativa et practica est unus et idem habitus qui dicitur etiam *lumen supernaturale*, nempe eadem qualitas ac habitus. Sed nota nos hic non loqui de speciebus, sive naturalibus, sive supernaturalibus, ad apprehensionem objecti requisitis, quæ sunt multæ et variæ, sed de qualitate immediate concurrente ad judicium seu assensum cum intellectu; et hanc dicimus esse unicam.

Dico 3 : Hic fidei habitus secundum se spectatus, et prout præcise pertinet ad intellectum (non vero prout subest voluntati, de quo post), est virtus intellectualis, quia indefectibiliter inclinat potentiam suam ad bonum suum, et nunquam ad malum; id est, inclinat semper intellectum ad verum, et nunquam ad falsum. Item fides est virtus theologica, Deum enim immediate attingit tanquam objectum et materiale et formale modo supernaturali ac divino. Plura de hoc vide lib. VI *De gratia*, cap. 8.

Sect. II. — *An fides requirat proprium in voluntate habitum.*

Dico 1 : Ad fidem habitualem sive informem, sive charitate formatam, ut sit perfecta in ordine ad suum actum et objectum, requiritur specialis voluntatis habitus; quia quando actus per se pendet a duabus potentiis, una eliciente, altera imperante, requiritur habitus in utraque potentia ut subjectum sit integre dispositum intrinsece in actu primo, ad exercendum talem actum; atqui actus fidei ita pendet ab intellectu et voluntate intrinsece; ergo præter habitum intellectus requirit habitum in voluntate : nam voluntas non potest imperare, nisi eliciendo actum volendi credere. Ille autem actus est supernaturalis; ergo ut connaturaliter fiat, requirit proprium ejusdem potentiæ seu voluntatis habitum supernaturalem.

Dico 2 : Hic voluntatis habitus, quoad suam essentiam, est simpliciter virtus moralis seu appetitiva, potestque vocari virtus captivans et recte movens intellectum in obsequium Dei, seu habitus piæ affectionis, non vero, ut aliqui volunt, formalis obedientia, aut religio, aut studiositas. Est enim specialis virtus specie distincta ab omnibus aliis virtutibus, habens pro objecto formali specialem honestatem, qua vincitur peculiaris difficultas in credendo sicut oportet; atque ita etiam specie distincta est a charitate quæ pro suo objecto formali habet ipsam Dei bonitatem; nec charitatis elicit actum piæ affectionis, sed illum imperat. Hinc non est habitus charitatis, nec spei, nec fidei; sive non est virtus theologica, sed præcipua ac prima inter morales ordine rationis ac perfectionis.

Sect. III, IV, V. — *De amissione habitus fidei.*

Dico 1 : Habitus fidei non amittitur per omne peccatum mortale; de fide, ut probatum est lib. XI *De gratia*, cap. 5. Habitus enim fidei non pendet necessario ab habitu gratiæ. Respectu enim gratiæ non habet se tanquam proprietas necessario manans ab illa (qua in re differt a charitate, virtutibus moralibus ac donis infusis), sed tanquam fundamentum, quod potest manere destructo ædificio : *Si habuero omnem fidem*, etc., *charitatem autem non habeam, nihil sum* (*I Cor.* XIII, 2). Unde fides, alia est mortua : *Fides sine operibus mortua est* (*Jac.* II, 20); alia est viva *quæ per charitatem operatur* (*Gal.* V, 6). Imo fidei habitus non solum potest sine charitate conservari, sed etiam infundi, uti dictum est lib. VIII *De gratia*, cap. 23. Habitus fidei vivæ et mortuæ est unus et idem, ut patet, dum habitus fidei amissa gratia manet informis qui prius erat charitate formatus : remanet enim idem habitus quoad substantiam, estque donum Dei, et justitiæ seu spiritualis ædificii fundamentum, nempe restaurandi, atque virtus simpliciter, uti ex dictis liquet.

Dico 2 : Per quodvis hæreseos seu infidelitatis peccatum mortale amittitur habitus fidei. D. Thomas et omnes theologi, contra Durandum dicentem non amitti per quodvis hæreseos mortale peccatum, si modo aliqui fidei articuli credantur. Vide lib. XI *De gratia*, cap. 7, ubi etiam probatur habitum fidei per peccatum hæresis non expelli physice et ex intrinseca rei natura aut formaliter, sed moraliter tantum et ex Dei ordinatione : habitus enim acquisitus, qui gignitur per hæresis aut infidelitatis actum, non est incompossibilis nec contrarius habitui infuso fidei, utpote diversi ordinis. Idem dic de habitu piæ affectionis voluntatis; sed istud peccatum infidelitatis expellit moraliter habitum fidei, tum demeritorie, tum dispositive. Licet igitur possit esse aliquod peccatum majoris demeriti quam hæresis, non potest tamen esse magis repugnans habitui fidei. Ordinarie quidem in hæretico manent habitus fidei acquisiti non per actus supernaturales sed naturales, quos dum erat fidelis, exercuit circa supernaturalia, credendo ea fide humana. Deinde ex speciebus et apprehensionibus naturalibus rerum fidei et motivorum credibilitatis et ex aliqua auctoritate humana potest facile credere mysteria fide humana tantum.

Dico 3 : In damnatis non remanet habitus fidei. (D. Thomas et omnes, contra Durandum et Glossam.) Suppono in animabus purgatorii remanere. Probatur : Quia illi ex statu suo fiunt incapaces actuum fidei et spei, fides autem datur ut sit spei fundamentum; et sunt extra viam, atque ita ratione status aufertur ab eis fidei habitus.

Dico 4 : Probabilius habitus intellectualis fidei, seu habitus fidei, prout est ab intellectu, non remanet in beatis (secus habitus piæ affectionis voluntatis); quia beati per visionem beatificam sunt quasi stabiliter et perpetuo impediti ad actum fidei, ideoque etiam indispositi ad ejus habitum, qui ratione istius status perfectissimi, per divini influxus suspensionem ab eis tollitur; non implicat tamen illum in eis remanere. In omnibus autem viatoribus rite baptizatis inest habitus infusus, uti et in iis qui ante baptismum exercent actum fidei, quamvis informem.

DISPUTATIO OCTAVA.

De distinctione fidei ab omnibus donis intellectualibus.

Sect. I. — *An fides miraculorum sit eadem cum fide catholica.*

Nota tria posse spectari in faciente miraculum : 1° credulitas de Dei omnipotentia et veritate ejus promissionum; 2° applicatio quædam hujus universalis fidei ad hoc opus particulare, judicando certo se facturum tale miraculum, vel obtenturum tale beneficium miraculosum; 3° fiducia inde resultans in voluntatem. Quoad primum et tertium, certum est requiri in miraculo : *Creditis, quia hæc possum facere vobis?* (*Matth.* IX, 28). Et alibi ait Christus : *Confidite, confide*, etc. (*Matth.* IX, 2, 22; *Marc.* VI, 50; *Joan.* XVI, 33). Secundum autem licet sit possibile, non videtur tamen necessarium; sufficit enim ut quis firmiter judicet se hic et nunc impetraturum quod intendit certitudine conditionata, si nempe fecerit quod debet. Nunc ad quæstionem

Dico : Fides quam Scriptura requirit ad patranda miracula, quoad substantiam et essentiam est ipse fidei catholicæ actus ita elicitus et applicatus ad hoc particulare factum, ut possit fiduciam aliosque actus ad patrandum miraculum necessarios generare. (D. Thomas, Cajetanus, Soto, sanctus Cyprianus, etc.) *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam* (*I Cor.* XIII, 2). *Non inveni tantam fidem in Israel* (*Matth.* VIII, 10). Ibi intelligitur fides catholica, quia hæc sola est proprie et essentialiter fides, ex qua alii actus ad patrandum miraculum necessarii manant : nimirum fiducia, spes, judicium certum seu assensus theologicus, etc. Ad miraculum autem præter fidem, quæ est in hominis potestate, requiruntur multa ex parte Dei, quæ non semper dantur, etiam posita fide.

Sect. II. — *An fides catholica seu theologica differat a fide quæ est gratia gratis data.*

Dico : Hæc fides quæ est gratia gratis data, non est idem ac fides miraculorum, ut volunt Hieronymus, Chrysostomus, etc.; nec idem ac constantia ad fidem confitendam, ut volunt Ambrosius, Anselmus, etc.; nec præcise peculiaris modus cognoscendi res ad fidem catholicam pertinentes; sed potius, juxta D. Thomam, est sermo fidei, quo quis tam distincte ac perfecte apprehendit intelligitque res fidei, ut possit eas alios docere sine ullo scientiæ et sapientiæ ornatu. Unde patet illam differre ab actu fidei catholicæ. Actus enim fidei catholicæ est obscurus; illa autem est distincta cognitio. Sed de hoc fidei dono, de donis scientiæ et sapientiæ, de dono linguarum et interpretationis sermonum, etc., vide *De gratia* prolegom. 3, cap. 5, ubi ista sigillatim traduntur.

Sect. III, IV, V. — *De objecto prophetiæ gratiæ gratis datæ, et ejus actu.*

Nota : Prophetiæ usus non tantum se extendit ad res futuras, sed etiam ad præteritas ac præsentes humanæ cognitioni absconditas, sive loco aut tempore distantes, sive indistantes; item ad Scripturam canonicam : *Habemus firmiorem propheticum sermonem* (*II Petr.* I, 19); et ad sacræ Scripturæ interpretationem : *Prophetias nolite spernere* (*I Thess.* V, 20). *Volo autem vos loqui linguis, magis autem prophetare* (*I Cor.* XIV, 6), id est Scripturam interpretari. Item in Veteri Testamento ad ministerium canendi divinas laudes ac prophetias in templo Domini; denique ad instinctum propheticum.

Dico 1 : Formale cognitionis propheticæ objectum, est divina auctoritas aliquid revelans vel testificans. De fide : *Locutus est Deus per os sanctorum qui a sæculo sunt, prophetarum ejus* (*Luc.* I, 70). *Olim loquens Deus patribus in prophetis* (*Hebr.* I, 1). Hinc licet dæmon manifestet occulta vera, non est tamen prophetia, quia Dei auctoritate non nititur; et res erit vera materialiter, sed formaliter includet mendacium, quia vult decipere, et vult credi id quod dicit, tanquam Dei auctoritate nixum : secus quoad revelationes a bonis angelis factas, utpote Dei veris ministris.

Dico 2 : Materiale prophetiæ proprie dictæ objectum est id omne quod sub divinam revelationem potest cadere; non est tamen necesse ut propheta illud omne actu cognoscat. Dein Deus potest etiam revelare quæ naturaliter cognosci possent, sicque possunt sub prophetiam cadere.

Dico 3 : Actus prophetiæ est supernaturalis cognitio in divina revelatione fundata, a qua locutio vel prædictio prophetica procedit : ita D. Thomas. Propheta enim loquitur cum intelligentia eorum quæ dicit : contra hæresim antiquam Montani dicentis prophetas semper in exstasi locutos fuisse sine intelligentia eorum quæ loquerentur. Licet enim quidem prophetæ in exstasi et in alienatione a sensibus divinitus illuminarent, tamen intelligebant quæ sibi revelabantur; alioqui fuissent quasi instrumenta mortua. Potest quidem fieri, ut propheta non penetret omnia mysteria, quæ Spiritus sanctus intendit per ipsius verba aut visionem demonstratam, sed circa ea, quæ non intelligit, non est proprie propheta : tunc ejus mens ac lingua est tanquam instrumentum mortuum, quasi eo modo quo Deus posset ore animalis irrationalis uti. Interdum autem Deus efficit ut quis proferat verba prophetiam continentia, quam ipse proferens intelligit in alio sensu quam Spiritus sanctus intendit, sed tunc dicendus est potius recipere instinctum propheticum, quam prophetiam seu quam esse propheta; sicut dum Deus coegit Balaam proferre verba prophetica contra suam propriam intentionem.

Dico 4 : Prophetiæ cognitio est actus certus ac infallibilis. De fide : nititur enim revelatione divina. Hinc actus prophetiæ debet esse cognitio certa non tantum rei revelatæ, sed etiam ipsius revelantis; id est, recipiens istam cognitionem debet posse certo judicare Deum esse qui sibi istam rem revelat, ita ut possit discernere quid divino, quid humano spiritu ipse loquatur : ita D. Thomas (2-2, quæst. 171,

art. 5). Alioqui posset dubitare de veritate revelationis; secus vero dicendum est de eo qui recipit tantum instinctum propheticum. Hinc scriptor canonicus potest duplici modo dirigi a Spiritu sancto: 1° si cognoscat certo se in ea scriptione esse instrumentum Spiritus sancti, et sic vere dicitur propheta: *Lingua mea calamus scribæ* (*Psal.* XLIV, 2), etc. 2° Si motus quidem a Spiritu sancto scribat, sed si nesciat se in ea scriptione ab illo dirigi, tunc non dicetur proprie propheta. Deinde notandum est prophetias, alias esse absolutas, alias conditionatas (v. gr. *si non egerint pœnitentiam*), seu comminatorias; et utrasque in suo sensu esse omnino certas et veras.

Dico 5: Non est necesse ut prophetica revelatio fundetur in cognitione evidenti, adeoque ut actus prophetiæ sit semper cognitio evidens: contra Cajetanum. Sicut enim habemus hanc a Deo revelationem obscuram: *Antichristus erit*, ita prophetæ potuerunt accipere obscuram revelationem earum rerum quas prædicebant. Imo frequenter illorum revelationes fuerunt obscuræ, sicque assensus quem illis dabant, essentialiter erat actus fidei, ab hac tantum accidentaliter diversus, ac liber. Deinde ejusmodi revelationes nec tum ad gratiam gratum facientem quatenus fundamentum propriæ justitiæ, tum ad gratiam gratis datam quatenus collatam pro aliorum utilitate spectabant, ut patet in prophetica revelatione Abrahæ facta de futuro filio: *Credidit Abraham Deo* (*Gen.* XV, 6; *Rom.* IV, 3; *Jac.* II, 23), et in aliis ejusmodi revelationibus. Evidens tamen revelatio prophetica non est impossibilis, cum talis fuerit in Christo de quo dicitur: *Prophetam suscitabit Dominus de fratribus vestris* (*Deut.* XVIII, 15); et fortasse hæc etiam fuit communicata interdum præstantioribus quibusdam prophetis, saltem cum evidentia in attestante. Sed hæc prophetica revelatio fuit specie ab aliis diversa, et cum ea, vel non potuit haberi fides, vel tantum per actum sibi subsequentem. Hæcque cognitio prophetica evidens in attestante, si fundetur in visione beatifica, erit perfectior fidei cognitione; secus vero, si fundetur tantum in signis et effectibus supernaturalibus.

SECT. VI. — *De habitu prophetiæ.*

Dico 1: Ad cognitionem propheticam requiritur: 1° ex parte objecti, ejus apprehensio, ope specierum intelligibilium vel per phantasmata ab objectis externis, vel sine objectis externis per nova phantasmata divinitus infusa, aut per vetera debite ordinata, habitarum; vel sine phantasmatibus per species infusas pure intellectuales. 2° Ex parte potentiæ, infusio divini luminis quo propheta probe intelligat quid per res, sive in imaginatione, sive in speciebus pure intellectualibus apprehensas significetur; et ea significatione percepta judicet verum esse id quod significatur seu revelatur.

Dico 2: Prophetiæ donum non ita datur prophetæ, ut sit ei liberum quando et quomodo voluerit occulta omnia cognoscere ac prædicere, excepto Christo. De fide: *Dominus celavit a me* (*IV Reg.* IV, 27), aiebat Elisæus propheta; et Samuel nesciebat quemnam ex filiis Isai elegisset in regem Deus (*I Reg.* XVI, 3 seq.). Deus quidem potuisset dare tale lumen, ut propheta occulta omnia cognosceret, sed id fini prophetiæ, qui est fidelium utilitas non expediebat. Hinc

Dico 3: Prophetiæ donum, simpliciter loquendo, non datur per modum habitus; Scriptura enim de eo loquens, semper illud refert tanquam actualem Dei locutionem, sic: *Factum est verbum Domini*, *Locutus est Dominus*, etc. Potest tamen dici aliquis propheta, etiam dum actu non habet revelationem, vel quia ex præcedentibus revelationibus manet adhuc dispositus ad percipiendum divina, vel quia deputatus est a Deo, ut suo tempore prophetiæ munus exerceat: *Prophetam in gentibus dedi te* (*Jerem.* I, 5). Cæterum ex prophetica revelatione remanet aliquid in propheta per modum habitus relicti, quod interdum non est essentialiter diversum a lumine, quo assensum revelationi propheticæ dedit: recordatur enim eorum quæ vidit, adeoque remanent eorum species. Deinde transacta revelatione, judicat de ejus veritate tanta certitudine, quanta judicaverat dum fiebat: ergo habet aliquod habituale principium, quo possit assentiri, et eo uti, dum volet. Vide alia lib. II *De gratia*, cap. 5, 8, 12.

SECT. VII, VIII. — *De causis, effectibus, divisione prophetiæ.*

Dico 1: Prophetiæ causa finalis et effectus est proximi utilitas ac fidei confirmatio. Causa principalis efficiens est Deus, sæpe angelis utens tanquam instrumentis ac ministris; causa subjectiva et quasi materialis est creatura rationalis, etiam prava, animæ purgatorii, imo et beati per revelationes extra verbum. Dæmones vero tantum convincuntur ad credendum per aliquam signorum evidentiam.

Dico 2: Prophetia, alia absoluta seu præscientiæ, alia conditionalis seu comminationis, alia præteritorum, præsentium, futurorum, aut distantium loco, tempore, humana cognitione. Item alia evidens, alia obscura. Deinde alia quæ fit per objecta sensuum externorum, alia per imaginariam visionem, alia immediate per cognitionem pure intellectualem. Rursus alia quæ communicatur in abstractione a sensibus, ut Petro (*Act.* X, 9 seq.), et Adamo (*Gen.* II, 21); alia sine tali abstractione. Iterum alia quæ fit in somniis, ut Josephi (*Matth.* I, 20); alia in vigilia, ut Zachariæ (*Luc.* I, 11 seq.). Denique alia fit immediate a Deo qualis est pure intellectualis; alia per angelos, quales sunt magis sensibiles revelationes.

DISPUTATIO NONA.

De Ecclesia.

SECT. I. — *An detur et quid sit Ecclesia.*

Nota: Ecclesia ex vi vocis Græcæ idem est ac *convocata congregatio*, et nunc significat solam et totam fidelium hominum in Christo credentium congregationem.

Dico 1 : De fide certum est verам dari in mundo militantem Dei Ecclesiam; hæc autem Dei Ecclesia militans est corpus quoddam politicum seu morale ex hominibus veram Christi fidem profitentibus compositum. Hinc materia seu partes materiales hujus corporis, sunt homines viatores in hoc mundo; forma qua in unum spirituale regnum conjunguntur, est fides circa eamdem doctrinam; qui ergo illa fide carent, non sunt de Ecclesia, seu sunt extra Ecclesiam. Unde

Dico 2 : Non omnes et soli prædestinati, sive fidem habeant, sive non habeant, sunt membra Ecclesiæ, contra Waldenses, Joannem Hus, et Wicleffum, damnatos in concilio Constantiensi (sess. 15 et 26), dicentes non fide, sed Dei prædestinatione constitui membra Ecclesiæ. Probatur : quia sic Ecclesia constaret ex hominibus paganis, Judæis, hæreticis, etc. ; quia sæpe inter illos aliqui prædestinati reperiuntur; et multi qui nunc sunt justi, et postea finali perseverentia carebunt, non essent Ecclesiæ membra, adeoque præscitus nec verus sacerdos, nec verus episcopus, nec verus papa esset. Ista vox *oves Christi* non significat semper prædestinatos, nec eos qui sunt actu intra Ecclesiam. Christus enim ait : *Habeo alias oves quæ non sunt ex hoc ovili* (*Joan.* x, 16). Sæpe enim significat omnes qui intra Ecclesiam sunt, sive justos, sive injustos, aut lupos: interdum solos eos qui sunt actualiter justi; interdum eos qui futuri sunt justi, etc.

Dico 3 : De fide certum est simpliciter peccatores baptizatos etiamsi gratia et charitate careant, esse intra Ecclesiam, sive esse membra vel partes Ecclesiæ, multoque magis eos qui habent aliquod levius peccatum : contra Lutheranos aliosque hæreticos qui volunt solum justos constituere Ecclesiam Dei. Probatur : Ecclesia enim comparatur *sagenæ missæ in mare, et ex omni genere piscium congreganti* (*Matth.* XIII, 47); areæ continenti triticum et paleam (*Matth.* III) ; decem virginibus sapientibus et fatuis (*Matth.* XXV) ; *In magna domo sunt vasa aurea, argentea, lignea, fictilia* (*II Tim.* II, 20). Estque definitum in concilio Constantiensi (sess. 15). Deinde peccatores habent adhuc fidem, quæ est propria Ecclesiæ forma.

Objicies 1 : Ecclesia est sancta : *Non habentem maculam neque rugam, ut sit sancta et immaculata*, etc. (*Ephes.* v, 27). Ergo constat ex solis sanctis. Respondeo : Nego consequens. Dum enim Paulus ait Ecclesiam esse sanctam, *non habentem maculam*, etc., intelligit esse sanctam religione, professione, doctrina, et præcipuas ejus partes exsistere in statu gratiæ, etiamsi non omnes, vel potius, juxta Hieronymum, Bernardum, D. Thomam, etc., id non de Ecclesia militante, sed de triumphante intelligit.

Obj. 2 : Ecclesia est corpus vivum ; qui autem caret gratia est mortuus, ergo non est membrum Ecclesiæ. Respondeo : Distinguo consequens. Non est membrum vivum concedo ; non est membrum vel pars mortua, nego. Peccatores sunt adhuc Ecclesiæ membra, sed imperfecta aut mortua : sicut manus vi sentiendi privata quæ adhuc nutriri potest, seu vivit adhuc vita nutritiva, dicitur mortua ; ita peccatores, qui vivunt adhuc vita fidei imperfecta, qua Christi corpori conjuncti adhuc remanent, dicuntur mortua membra, vel potius, ut volunt Cano, Soto, etc., dicuntur partes et non membra, quia ratio *membri* est proprie viventium, pars vero latius patet. Peccatores ergo carent perfecta et vera charitatis vita, non tamen fidei imperfecta vita.

Obj. 3 : Peccatores non sunt filii Dei ; ergo nec filii Ecclesiæ. Respondeo in Ecclesia non solum esse filios Dei, sed etiam vasa iræ (*Rom.* IX, 22). Deinde illi possent etiam aliquo modo dici filii ratione fidei, doctrinæ, regenerationis per baptismum.

Dico 4 : Quidam Catholici præter fidem requirunt in membris Ecclesiæ externam inter se et cum capite conjunctionem, ideoque ab Ecclesia excludunt schismaticos et excommunicatos; sed id non satis probatur, quia qui retinent veram fidem, sunt membra Christi, adeoque et ejus Ecclesiæ, cui per fidem uniuntur essentialiter. Schismaticus autem non negat debere esse unum caput supremum in Ecclesia, sed negat vel hunc hominem esse, v. gr. dum id litigatur ; vel si eum agnoscat pro capite, illi per fidem conjungitur et tantum ei denegat obedientiam. Multo vero magis verum esse potest id de excommunicato non schismatico, qui privatur communicatione cum aliis membris, non ipsa membri natura, alioqui episcopus excommunicatus non esset amplius episcopus, cum non est amplius membrum Ecclesiæ : contra id quod Augustinus (lib. VI *Contra Donatistas*, cap. 20), sic ait : « Non separamus a populo Dei, quos degradando vel excommunicando punimus. » Nec Patres alii sunt contrarii, quia sæpe non distinguunt schismaticum ab hæretico, et sæpe schismatici sunt hæretici in eo quod negent unitatem capitis, ut Græci. Excommunicatus autem dicitur, non ethnicus, sed *tanquam ethnicus* (*Matth.* XVIII, 17), quoad communicationem cum aliis.

Dico 5 : Alii dicunt solos baptizatos, excludendo catechumenos, esse membra Ecclesiæ, adeoque ad Ecclesiæ unitatem præter fidem requirunt baptismalem characterem : ita Bellarminus, Azorius, Cano, etc. Mihi tamen videtur verius fidelem catechumenum debere numerari inter membra Ecclesiæ: ita Augustinus, Dionysius, Castro, etc. ; quia catechumenus per fidem fit membrum Christi, adeoque et Ecclesiæ, ac potest salvari; nemo autem salvatur extra Ecclesiam. Deinde eadem est Ecclesia ante et post Christum ; sed cum fide et charitate quam habet catechumenus, erat Ecclesiæ membrum ante Christum ; ergo et post.

Objicies 1 : *Unum corpus, unus spiritus, una fides, unum baptisma* (*Ephes.* IV, 5). Ergo catechumenus non est Ecclesiæ membrum. Respondeo : Nego consequens. Quia per ly *unum baptisma*, potest intelligi de baptismo vel in re vel in voto tantum.

Obj. 2 : Baptismus successit circumcisioni ; ergo sicut nullus incircumcisus censebatur membrum Synagogæ, ita non baptizatus Ecclesiæ membrum minime censendus est. Respondeo : Nego consequens. Quia Synagoga non erat universalis Ecclesia, sicut ea est de qua nunc loquimur.

Obj. 3 : Nullus ante professionem censetur pars religionis ; sed baptismus est professio Christianæ religionis ; ergo, etc. Respondeo : Nego consequens. Quilibet enim ante baptismum potest exterius fidem profiteri.

Obj. 4 : Ecclesia est respublica visibilis ; ergo unitur forma visibili, seu baptismo. Respondeo catechumenum unitum esse Ecclesiæ non tantum per internam fidem, sed etiam per externam fidei professionem.

Obj. 5 : Videntur communiter Patres distinguere baptizatos a catechumenis ; ergo hi non sunt membra Ecclesiæ. Respondeo : Patres distinguunt baptizatos a catechumenis, non in ratione membri Ecclesiæ, sed in communicatione sacramentorum quæ catechumenus non potest suscipere.

Dico 6 : Hæretici baptizati non sunt membra Ecclesiæ, quia licet habeant characterem, non habent fidem : contra Castrum et Cajetanum volentes formam qua corpus Ecclesiæ constituitur, non esse fidem, sed characterem ; multo minus sunt ejus membra, qui nec fidem nec characterem habent : ita Patres, D. Thomas, Antonius, Sylvester, Scotus, etc. Hæretici enim nullum vitæ supernaturalis actum habent. Quia tamen fuerunt Ecclesiæ membra, et se subtrahendo injuriam ei fecerunt, ideo remanent sub ejus spirituali potestate ac jurisdictione, illosque potest punire. Character non est sufficiens forma ad constituendum Ecclesiæ membrum, nec est principium vitæ supernaturalis, sed signum et quasi potestas passiva ad recipienda alia sacramenta, et independenter a fide Deus eum confert ; nec ullum peculiare auxilium ex lege ordinaria hæretico Christus ut caput Ecclesiæ propter illum confert. De potestate ordinis aut etiam jurisdictionis in hæretico, vide infra disp. 10, sect. 6 ; et disp. 21, sect. 5.

Dico 7 : Quidam formam Ecclesiæ constituunt in solo externo cultu et professione veræ fidei, quam si quis exterius retineat, etiamsi mentaliter sit hæreticus, remanet tamen Ecclesiæ membrum, adeoque negant in Ecclesiæ membris fidem esse necessariam. Ita Petrus, Soto, Hosius, Driedo, Cano (et Bellarminus lib. III *De Ecclesia*, c. 10, late id defendit), voluntque omnes hæreticos occultos remanere Ecclesiæ membra ; et citantur pro hac sententia Origenes, Gregorius (lib. XIII *Moral.*, c. 5), Augustinus (*De civit. Dei*, c. 35). Attamen contrarium probabilius videtur, quia fides est quasi prima radix et fundamentum Ecclesiæ : *Ex nobis exierunt, sed non erant ex nobis* (*I Joan.* II, 19), seu Ecclesia ; quia jam erant occulti hæretici. Passim Patres dicunt eos non esse veros Christianos, adeoque nec vera Ecclesiæ membra, cum per nullum vitæ spiritualis actum illi conjungantur. Non sufficit ergo ista sola exterior consensio, alioqui quivis et sine fide et sine charactere posset esse Ecclesiæ membrum.

Sect. II. — *Quandonam incœpit hominum Ecclesia.*

Dico 1. Hominum Ecclesia traxit originem a creatione Adami, qui dum erat solus, sive una persona, non poterat dici Ecclesia : sed post formatam Evam tunc potuit dici esse Ecclesiam ; Ecclesia enim est congregatio fidelium uti erant Adam et Eva in statu innocentiæ, et post lapsum in utroque, ante generationem Cain et Abel, stetit Ecclesia, cum peccando fidem probabilius non amiserint ; et videtur Adam ante genitum Cain, pœnitens coluisse Deum, et ei sacrificia obtulisse : ita Pighius, Hosius, Driedo, etc.

Dico 2 : Ecclesia, prout nunc est, fuit a Christo Domino instituta. De fide : *Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam* (*Matth.* XVI, 15). Sacramenta enim, sacrificium, sacerdotium, totus ecclesiasticus ordo, ex quo unum Ecclesiæ corpus consurgit, a Christo prodierunt. Hujus autem Ecclesiæ fundamenta cœpit Christus jacere in initio suæ prædicationis, et absolvit ædificium cum dixit Petro ante ascensionem : *Pasce oves meas* (*Joan.* XXI, 17).

Nota : Quidam Patres ponunt Ecclesiæ initium in Abel, quia est primus quem Scriptura justum commendat ; et inter eum et Adamum, parvum exstitit temporis intervallum.

Sect. III, IV. — *De perpetuitate et unitate Ecclesiæ.*

Dico 1 : Ecclesia ab initio mundi usque ad Christi adventum perpetua fidelium successione sine ulla interruptione duravit ; Adam enim cum Eva pœnitens et fidelis vixit usque ad Enos, aut etiam Henoch justum ; Henoch usque ad Lamech justum ; Noe usque ad Heber, vel etiam usque ad Abraham : sicque in hominibus justis semper stetit Ecclesia. De reliquo autem tempore ab Abrahamo usque ad Moysem, et a Moyse usque ad Christum, res est clara. Dum populus Israel adoravit vitulum in deserto, Ecclesia permansit in Moyse, Levitis et aliis, qui cum Moyse ulti sunt injuriam Deo illatam ; nec unquam tota gens Judæa a fide defecit usque ad Christum.

Dico 2 : Ecclesia ut a Christo instituta fuit nunquam defecit, nec in æternum deficiet. De fide : *Ecce vobiscum*, etc. (*Matth.* XXVIII, 20). *Portæ inferi non prævalebunt adversus eam* (*Matth.* XVI, 18). *Donec occurramus omnes in virum perfectum* (*Ephes.* IV, 13). In triduo mortis Christi fides permansit in B. Virgine et in multis aliis, v. gr. in Joanne, Nicodemo, Josepho ab Arimathæa, Magdalena, Maria Cleophe, Salome, Petro, Jacobo, aliisque apostolis probabiliter qui non ex contumacia, sed ex ignorantia dubitantes, non quidem an Christus vera

dixisset, sed an proprie, vel ænigmatice ejus dicta intelligi deberent : contra Turrecrematam putantem Ecclesiam tunc in sola B. Virgine permansisse, repræsentata per candelam quæ sola relinquitur accensa in matutino tridui sancti. Deinde nec tempore Arii defecit aut latuit Ecclesia; nec tempore Antichristi tota deficiet.

Dico 3 : Ecclesia a Christo instituta nunc unica est in mundo, et semper quovis tempore fuit unica. De fide : *Credo in unam sanctam Ecclesiam;* id est, unitate morali. Habet enim unum caput, Christum in cœlis, ejus vicarium in terris, unum Spiritum sanctum quo totum corpus sanctificatur et regitur; unam fidem, unum baptisma, eumdem finem, easdem leges, eadem sacramenta et sacrificium, ideoque hæreses sunt quæ huic unitati adversantur.

Dico 4 : Ante adventum Christi semper fuit unica hominum Ecclesia (angelorum enim Ecclesia, est alia), quia semper fuit eadem fides, spes, charitas; idem finis, eadem media necessaria, idem caput principale. Et licet tempore legis antiquæ foret Ecclesia et Judæorum et gentium, uti Christus dicebat : *Alias oves habeo quæ non sunt ex hoc ovili* (*Joan.* x, 16), utraque tamen simpliciter in unam coalescebat, quia in iis quæ primario et essentialiter spectant ad Ecclesiæ rationem, veram semper retinuit unitatem; ea, in quibus erat diversitas, spectabant ad externum cultum et ornatum, sine quibus unitas poterat stare. Unde

Dico 5 : In tota temporis successione semper una et numero eadem Christi Ecclesia perseveravit, quia semper fuit idem caput Christus, idem finis, eadem fides, et fere eadem media principaliora; successiva enim diversitas sacramentorum, sacrificiorum, legum, pontificum non causant Ecclesiam specie diversam.

Sect. V. — *An Ecclesiæ unitas ex membris diversam potestatem habentibus exsurgat.*

Nota : Lutherani volunt totam Ecclesiæ potestatem residere in communitate, non aliter ac in republica sæculari; Christumque dedisse ipsi Ecclesiæ populo potestatem se gubernandi, et electionem aut designationem suorum magistratuum et sui regiminis. Calvinus vero seniorum congregationem præfert communi populo, et illi præesse episcopum dicit, non ut superiorem aut judicem, sed ut præcipuum consulem, majorem quamdam habentem auctoritatem; non tamen plebi suam auctoritatem denegat. Brentius vult principes sæculares habere primatum in Ecclesia, eam omnino confundens cum civili. Sed

Dico 1 : In Christi Ecclesia, prout ab ipso instituta est, datur ordo hierarchicus, adeoque membrorum distinctio et ordo, nam : *Deus posuit in Ecclesia primum apostolos, deinde prophetas, tum pastores et doctores* (*I Cor.* xii, 28). Sicut in corpore humano diversa sunt membra, ita in Ecclesia, alioqui ejus unitas haberet magnam confusionem. Est ergo ordo pastorum et sacerdotum distinctus ab ordine laicorum et plebe; et illis Christus dedit potestatem supernaturalem regendi Ecclesiam, non communitati : *Vos posuit Spiritus sanctus regere Ecclesiam Dei* (*Act.* xx, 28).

Dico 2 : In ordine sacerdotum sunt varii gradus et variæ potestates, etiam ex Christi institutione. Christus enim apostolos ordinavit sacerdotes et episcopos, dum dixit : *Hoc facite in meam commemorationem* (*Luc.* xxii, 19). Et : *Accipite Spiritum, quorum remiseritis peccata, remittuntur,* etc. (*Joan.* xx, 22 seq.). Ipsi vero apostoli episcopos alios crearunt, quibus datur potestas ordinandi presbyteros, et regendi Ecclesiam : *Hujus gratia reliqui te Cretæ,* etc., *ut constituas per civitates presbyteros,* etc , inquit Paulus ad Tit. i, 5. Unde patet hanc potestatem non residere in plebe, nec in principibus sæcularibus. Denique præter ordinem sacerdotum, est alia distinctio graduum, nempe catechumenorum, plebis fidelium, et monachorum evangelica consilia profitentium, qui videntur incepisse in Ægypto jam a tempore sancti Marci evangelistæ.

Sect. VI. — *An Ecclesiæ unitas requirat unum caput in terris visibile.*

Dico 1 : Necesse est ut in Ecclesia sit una suprema potestas visibilis, quæ per se primo respiciat universalis Ecclesiæ regimen, possitque habere actus quibus illam obliget. De fide. Quia sine hac suprema potestate non potest formari Ecclesiæ unitas, sicut unus exercitus non potest stare sine uno supremo duce; si enim non sit una potestas, quæ toti præsit Ecclesiæ et singulis episcopis sit superior, jam quisque episcopus erit supremum caput in suo episcopatu, contra perpetuam Ecclesiæ traditionem, qua constat semper fuisse ordinem inter episcopos, archiepiscopos, primates, patriarchas, ut patet ex concilio Nicæno (cap. 6). Hinc confusio, schismata. fidei diversitas, lites inter episcopos assidue nascerentur. Ecquis illos in officio contineret, aut dyscolos reprimeret? deinde quis mitteret fidei præcones ad exteras gentes? quis fundaret novos episcopatus? unusquisque enim episcopus non habet jurisdictionem nisi in sua diœcesi.

Dico 2 : Potestas universalis in totam Christi Ecclesiam per se non residet in tota aliqua hominum congregatione aut multitudine, sed in uno tantum homine : id est, Ecclesiæ regimen est monarchicum, contra varios hæreticos dicentes esse, vel democraticum seu penes populum, vel aristocraticum seu penes optimates, populi seniores, principes sæculares; vel mistam ex democratia et aristocratia. Probatur : *Erit unum ovile, et unus pastor* (*Joan.* x, 16). *Et pastor unus erit omnium eorum* (*Ezech.* xxxvii, 24). Ideoque Ecclesia vocatur regnum, navis, domus, corpus, exercitus bene ordinatus; ergo requirit aliquod summum caput visibile. Deinde si Ecclesiæ regimen non esset monarchicum, multa incommoda, schismata, hæreses, etc., orirentur, quibus obviat unum supremum

caput visibile a Spiritu sancto gubernatum. Sic in angelorum hierarchia unus supremus angelus, in Synagoga unus summus pontifex, etc.

Objicies 1 : Dum Paulus (*I Cor.* xii, et *Ephes.* iv) describit hierarchiam ecclesiasticam, ponit primum apostolos, deinde doctores, nec meminit unius capitis ; et Christus (*Luc.* xxii, 25) dicit : *Reges gentium dominantur eorum ; vos autem non sic.* Respondeo Paulum sub nomine apostolorum comprehendisse apostolorum principem universæ Ecclesiæ præsidentem, adeoque summum pontificem verum illius successorem, uti et sub nomine pastorum comprehendisse supremum Ecclesiæ pastorem ; dumque Christus ait : *Reges gentium*, etc., non negat aliquem in Ecclesia fore cæteris majorem et superiorem. Dicit enim : *Qui est major in vobis, fiat sicut minor* (*Marc.* x, 44) ; sed docet regendi modum sine fastu, et sine appetitu dominandi.

Obj. 2 : Christus est Ecclesiæ caput; ergo Ecclesia alio non eget. Respondeo : Nego consequens. Sequeretur enim eam non egere episcopis, cum Christus sit *episcopus animarum nostrarum* (*I Petr.* ii, 25) ; nec doctoribus, etc. Licet Christus sit caput Ecclesiæ invisibiliter influens in illam, requiritur tamen aliud visibile caput quod vices ejus gerat in terris, sicut absente rege, oportet aliquem esse qui pro ipso regat.

Obj. 3 : Ante Christi adventum Ecclesia una erat, nec tamen habebat unum caput universale ; ergo nec nunc habet. Respondeo : Nego consequens. Differentia antiquæ Ecclesiæ a nova Christi Ecclesia, jam supra explicata est. Deinde etiam tunc in singulis familiis jus supremi sacerdotii creditur pertinuisse ad primogenitos et fuisse caput in spiritualibus. Unde nonnulla etiam cum Christi Ecclesia similitudo habetur.

Obj. 4 : Non est in universo orbe supremus unus princeps in temporalibus ; ergo neque in spiritualibus. Respondeo : Nego consequens. Ratio est, quia temporalis dignitas confertur ab hominibus, non vero spiritualis. Deinde fieri nequit ut totus mundus ab uno principe in temporalibus gubernetur ob innumeras difficultates ; potest autem gubernari in spiritualibus.

Obj. 5 : Cyprianus dicit episcopos non habere in terris judicium. Respondeo Cyprianum velle tantum quosdam occultos episcoporum defectus esse divino judicio relinquendos, et ibi solum loquitur de episcopis qui in concilio Carthaginensi aderant. Quod autem episcopi superiorem habeant in terris, alibi sæpe docet. Item videtur Hieronymus loqui de quibusdam Ecclesiis particularibus, dum ait eas non habuisse superiorem, nempe aliquem superiorem in particulari ; dumque quasi indicat episcopos esse pares intelligit quoad potestatem ordinis, non vero jurisdictionis.

Sect. VII, VIII. — *An Christi Ecclesia sit sancta, catholica, apostolica, visibilis.*

Dico 1 : Ecclesia est sancta. De fide : *Credo sanctam Ecclesiam* (*Symbol.*) ; et Ephes. v : *Ut exhiberet sibi Ecclesiam non habentem maculam* (*Ephes.* v, 27). Est autem sancta ex fine et mediis, ex legibus, sacramentis, cultu, doctrina, ex Christo suo capite, ex multis ejus membris sanctis, et quia extra eam nulla est sanctitas ; item sancta juxta Hosium, quia sancita ac firma est.

Dico 2 : Est catholica ; de fide, in symbolo apostolorum et Nicæno ; id est, universalis quoad loca, personas, tempora et doctrinam universalem seu communem.

Dico 3 : Est apostolica. Etiam de fide in dictis symbolis. Est autem apostolica, quia super Petrum apostolorum principem seu petram ædificata, et omnium apostolorum prædicatione constructa ac legitima successione et traditione ab iis ad nos transfusa est, retinendo eamdem formam, regimen, unitatem.

Dico 4 : Vera Christi Ecclesia est visibilis ; id est, discerni et cognosci in particulari potest per externa et visibilia signa, quia videmus eam hominum congregationem in individuo, quam certo judicamus ex iis quæ in illa sensibiliter conspicimus veram esse Ecclesiam : contra hæreticos id negantes, ideoque eam invisibilem et omnino occultam esse asserentes. Probatur ex Scriptura : *Dic Ecclesiæ* (*Matth.* xviii, 17) ; quomodo posset illi dici, si non cognoscatur ? *Pasce oves meas* (*Joan.* xxi, 17). *Pascite qui in vobis est, gregem*, etc. (*I Petr.* v. 2) ; si non noscat, quomodo pascet ? *Non potest civitas abscondi supra montem posita* (*Matth.* v, 14), id est, Ecclesia. *Erit in novissimis diebus præparatus mons domus Domini*, etc. (*Mich.* iv, 1). *Fœdus perpetuum feriam cum eis*, etc., *omnes qui viderint eos, cognoscent illos* (*Isa.* lxi, 8, 9). Et ratio est, quia in vera Ecclesia sunt visibilia sacramenta, sacrificium, Scriptura, exterior prædicatio, superiores quibus obedire, fratres quibus communicare debemus ; ergo est visibilis, sicut fuit visibilis tempore apostolorum. Unde

Dico 5 : Vera Christi Ecclesia est illa quæ perpetuo visibilis perseverat, quia Ecclesia, quam Christus fundavit, est visibilis estque perpetua, et in ea debent esse semper pastores visibiles : aut si aliquando esset invisibilis, quomodo quis posset eam ingredi et salvari ? Et fidei confessio fit ore ad salutem juxta Rom. x ; ergo visibilis.

Objicies 1 : Forma qua Ecclesia constituitur omnino invisibilis est. Respondeo : Nego assumptum. In Ecclesia enim requiritur aliquid visibile et externum.

Obj. 2 : Fides aut justitia est forma Ecclesiæ ; ergo est invisibilis. Respondeo : Nego consequens. Etsi enim fides sit interior, videtur tamen in suis signis externis ; quod sufficit ut cognoscamus Ecclesiæ corpus et membra, quæ illud componunt.

Obj. 3 : *Regnum Dei intra vos est* (*Luc.* xvii, 21). *Domus spiritualis*, etc. (*I Petr.* ii, 5). *Omnis gloria ejus filiæ regis ab intus* (*Psal.* xliv, 14). Respondeo his

verbis significari præcipuum Ecclesiæ decorem consistere in interiore virtute, sed non negari externa opera non requiri, cum dicatur in eodem psalmo XLIV, 10 : *Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate.* Quibus verbis exterior ornatus exprimitur. Quare Ecclesia non tantum internum spiritum, sed etiam externum opus requirit.

Sect. IX. — *An divina fide constare possit hanc numero et in individuo esse veram Ecclesiam.*

Dico 1 : Potest fieri evidenter credibile quænam hominum congregatio sit vera Christi Ecclesia, quia potest fieri evidenter credibile quænam congregatio veram fidem ac veram doctrinam profiteatur ex sectione præcedenti, et ex disp. 4, sect. 3, evidenter autem et credibile et verum est ob signa veræ fidei et doctrinæ, hanc congregationem, quæ nunc sub obedientia actualis summi pontificis exsistit, esse veram Ecclesiam quæ a Christo instituta usque hodie in eadem fide ac doctrina perseverat et usque ad finem mundi perseverabit; ergo, etc. Est enim catholica, perpetua succedentium summorum pontificum serie eamdem fidem profitentium a sua institutione semper perseverans, eamdem semper fidei doctrinam retinens, veram sanctitatem complectens et docens, apostolicam seu apostolorum doctrinam servans, donis Spiritus sancti ditata, optimo ordine et regimine gubernata, in qua sunt episcopi, sacerdotes, laici, potestas ecclesiastica et civilis, diversi perfectionis status, templa, sacrificium, orationes publicæ et privatæ, legitimus sacramentorum et Scripturæ usus, etc. Hinc

Dico 2 : Divina fide tenendum est hanc certam et individuam hominum congregationem quæ Romanam fidem profitetur et cum Romano pontifice conjungitur, esse veram Christi Ecclesiam catholicam; fide enim divina certum est doctrinam quam hæc Ecclesia retinet esse veram et integram Christi doctrinam; ergo eadem fide credendum est esse veram Christi Ecclesiam; hæc siquidem per evidentia credibilitatis signa sese patefacit, et ex perpetua traditione atque communi Patrum consensu exsistens eadem ac apostolorum Ecclesia. Sicut ergo Judæi tenebantur ob signa evidentia et ob omnes prophetias in Christo impletas, fide divina credere ipsum esse verum Messiam, ita tenemur credere hanc Ecclesiam Romanam per signa evidentia sufficienter nobis propositam, veram esse Christi Ecclesiam in qua sola est salus.

DISPUTATIO DECIMA.

De summo pontifice.

Sect. I. — *An Christus universalis Ecclesiæ curam Petro commiserit, fueritque in terris primus Christi vicarius, et universalis Ecclesiæ pastor.*

Dico 1 : Omnes apostoli a Christo acceperunt jurisdictionem et potestatem spiritualem in totam Ecclesiam et in totum mundum. Hanc enim illi Christus promisit dum, dixit : *Quæcunque alligaveritis super terram,* etc. (*Matth.* XVIII, 18); et postea implevit dicens : *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos* (*Joan.* XX, 21); et : *Data est mihi omnis potestas,* etc. (*Matth.* XXVIII, 18). Unde omnes apostoli acceperunt a Christo apostolicam dignitatem (*Matth.* X; *Luc.* VI, etc.). Ergo et jurisdictionem et spiritualem potestatem in universum mundum; sicut et Paulus ad Galat. I asserit se ab eo illam accepisse; estque Patrum sensus, apostoli enim quascunque partes mundi peragrando, sacerdotes et episcopos ordinarunt ac constituerunt. Quare

Dico 2 : Omnes apostoli (quod videtur longe probabilius) immediate a Christo non tantum ordinem sacerdotalem, sed etiam jurisdictionem universalem acceperunt, contra Turrecrematam volentem totam jurisdictionem soli Petro datam fuisse. Ita communiter antiqui theologi D. Thomas, Bonaventura, Albertus, etc. Idque colligitur ex Scripturæ locis jam citatis; imo et Matthæus immediate a Christo electus ad apostolatum, ab eodem etiam probabilius accepit immediate suam jurisdictionem, uti et Thomas absens, dum Christus dixit : *Ego mitto vos* (*Joan.* XX, 18); vel post octo dies præsens eam ab eodem accepit. Paulus autem, ad Galat. II, testatur se suam a Christo accepisse. Non tamen omnes eodem modo eam acceperunt; solus Petrus eam accepit ut ordinariam et ad suos successores transmittendam; alii vero apostoli speciali privilegio quasi delegatam ad fundandam Ecclesiam per totum orbem. Ideoque non habuerunt sicut Petrus successores cum eadem auctoritate apostolica et universali : episcopi enim dicuntur apostolorum successores non in apostolica et universali, sed in pontificia et episcopali dignitate, uti presbyteri in officio duorum et septuaginta discipulorum. Hinc, vivente Petro, nullus creatus est summus pontifex, viventibus autem aliis apostolis, multi creati episcopi.

Dico 3 : Videtur etiam probabilius, omnes apostolos immediate a Christo fuisse ordinatos seu episcopalem consecrationem recepisse, excepto probabiliter Matthia, et Paulo qui videtur Act. XIII, per manuum impositionem ab hominibus fuisse ordinatus episcopus, uti sentit Chrysostomus et Leo papa. Turrecremata autem vult solum Petrum a Christo fuisse ordinatum episcopum, et alios apostolos a Petro fuisse ordinatos; alii sentiunt tantum tres a Christo fuisse ordinatos, nempe Petrum, Joannem et Jacobum majorem, et ab his tribus reliquos ordinatos, maxime Jacobum primum episcopum Jerosolymitanum, quem quidam improbabiliter censent non fuisse unum ex apostolis. Quo autem tempore, loco, modo, apostoli a Christo fuerint ordinati episcopi, non sat liquet : quidam putant id factum in nocte cœnæ; alii dum Christus dixit : *Accipite Spiritum sanctum,* etc. (*Joan.* XX, 22); aut dum dixit : *Data est mihi omnis potestas,* etc. (*Matth.* XXVIII, 18). Jacobus minor non videtur fuisse ordinatus ab apostolis, sed solum designatus ad episcopatum Jerosolymitanum.

Dico 4 : Petrus apostolus fuit in hac jurisdictione cæteris apostolis superior, præsertim quia illi soli data est potestas ordinaria ita regendi universam Ecclesiam, ut in ea perpetuum habeat successorem, quod aliis apostolis non est datum. De fide.

Probatur : 1° *Tu es Petrus, et super hanc petram,* etc. Vel clarius in Hebræo, *Tu es Cephas, et super hanc Cepham*, etc. (*Matth.* XVI, 18) : id est, tu es pastor et rector universalis ac fundamentum totius Ecclesiæ, ut omnes Patres exponunt. « Quis nesciat Petrum apostolatus principatu, cuilibet episcopatui esse præferendum? » (Augustin., lib. II *De bapt.*, cap. 1). Aliqui volunt per ista verba *super hanc petram*, debere intelligi *Petri confessionem*, quod in idem redit ac *supra Petrum* aut *petram.* Alii *ipsum Christum*, quod est primum Ecclesiæ fundamentum; sed Christus Petro, non sibi aliquid promittit. Erasmus vult debere intelligi *omnes fideles ;* sed hi sunt Ecclesiæ membra, non fundamenta. Lutherani et Calvinistæ volunt intelligi *omnes apostolos* ut totam Ecclesiam repræsentantes, et ut ejus fundamenta ; sed Christus alloquitur Petrum, non alios, et hi non sunt fundamenta peculiari titulo ut Petrus. 2° *Pasce oves meas* (*Joan.* XXI, 17) : quæ verba ad solum Petrum directa fuisse omnes Patres testantur. *Meas*, id est, omnes oves seu totum meum ovile, sive agnos sive oves, non tantum prædicando eis Evangelium, ut volunt hæretici, sed etiam regendo, docendo, tuendo, revocando errantes speciali, quam Christus ei promiserat, præ cæteris apostolis potestate. 3° Soli Petro mutatur nomen Simonis in Petrum seu Cepham; dum recensentur duodecim apostoli in Scriptura, semper Petrus in capite ponitur : *Primus Simon*, etc. (*Matth.* x, 2). Petrus fere semper omnium nomine loquitur : ipse solus cum Christo solvit tributum ; illi revelatur Christi divinitas plusquam reliquis. 4° Post Christi ascensionem Petrus proponit electionem novi apostoli faciendam ad supplendum Judæ locum ; primus promulgat Evangelium (*Act.* II, 14 seqq.) ; primus fidem miraculo confirmat (*Act.* III, 1 seqq.) ; mortis judicium in Ananiam et Saphiram profert (*Act.* v, 1 seqq.) ; primus inter apostolos sententiam dicit, quam alii sequuntur (*Act.* xv, 7 seqq.). Deinde debuit Christus relinquere suæ Ecclesiæ unum superiorem ac caput ad servandum unitatem et ordinem, alioqui fuisset confusio, et tot Ecclesiæ capita quot apostoli et episcopi : ideoque Augustinus (epist. 19), Clemens I, aliique pontifices asserunt Paulum fuisse Petro subditum ; et ipse Paulus ivit Jerosolymam ut suum Evangelium cum Petro conferret, *ne in vacuum curreret aut cucurrisset* (*Galat.* II, 2).

Ex dictis colligitur Petrum antecelluisse cæteris apostolis, tum dignitate cum jure ei succedendi tanquam pastori ordinario (aliis vero apostolis utpote ex privilegio delegatis, non datum est jus successionis) ; tum jurisdictione in omnes fideles, etiam in apostolos, qua poterat universalem Ecclesiæ ordinem præscribere ac leges condere obligantes totam Ecclesiam ; non vero sic alii apostoli.

Objicies 1 : Petrus et Joannes (*Act.* VIII, 14) mittuntur Samariam ab aliis apostolis ; ergo Petrus non erat aliis superior. Respondeo : Nego consequens. Quia mittere non significat auctoritatem in mittente, sed sæpe aliquis mittit alium rogando, aut consulendo, non præcipiendo ; quo pacto amicus dicitur mittere amicum, sic et Herodes misit Magos in Bethlehem.

Obj. 2 : Jacobus (*Act.* xv, 13 seqq.) in concilio Jerosolymitano definit, et alii ejus sententiam sequuntur. Respondeo : Nego assumptum. Nam subscripsit potius, et consensit Petri sententiæ.

Obj. 3 : Paulus ad Galat. II reprehendit Petrum ; ergo id fecit, vel ut superior, vel ut æqualis. Respondeo : Nego consequens. Sed id fecit ut admonitor, non ut superior. Verum jam de hac re alibi dictum est. Sic dum dicit se habere omnium Ecclesiarum sollicitudinem (*II Cor.* XI), nempe ob officium charitatis et apostolicum munus, intelligendus est, sub suprema Petri auctoritate.

Obj. 4 : Clemens (I Epist.) vocat Jacobum episcoporum episcopum, etc. Respondeo sic eum vocasse, quia erat episcopus multorum episcoporum, ei subditorum, ac decus et exemplar aliorum prælatorum.

Nota : Apostoli, qui Petro supervixerunt, fuerunt Petri successori, uti ipsi Petro, inferiores quoad jurisdictionem, sed non quoad dignitatem apostolicam et alias excellentias.

SECT. II. — *An universalis potestas et dignitas quæ fuit in Petro, semper huc usque permanserit in pontifice Romano.*

Dico 1 : Petri dignitas et summi Ecclesiæ pontificis munus non fuit cum ipso Petro exstinctum, sed ad ejus successorem manavit. De fide definitum est in concilio Constantinopolitano (sess. 8, 15, 27). *In Petri sede*, ait Leo papa (serm. 2 *De sua elect.*), *sua vivit potestas, excellit auctoritas.* Christus enim constituit pastores duraturos usque ad finem mundi : *Quosdam dedit pastores usque ad consummationem sanctorum*, etc. (*Ephes.* IV, 12). Ergo et pastorem pastorum, cum hæc dignitas Petro fuerit data non propter ipsum, sed propter alios præsentes et futuros. Unde :

Dico 2 : Post sanctum Petrum pontifex seu episcopus Romanus semper in Ecclesia exercuit supremi pastoris dignitatem et potestatem.

Probatur 1 : *Ex testimoniis.* 1° *Pontifices.* Plerique pontifices in suis epistolis decretalibus hanc sibi ascribunt dignitatem, v. gr. Clemens, Anacletus, Zephyrinus, etc. *Nulli dubium est*, inquit Callistus, *quod apostolica Ecclesia caput sit omnium Ecclesiarum ;* nempe Romana. Cumque fuerint sanctitate et martyrio illustres, non possumus suspicari hanc auctoritatem et potestatem sibi falso ascripsisse. 2° *Concilia.* Nam Chalcedonense (act. 16) citat hunc sextum canonem concilii Nicæni : *Ecclesia Romana*

semper habuit primatum, etc. Et approbat, dixitque retinendum morem ut episcopus Alexandrinus præsit toti Ægypto sicut solet episcopus Romanus eum illi conservare. Item concilium Constantinopolitanum primum eamdem dignitatem agnovit, ad quod rescribens Damasus papa sic ait : *Vestra charitas apostolicæ sedi reverentiam debitam tribuit.* Eamdemque agnovit concilium Ephesinum primum, dicendo se ex mandato Cœlestini papæ deposuisse Nestorium, etc. Item sexta synodus dicens Petrum per Agathonem papam locutum fuisse. Omitto plura alia concilia tum generalia tum provincialia, quæ primatum Romanæ Ecclesiæ, summamque Romani pontificis dignitatem confessa sunt. 3° *Patres.* v. gr. Irenæus (lib. III, cap. 3), Cyprianus (lib. I, epist. 2 et 8), Hieronymus, in omnibus epistolis ad Damasum, Origenes, Tertullianus, Ambrosius, Basilius, etc. 4° *Imperatores.* Constantinus innumeris dictis et factis summam Romani pontificis dignitatem veneratus est, ut videre est apud Eugubinum et Eusebium, et alios. Valentinianus, in epistolis ad Theodosium et Leonem, aperte agnoscit supremam Romani pontificis auctoritatem; item Justinianus, Honorius, etc. 5° *Hæretici.* Hi antequam ab Ecclesia recederent, enixe satagebant Romano pontifici adhærere, v. gr. Fortunatus, Pelagius, Arius, etc.

Probatur 2 : Ex perpetuo supremæ potestatis exercitio ; Romanus enim pontifex : 1° superiorem in alios episcopos jurisdictionem semper exercuit, eorum electionem, etiam Orientis patriarcharum, confirmando vel per se vel per suos legatos, et metropolitanis pallium mittendo ; ideoque episcopus consecrandus jurat se Petro et illius Ecclesiæ fidem ac subjectionem præstiturum. 2° Semper tulit leges et præcepta quæ ad totius Ecclesiæ regimen spectarent et universam Ecclesiam obligarent, ut patet ex Gelasii epistola dicentis : *Conveniens est ut totum corpus Ecclesiæ*, etc. 3° Dispensandi potestatem etiam cum ipsis episcopis, in ecclesiasticis canonibus exercere consuevit. 4° Uti et coactivam potestatem in omnes Christi fideles, etiam reges et imperatores, censuris ecclesiasticis eos subjiciendo ; episcopos et patriarchas deponendo aut excommunicando. 5° Sæpius ex quavis mundi parte pro rebus fidem aut mores spectantibus recursus habitus est ad sedem Romanam tanquam ad supremam cathedram ; ejusque sententia ac definitio exspectata et recepta est, ut patet ex Hieronymo, Augustino, Africanis conciliis, etc. 6° In gravioribus causis semper ad Romanam sedem ut ad summum tribunal appellatum est ; imo et ipsi hæretici ad illud appellarunt. 7° Pontifex Romanus semper gessit curam infidelium conversionis, Ecclesiæque universalis propagandæ. 8° Consuevit semper erigere novos episcopatus sive inter infideles, sive alibi. 9° Uti et hæreticos punire, concilia confirmare, etc. 10° Semper in variis terræ provinciis habuit legatos et vicarios, quibus suas vices commisit, reservatis sibi causis gravioribus, v. gr. episcopum Thessalonicensem in Oriente, Alexandrinum episcopum in Ægypto, Hispalensem episcopum in Hispania, etc. Ex quibus omnibus colligitur Romanum pontificem ab initio nascentis Ecclesiæ semper habitum pro universali illius pastore, eaque potestate ac dignitate usum fuisse. Hinc :

Dico 3 : Romanus pontifex non hanc sibi dignitatem injuste usurpavit, sed per legitimam Petri successionem obtinuit, ut ea, quæ jam allata sunt, evidenter probant : et est de fide, habeturque ex perpetua traditione. Nullum enim Romani pontificatus initium post apostolos reperire est ; ergo a Petro incepit. Deinde supponendo Petrum fuisse Romæ episcopum, ibique suam fixisse sedem stabilem et ibidem obiisse, ut Patres, traditio, ejusque sepulcrum testantur, in defuncti locum ac munus necesse fuit aliquem Romæ succedere cujus reliqui successores hucusque sine interruptione durarunt, frustraque objicitur tempore Urbani fuisse tres pontifices, quia solus Urbanus fuerat rite electus, cui legitime electus successit Martinus IV. Et quoad Eugenium, dum concilium Basiliense voluit illum deponere, jam tunc erat illegitimum et conciliabulum, destitutum plerisque præcipuis episcopis, et pontificis legatis ; jamque alio legitime coacto Florentiæ concilio generali.

Sect. III. — *An episcopus Romanus sit ex Christi institutione seu jure divino universalis Ecclesiæ pontifex.*

Nota circa hoc varios errores : Calvinus vult Phocam imperatorem dedisse pontifici Romano primatum in Græcos, Pippinum in Gallos, et Carolum magnum in Germanos ; cum tamen diu ante illa tempora primatus Romani pontificis esset agnitus a Græcis, Gallis et Germanis, uti et ante Constantinum, quem alii volunt istum primatum dedisse. Phocas enim tantum edicto declaravit Romanam Ecclesiam esse caput omnium Ecclesiarum, etiam Græcarum ; alii sua auctoritate et liberalitate eam adjuverunt. Nec minus falsum est quod alii putant in Nicæno concilio concessum fuisse illum primatum ab universali Ecclesia, cum jam diu ante in exercitio vigeret. Quare :

Dico 1 : Summi pontificatus dignitas, quæ semper resedit in episcopo Romano, non ab hominibus sed ab ipso Christo immediate creata est, atque ex ejus præcepto ac institutione assidue perseverat : de fide, ut patet ex duabus præcedentibus sectionibus. Hinc Gelasius papa in septimo episcoporum concilio asserit Romanam Ecclesiam a Christo habere primatum, et Anacletus (I Epist., 3) negabat ab apostolis eam illum habuisse ; adeoque papa non proprie dicitur Petri vicarius, sed Christi.

Dico : 2 : Hæc suprema dignitas a Christo instituta, si non ex Christi saltem ex Petri jussu, consentientibus aliis apostolis, conjuncta fuit cum episcopatu Romano ; sunt enim duæ distinctæ dignitates. Imo verisimilius videtur Petrus ex ipsius Christi præcepto ac voluntate illam episcopatus Romani

conjunctionem cum supremi pontificatus dignitate, quæ potest subsistere et aliquando in principio substitit sine episcopatu Romano, instituisse; plura enim Patrum et pontificum, maxime Innocentii III (cap. *Per venerabilem*), Marcelli, Leonis, etc., testimonia id indicant. Et certe si sola Petri, quatenus erat summus pontifex, voluntate id institutum fuisset, alterius etiam pontificis voluntate mutari aliquando potuisset quod nunquam factum est. Licet enim aliqui summi pontifices, necessitate compulsi in Gallia habitaverint, verus tamen illorum episcopatus semper Romæ perstitit, nullusque præter illos sedem Romanam per id tempus occupavit.

SECT. IV. — *An et quomodo summus pontifex debeat eligi ab hominibus.*

Dico 1 : Quando summus pontifex creatur, electores personam quidem designant, sed solus Christus immediate dignitatem et potestatem illi sive dignæ ob bonos mores, sive indignæ ob malos confert, ut constat ex dictis, et ex Patrum ac pontificum testimoniis; Christus enim una eademque voluntate stabili istam dignitatem Petro et simul omnibus ejus successoribus legitime electis ac designatis conferre statuit.

Dico 2 : Potestas eligendi et designandi personam ad summum pontificatum data fuit hominibus; non enim erat consentaneum statui legis gratiæ et fidei, ut semper a cœlo exspectaremus signum ad cognoscendum quem Dominus eligeret. Modus tamen illum eligendi non fuit a Christo præceptus, sed Ecclesiæ commissus, qui juxta varia tempora varius fuit : nam Petrus in successorem sibi elegit Clementem, et hic post Linum et Cletum, qui absentis Roma Petri, adhuc viventis fuerunt ibi coadjutores successive. Id est, Cletus post Linum defunctum uti probabilius censetur, tandem Petro defuncto immediate successit, et Cletus qui tunc nondum obierat quandiu vixit, remansit Clementis papæ coadjutor. Postea summi pontificis electio a clero Romano et episcopis Romæ exsistentibus peracta fuit, accedente populi non suffragio, sed consensu quoad morum testimonium; et deinde ipsorum etiam imperatorum exspectato consensu. At Adrianus II postea statuit ut in pontificis electione nullius principis sæcularis consensus exspectaretur; atque etiam populi consensus propter abusum rejectus est. Postmodum Gregorii VII et Urbani tempore, Romani pontificis electio cardinalibus commissa est, ut patet ex cap. *In nomine Domini*, etc.

Dico 3 : Ad sedem apostolicam præcipue spectat præscribere et disponere modum eligendi summum pontificem; si autem sede vacante nihil de eo esset statutum, electio ad omnes Ecclesiæ episcopos utpote Ecclesiæ principes pertineret : modus enim eligendi pontificem qui nunc est, præcipue fundatur in pontificum legibus ac statutis. Cum autem papa habeat supremam Ecclesiæ gubernandæ potestatem, posset præsentem electionis modum abrogare et novum statuere. An vero posset sibi nominare successorem, alii affirmant, alii negant : utrinque probabiliter. Verum quamvis papa electionis modum possit disponere, debet tamen esse justus et Ecclesiæ utilis et in ejus ædificationem, non in destructionem : quare si tentaret prædictum electionis modum tanquam ordinarium præscribere, is in Ecclesiæ perniciem vergeret, injustitiam contineret, nec valeret; sed si in rarissimo casu ob urgentissimam Ecclesiæ necessitatem id faceret, probabiliter valeret. Denique quamvis sit nunc mos eligendi papam e numero cardinalium, et ita fieri oporteat (ut habetur in cap. *Oportebat*, et cap. *Nullus*), si tamen aliquis extra collegium cardinalium legitime eligeretur, crediderim electionem fore ratam ac firmam; nullo enim jure videtur ita restricta revocata passiva electio ad cardinales, ut facta ad alios sit nulla.

SECT. V. — *An fide catholica constare possit hunc hominem esse verum summum pontificem.*

Dico : Probabilius de fide tenendum est hunc hominem legitime electum, et communi Ecclesiæ consensu receptum ut Ecclesiæ caput, cui omnes fideles debent obedire, esse verum summum pontificem, Petri successorem et Christi vicarium, contra Turrecrematam, Cajetanum, Canum, Vegam, etc., dicentes non esse de fide immediate, sed solum esse certum certitudine magna morali, cui moraliter non potest subesse falsum : quam sufficere dicunt, ut teneamur illi obedire in omnibus, etiam in iis credendis, quæ de fide esse definierit, ob infallibilem Spiritus sancti assistentiam. Sed probatur : 1° ex bulla Martini V, in concilio Constantiensi, qua præcipitur ut ab hæreticis qui Ecclesiæ catholicæ volunt reconciliari, petatur an credant papam canonice electum qui pro tempore fuerit, expresso ejus nomine, esse verum Petri successorem, et habere supremam in Ecclesia Dei potestatem. Ergo supponit id de fide esse credendum. Sic concilium Chalcedonense Leonem papam; synodus sexta Agathonem; concilium Milevitanum, Innocentium III agnoscit. 2° Si catholica fide non constet hunc esse papam verum, non etiam constabit hoc concilium esse verum concilium, quia sine capite seu papa non est verum; adeoque poterit dubitari de iis quæ definierit de fide credenda, quia sine capite non potest definire, et tamen tenemur fide catholica illa credere. Idem dic de iis quæ ipse papa definierit, supposita ejus infallibilitate in definiendo : papa enim non est tantum proponens res fidei ad quas amplectendas sufficit certitudo moralis, sed etiam eas definit ut regulas fidei infallibilis, quas fide divina credere oportet.

Objicies 1 : Deus non revelavit hunc hominem esse verum pontificem. Respondeo : Nego assumptum. Sicut enim Deus revelavit hanc numero esse veram Ecclesiam, ita revelavit hunc hominem, id est Petrum, et in Petro, omnes ejus successores rite electos, et ab universali Ecclesia acceptatos : ac proinde hunc jam rite electum et acceptatum, hominem, verum esse summum pontificem verumque esse istius Ecclesiæ caput.

Obj. 2 : Id valde incertum est, et pendens ex paucorum testimoniis, et ex dubiis circumstantiis, v. gr. an sit baptizatus, an sit rite sacris initiatus, etc. Respondeo hanc veritatem ita ab humano testimonio pendere, sicut fides pendet a proponente, ideoque hoc nihil derogare certitudini fidei : eo enim ipso, quo universalis Ecclesia, quæ errare non potest, agnoscit hunc hominem legitime electum ut verum pontificem, consecutive habetur virtualis revelatio eum esse baptizatum, rite sacris initiatum, etc.

Obj. 3 : Accidit aliquando aliquem reputatum fuisse pontificem, qui tamen non erat. Respondeo : Nego assumptum. Nunquam enim tota Ecclesia consensit aut convenit in agnitione falsi summi pontificis.

Obj. 4 : Constat Ecclesiæ usu eos, qui verum pontificem negant in individuo, non censeri hæreticos. Respondeo id fortasse contingere, quia nostra hæc sententia non est de fide. Cæterum si quis nunc negaret præsentem pontificem rite electum et acceptatum, esse verum pontificem Petri successorem, non video quo modo posset magis excusari ab hæresi, quam si negaret Romanum episcopum esse Petri successorem.

Sect. VI. — *An verus papa possit a sua dignitate excidere.*

Dico 1 : Papa potest sponte sua se dignitate abdicare, etiam non exspectato Ecclesiæ aut cardinalium consensu, cum nullum habeat se superiorem.

Dico 2 : In nullo casu, etiam hæresis, papa sua dignitate ac potestate privatur immediate ab ipso Deo, absque præeunte hominum judicio et sententia. Ita nunc communiter Cajetanus, Soto, Cano, Cordubensis, aliique infra citandi agendo de pœnis hæreticorum. Contra Turrecrematam, Paludanum, Driedo, etc. Probatur 1° : ut quis jure divino ob hæresim privetur sua dignitate ac jurisdictione, oportet istam pœnam esse jure divino expressam ; atqui nullum tale jus, etiam interpretativum, eam statuit sive generaliter pro hæreticis, sive specialiter pro episcopis, sive specialissime pro papa, nec ex ulla traditione habetur ; ergo, etc. 2° Nec potest ipso facto excidere sua dignitate ob jus humanum sive latum ab inferiori, v. gr. concilio, sive ab æquali, nempe a papa prædecessore, quia nullus horum habet in illum vim coactivam. 3° Tale jus esset Ecclesiæ perniciosum, quia si papa occulte hæreticus ipso jure ac facto excideret a sua dignitate, omnia ab ipso facta essent irrita et nulla. Imo si exterius, sed clam, suam hæresim indicaret, postea, quamvis foret pœnitens, jam non posset retinere suum pontificatum a quo per hæresim excidisset, et quasi contra jus naturæ teneretur se prodere. 4° Fides non est absolute necessaria ad spiritualem et ecclesiasticam jurisdictionem et veros ejus actus, cum sacerdos hæreticus in extrema necessitate possit valide absolvere, ut postea dicetur.

Objicies 1 : Fides est fundamentum omnis jurisdictionis in Ecclesia, ergo si pontifex privetur fide, privatur simul sua dignitate ac jurisdictione. Respondeo : Nego antecedens. Sicut enim fides non est fundamentum necessarium ad potestatem ordinis, ita neque ad potestatem jurisdictionis ; dumque Paulus ait : *Fundamentum illud nemo potest ponere præter id quod positum est* (*I Cor.* III, 11), non est sermo de fundamento jurisdictionis, sed de Christo, ejusque fide, prout est fundamentum totius Ecclesiæ et justificationis aliorumque bonorum spiritualium.

Obj. 2 : Videtur Christus a Petro confessionem fidei prius petiisse quam illi hanc dignitatem conferret. Respondeo istam fidei confessionem, quam Christus a Petro exegit, nihil facere ad rem, alioqui charitas, quam eodem modo Christus ab illo exegit : *Petre, amas me?* (*Joan.* XXI, 17), esset etiam fundamentum pontificiæ dignitatis. Voluit autem Christus ostendere, quænam essent requisita in pontifice, ut suo officio rite fungeretur. Eodem modo Patres, v. gr. Cyprianus, Ambrosius, Augustinus, etc., interdum dicunt fide carentem non posse habere jurisdictionem in Ecclesia, id est mereri ut dignitate omni et jurisdictione privetur ; aut etiam agunt de privatis episcopis, supposito jure ecclesiastico, de quo infra dicetur.

Obj. 3 : Pontifex hæreticus non est Ecclesiæ membrum ; ergo nec caput. Respondeo : Distinguo antecedens. Non est Ecclesiæ membrum quoad substantiam et formam, qua constituuntur Ecclesiæ membra, concedo ; quoad officium et influxum, nego. Est enim tantum instrumentale caput et vicarium primi capitis seu Christi, qui potest per illud, spiritualem influxum membris tribuere, sicut tribuit per hæreticos baptizantes.

Dico 3 : Si papa sit hæreticus et incorrigibilis, cum primum sententia criminis declaratoria per legitimam Ecclesiæ jurisdictionem in eum profertur, desinit esse papa ; quæ per concilium generale seu per omnes Ecclesiæ episcopos, non per cardinales, ut quidam opinati sunt, proferenda est. Alioqui si non daretur talis potestas, posset Ecclesia subverti : et colligitur ex epistola prima Clementis, in qua ait Petrum docuisse, papam hæreticum esse deponendum, et ex communi Ecclesiæ ac pontificum consensu, et ex ipso lumine naturali, quod dictat non posse credi Christum reliquisse suam Ecclesiam sine remedio in tanto periculo. Ecclesia igitur sive per concilium generale, sive per concilia provincialia in singulis regionibus, deponendo papam hæreticum, non id tanquam superior præstaret, sed ex Christi consensu juridice declararet eum esse hæreticum, adeoque pontificis dignitate indignum : tuncque ipso facto immediate a Christo deponeretur, et depositus evaderet inferior ac posset puniri ; imo ante juridicam declarationem si quid in Ecclesiæ perniciem moliretur, ipsa jure naturali in sui defensionem posset illum coercere, quamvis non superior. Si autem papa hæreticus, monitus resipiscat, tunc non debet nec potest deponi ; secus si sit relapsus, vel ni-

mium contumax : ita Cajetanus, etc. Sed quamvis papa ut persona privata possit ex ignorantia errare, probabilius tamen videtur non posse ex contumacia ob singularem Dei providentiam et ordinationem : uti et Deus certo provideret si occultus hæreticus in papam eligeretur. Si autem innocens papa tanquam hæreticus aut relapsus, non obstante sua protestatione qua omnem hæresim rejiceret et abjuraret, juridice condemnaretur, in tali casu quasi impossibili teneretur ad vitandum Ecclesiæ gravissimum damnum, obedire et sponte renuntiare suæ dignitati : si autem nollet, cum foret simpliciter justa sententia, probabiliter maneret vere depositus. Denique si vi coactus exterius tantum se aut hæreticum aut idololatram ostendisset interna fide retenta, tunc non potest deponi, si ante sententiam se pœnitentem exhibeat, uti Marcellinus.

Dico 4 : Extra casum hæresis, non potest verus et indubitatus papa, etiamsi iniquissimus, sua dignitate privari, contra Glossam, etc. (D. Thomas, Cajetanus, Antoninus, etc.) Quia papa, quantumvis iniquus, est verus papa ; ergo illi obediendum : *Non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis* (*I Petr.* II, 18). *Super cathedram Moysis*, etc. (*Matth.* XXIII, 2). Concilium Lateranense sub Alexandro III, cap. *Licet*, docet sedem Romanam non habere in terris, a quo propter sua crimina judicetur ; idem sentiunt alia concilia : alias possent fingi varia crimina, oriri schismata, etc. Longe autem alia est ratio de hæresi. Nec unquam verus et indubitatus papa ob ejusmodi crimina fuit depositus.

Dico 5 : Verus et indubitatus pontifex, licet multis malis, v. gr. senio, morbis, captivitate, etc., impediatur commode Ecclesiam regere, perstat tamen in sua dignitate, nec potest illa privari, excepta perpetua amentia quæ morti æquivalet ; interdum tamen si ista boni regiminis impedimenta vergerent in grave Ecclesiæ damnum, tunc forte teneretur papatum sponte abdicare : non tamen ad id ab Ecclesia cogi aut deponi nolens posset.

Dico 6 : Quando non potest constare, an papa fuerit legitime electus, et an sit verus papa, per Ecclesiam potest deponi, ut factum est in Constantiensi concilio. Ecclesia enim habet jus eligendi pontificem cui omnes fideles teneantur obedire, ergo dubium et deponendi.

DISPUTATIO UNDECIMA.

De conciliis.

SECT. I. — *An ad concilia generalia soli episcopi debeant convenire.*

Dico 1 : Non est de ratione generalis concilii, ut omnia omnino Ecclesiæ membra ad illud conveniant. De fide, contra hæreticos volentes omnes laicos et ecclesiasticos, viros et feminas, doctos et indoctos debere convenire, id est, volentes impossibile, et ineptum. Patet ex concilio Apostolorum (Act. XV), et usu perpetuo. Regit quidem concilium Spiritus sanctus, sed etiam dictat ut prudenti et rationabili modo homines procedant.

Dico 2 : Nullus laicus necessario est ad concilium vocandus, ut sit judex et suffragium ferat. De fide. 1° Enim docet Scriptura munus sacerdotum esse doctrinam fidei explicare et laicis tradere, ac ipsam Scripturam interpretari : *Sacerdotes, levitæ populum tuum docebunt*, etc. (*Ezech.* XLIV, 23). *Interroga sacerdotes legem* (*Aggæi* II, 12). *Si ambiguum judicium*, etc. (*Deut.* XVII, 8). *Quosdam dedit apostolos, alios pastores et doctores* (*Ephes.* IV, 11). *Spiritus sanctus posuit vos episcopos regere Ecclesiam Dei* (*Act.* XX, 28). *Qui vos audit, me audit*, etc. (*Luc.* X, 16). 2° Praxis omnium conciliorum generalium id probat ; et in octava synodo (can. 17) expresse rejiciuntur asserentes concilia non posse congregari sine sæcularibus principibus, idque esse contra canones et perpetuam Ecclesiæ consuetudinem asseritur. Et patet etiam ex principum sæcularium dictis ac factis : in Nicæno siquidem concilio imperator Constantinus fatetur fidei expositionem ad se non pertinere, eligens sibi locum humiliorem : idem senserunt Theodosius, Valentinianus, etc., ac maxime Patres Ignatius, Dionysius, Tertullianus, Ambrosius, etc. 3° Ratio est, quia conciliorum definitiones circa res fidei aut morum spectant ad jurisdictionem spiritualem quam non habent laici.

Dico 3 : Soli episcopi per se et necessario convocandi sunt ad concilia generalia, ut in eis sint judices ; quia illi soli sunt, ex officio, Ecclesiæ pastores et proprii apostolorum successores, ac quasi Ecclesiæ primates ac capita, olimque vocabantur etiam presbyteri tanquam seniores ; et sic congregati proprie habent circa res fidei et morum, universalem jurisdictionem, quia, juxta Patres Augustinum, Athanasium, etc., sufficienter universam Ecclesiam repræsentant, uti et octava synodus (act. 5) sic ait : *Loquere, Photi ; totus mundus hic est.* Hinc in conciliis soli episcopi ut judices subscribunt, sic : *Subscripsi*, vel *Definiens subscripsi.* Alii vero qui adsunt, v. gr. sacerdotes, principes sæculares, etc., non ita subscribunt, sed solent addere *nonnihil*, vel ut in Arausicano concilio secundo sacerdotes sic : *Consentientes subscripserunt.*

Dico 4 : Prærogativa ferendi suffragii in concilio generali non est ita episcoporum propria, ut pontifex nequeat etiam aliis eam communicare, si expedire censuerit ; nam actus qui in concilio exercentur, per se et intrinsece non pendent a consecratione episcopali. Hinc, 1° probabilius est cardinales nunc jure ordinario pertinere ad concilium generale, et habere suffragium definitivum ; ac in concilio Lateranensi sub Leone X, ante episcopos subscripserunt. 2° Generales ordinum quamvis ex jure communi illos vocare non oporteat, tamen ex consuetudine et pontificum concessione habent etiam suffragium. 3° Abbatibus hoc non concesserunt pontifices, nec est talis pro illis consuetudo. 4° Episcopi titulares seu annulares vocari quidem possunt ad concilium et habere suffragium, sed per se non est necessarium, quia carent jurisdictione episco-

pali. 5° Quoad laicos, probabilius est pontificem non posse eis suffragium, etiam doctissimis, concedere, cum nunquam id factum sit, quia jure saltem ordinario non sunt capaces jurisdictionis ecclesiasticæ, cujus est actus ferre suffragium.

SECT. II. — *An oporteat omnes Ecclesiæ episcopos, etiam Romanum ad concilium vocari et convenire ut sit generale.*

Dico 1 : Ad concilium generale per se requiritur ut ipsa convocatio sit generalis, id est quantum fieri potest, omnes Ecclesiæ episcopi qui pastores sunt et jurisdictionem habent, convocentur; saltem in omnibus provinciis generalis concilii congregandi edictum promulgetur. Attamen ut sit generale non oportet omnes universalis Ecclesiæ episcopos, imo nec majorem eorum partem re ipsa congregari, ut liquet ex diversis conciliis. Imo in concilio generali Chalcedonensi, soli orientales episcopi cum legatis summi pontificis convenerunt, quia concilium generale non tam re, quam repræsentatione et aliqua quodammodo auctoritate dicitur, universalem Ecclesiam complecti; potest autem hanc generalem repræsentationem et auctoritatem complecti, quamvis non omnes episcopi, nec major eorum pars conveniat.

Dico 2 : Ut sit concilium generale, duo præcipue necessaria sunt : 1° præsentia papæ per se vel per suos legatos; 2° ut ex aliis episcopis ea conveniat multitudo, quæ vel omnes comprehendat, vel saltem repræsentet, et vicem absentium subeat. Quia papa est caput in concilio, ideo vel per se vel per suos legatos debet interesse : alii autem episcopi, qui non adsunt, censentur suas vices præsentibus demandasse, ut quod ab his fuerit decretum, ab omnibus definitum esse judicetur; qui enim impediti sunt venire, nec possunt aliquem suo loco mittere, vel convocationem ignorant, tenentur suo juri cedere ac consentire, ut alii ipsorum locum teneant, sicque eos velle præsumendum est; si qui autem venire ob malitiam nolint, nec aliquem suo loco mittere, possunt præsentes, maxime ex Romani pontificis auctoritate, declarare se vices eorum etiam invitorum subire, cum eas committere teneantur, uti et aliorum omnium absentium. Quoad schismaticos, seu negantes Papæ obedientiam, cum sint ab Ecclesia divisi, non sunt concilio necessarii, nec vocandi, nisi resipiscant. Unde isto modo et ex tali consilii ac maxime Romani pontificis declaratione congregatio evadit generalis; ac tunc concilium auctoritative declarat episcopos ibi congregatos cæterorum omnium locum tenere, in eisque sufficienter generale concilium residere.

Dico 3 : Sunt quædam concilia, generalia quidem secundum quid, sed non simpliciter generalia; ad quæ scilicet non vocantur totius orbis episcopi, sed cujusdam tantum nationis, præsentibus Romani pontificis legatis; ideoque quoad potestatem et auctoritatem ob Papæ præsentiam generalia sunt, at non quoad convocationem, qualia fuerunt multa Romana, et quædam Toletana, ac in Africa concilium Milevitanum.

SECT. III. — *Ad quem spectet generale concilium convocare, in eo præsidere, et ejus decreta confirmare.*

Nota non hic agi de conciliis, secundum quid, tantum generalibus, v. gr. si sede vacante nollent cardinales convenire ad eligendum papam, vel si papa hæreticus fieret, contumaxque, nollet cogi concilium, vel si in schismate nullus esset papa certus, tunc concilium esset tantum generale secundum quid, cum careret capite; adeoque per se non haberet potestatem in universam Ecclesiam nec aliam causam tractare posset, nisi eam ob quam congregatum esset, nempe ut papam eligat, vel ut eum declaret hæreticum ; si quid aliud aggrediatur, potest et errare et auctoritatem obligandi non habet (Cajetanus, Turrecremata, etc.) Agitur ergo hic de concilio simpliciter generali. Quare

Dico 1 : Ordinaria cogendi generale concilium potestas residere debet in unico principe ecclesiastico (si enim in pluribus resideret, esset confusio), qui non est imperator aut alius princeps sæcularis utpote spirituali carens jurisdictione, sed est pontifex Romanus; hic enim solus potestatem in universam Ecclesiam a Christo accepit et hoc confirmat epist. 1 Marcellini papæ *Ad Antioch. episcopos*, sic dicens : *Apostoli et successores inspirante Domino constituerunt, ut nulla synodus fieret præter Romani pontificis auctoritatem;* idque statutum est in multis conciliis. Ideoque concilia quæ fiunt sine Papæ auctoritate, etiamsi numerosissima, quale fuit Ariminense quingentorum episcoporum, dicuntur conciliabula, et illegitima sunt. Deinde talis usus semper servatus est.

Dico 2 : In concilio generali solus Romanus pontifex vel per se vel per suos legatos præsidere debet tanquam caput corpori. De fide. Sicque statutum et factum est in concilio Nicæno, in II, III, IV, V, etc., synodis generalibus. Principes sæculares interdum quidem in illis interfuerunt ad arcendos tumultus et ad majorem auctoritatem exteriorem præferendam, sed non ut judices præsidentes.

Dico 3 : Ad Romanum pontificem spectat definitiones et leges a generali concilio factas confirmare. De fide. Et patet id factum fuisse in concilio Nicæno, petente a Sylvestro papa confirmationem : quo *nostra*, inquiebat, *regula fixos possit habere gradus*. Item in aliis synodis generalibus.

DISPUTATIO DUODECIMA.

De necessitate fidei quatenus est medium ad salutem consequendam

SECT. I. — *An fides sit medium necessarium ad salutem consequendam.*

Nota : Duplex est necessitas, alia præcepti quæ oritur solum ex præcepto ad removendum salutis impedimentum seu peccatum, adeoque per ignorantiam invincibilem excusatur, ita ut salus obtineri possit, etiamsi actus præceptus non fiat; alia medii,

quod per se ita influit in salutem, ut sine illo salus obtineri non possit, quamvis illud invincibiliter ignoretur, vel ob impotentiam non ponatur : v. gr. baptismi receptio pro infante salvando. In hac disputatione agitur de fide ut necessaria necessitate medii, in sequenti ut necessaria necessitate præcepti.

Dico 1 : Fides secundum legem a Deo statutam est medium simpliciter necessarium ad salutem, seu necessarium necessitate medii, contra Pelagium dicentem infantes et adultos sine fide seu sine vera justitia supernaturali posse salvari. De fide; nam *justus ex fide vivit* (*Habac.* II, 4; *Rom.* I, 17). *Sine fide impossibile est placere Deo* (*Hebr.* XI, 6). Idemque Paulus probat in Epist. ad Rom., et concilium Tridentinum (sess. 6, cap. 7) ait baptismum *esse sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificari*, et idem Patres asserunt. Quia infantes nequeunt salvari sine justitia, ergo nec sine habituali fide, quæ est fundamentum justitiæ; cumque sint fidei actualis incapaces, ideo ad fidei habitualis infusionem juxta Augustinum et Bernardum fides Ecclesiæ aut parentum applicat illis baptismum, qui est sacramentum fidei. Adulti vero cum non possint justitiam seu gratiam habitualem habere sine fidei actu, ideo illis non tantum habitualis, sed etiam actualis fides est absolute necessaria ad salutem.

Dico 2 : Hæc fides, quæ est medium necessarium ad salutem, debet esse supernaturalis : *Justus enim ex fide vivit* (*Rom.* I, 17). Et concilium Tridentinum (sess. 6, can. 3) : *Si quis*, inquit, *dixerit posse hominem credere sicut oportet, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione et ejus adjutorio, anathema sit.* Ratio est, quia nemo potest justificari sine habitu supernaturali fidei, et nemo adultus potest habere habitualem gratiam, nec fidem habitualem supernaturalem sine supernaturalis fidei actu et ex formali fidei supernaturalis objecto, id est, ex Dei revelantis testimonio ac auctoritate elicito : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam* (*Rom.* IV, 3).

Sect. II. — *An fides actualis in re ita sit necessaria, ut fides in voto nunquam possit sufficere.*

Dico 1 : Actus fidei ita est ad salutem necessarius omni adulto, ut nullus omnino in quavis occasione, loco, tempore, potuerit sine illo justificari. (D Thomas, Soto, Valentia, etc., contra Vegam.) Probatur : quia *sine fide impossibile est placere Deo* (*Hebr.* XI, 6). Tridentinum concilium (sess. 6, cap. 7) loquens de fide : *Sine qua*, inquit, *nulli unquam contigit justificatio.* Ita etiam Patres : « Sine hac fide, » inquit Fulgentius (lib. *De fide*), « nemo ad filiorum numerum potest pertinere. » Et Augustinus (*De serm. Domini*, cap. 9) ait : « Ubi vera fides non est, nec potest vera esse justitia. » Ratio est, quia fides est radix et fundamentum justitiæ, nec potest obtineri justitia quæ est forma sanctificans, sine fide quæ est dispositio ad illam necessaria : alioqui posset quis se ad justitiam disponere per lumen naturale et per solas arbitrii vires, quod est Pelagianum.

Dico 2 : Actus fidei in adulto ita est medium necessarium ad consequendam justitiam, ut semper sit necessarium in re, et in voto solo non sufficiat. Dixi ad *consequendam*, non ad *conservandam*. Quia si adultus fuerit in infantia baptizatus, et dum pervenit ad usum rationis, contingat eum brevi tempore vivere sine actu fidei et sine peccato mortali (an id possit fieri, alibi disputatur), sic conservabit justitiam in baptismo acceptam, et, si sic moriatur, salvabitur, non ut adultus, sed ut infans. Probatur : Quia iste fidei actus in voto deberet includi et contineri in alio intellectus aut voluntatis actu supernaturali; sed ante fidei actum in re, nullus talis actus supernaturalis sive intellectus sive voluntatis datur, sed tantum naturalis potest dari; ergo non includitur. Ideoque dicitur : *Qui vero non crediderit, condemnabitur* (*Marc.* XVI, 16). Fidei autem actus in re, nulli adulto, etiamsi invincibiliter Deum ignoraret, est impossibilis, quia si faciat quod in se est, Deus illum illuminabit, vel per se, vel per alium, ut alibi dictum est : non ex aliquo ipsius merito, sed ex pura gratia, quam omnibus dare paratus est; adeoque non salvabitur per naturalem intellectus aut voluntatis actum utpote insufficientem, sed per supernaturalem.

Sect. III. — *Quarumnam rerum fides explicita ante Christi adventum fuit necessaria ad salutem.*

Dico 1 : Fides Dei explicita, qua res in se ipsa et non in alia cognoscitur, fuit semper et quovis tempore medium per se necessarium non solum ad æternam vitæ futuræ salutem, sed etiam ad præsentis justificationem : *Nam accedentem ad Deum oportet credere quia est* (*Hebr.* XI, 6), quia Deus est objectum nostræ beatitudinis, seu finis ultimus, in quem per fidem tendimus; ergo ante omnia fides illius objecti, quod est Deus, est necessaria. Hæc tamen Dei fides infusa potest stare cum aliquo circa ipsum Deum errore inculpabili; v. gr. si quis inculpabiliter crederet Deum agere ex necessitate naturæ, etc. Sic in lege naturæ fideles verum Deum credebant, licet fortasse inculpabiliter errarint existimando illum esse unum in persona, sicuti est in essentia; quod etiam poterat contingere in aliquo alio ejus attributo, et nunc etiam potest.

Dico 2 : Ea quæ lumine naturali possunt de Deo cognosci ac præcipue ipsum exsistere, necesse est explicite credere : *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est* (*Hebr.* XI, 6). Et licet quis per actum naturalem scientiæ evidenter cognosceret Deum exsistere, deberet tamen adhuc per alium actum supernaturalem fidei idem credere; nec tantum credere eum exsistere, sed etiam habere veri Dei conceptum, quo distinguitur a rebus creatis, scilicet credere eum esse unum tantum factorem omnium, supremum Dominum, independentem ab alio, increatum, summe verum et bonum, qui neminem decipiat. Hæc omnia ordinarie requiruntur ad omnem

justificationem, sed quomodo? explicitene omnia; an satis aliquando fuerit Deum utcumque cognoscere explicite? Infra dicetur.

Dico 3: Præter illa, quæ naturaliter de Deo cognoscuntur, oportuit semper credere de eo aliquid quod supernaturale sit, seu ratione naturali acquiri nequeat, non quidem quod est omnino intrinsecum Deo sine respectu ad creaturas, quale est solum Trinitatis mysterium, sed id quod est in Deo supra capacitatem cognitionis naturalis cum respectu ad creaturas: Fides enim est *argumentum rerum non apparentium* (*Hebr.* XI, 1), et quas *oculus non vidit, neque auris audivit* (*I Cor.* II, 9). Unde

Dico 4: Per se et generaliter loquendo, antiquis temporibus ante Christi adventum non fuit singulis hominibus necessarium ad salutem, credere explicite mysterium Trinitatis, quia tunc non ita fuit revelatum, ut omnibus hominibus credendum proponeretur, adeoque nec talis fides erat in præcepto; ergo nec erat medium necessarium. Media enim necessaria et præcipiuntur, et generaliter cum sufficienti notitia proponuntur. Sola igitur explicita fides Dei ut remunerantis et justificantis fuit tunc sufficiens ac semper necessaria ad salutem, quæ non obtinetur sine supernaturali Dei dilectione ad quam fides prærequiritur.

Dico 5: Christi seu mediatoris fides fuit etiam semper in quovis tempore aliquo modo necessaria ad salutem: de fide, contra Judæos, qui non credebant Messiam futurum esse animarum redemptorem et spiritualis salutis auctorem; ac contra Pelagianos qui dixerunt Christum non profuisse justis qui eum præcesserunt, negando peccatum originale ac veram justitiam, et volendo Christum tantum doctrina, lege et exemplo juvisse homines ad salutem. Probatur: *Mortuus est propter peccata nostra; non solum autem nostra, sed etiam totius mundi* (*I Joan.* II, 2); *In redemptionem earum prævaricationum quæ erant sub priori testamento* (*Hebr.* IX, 15). Hinc Deus noluit homines salvare nisi per Christum et per fidem ejus: *Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri* (*Act.* IV, 12). Attamen probabilius videtur ante Christi adventum non fuisse necessariam ad salutem fidem ejusdem Christi explicitam, credendo eum futurum esse Deum, imo Deum et hominem qui per suam passionem, mortem et resurrectionem consummaret nostram redemptionem, sed suffecisse fidem implicitam, qua Deus credebatur hominum justificator et salvator per media a sua providentia constituta, in qua generalitate includebatur per Christum redemptio; aut ad summum suffecisse fidem, qua credebatur futurus aliquis mediator inter Deum et homines ad hos salvandos, non cognoscendo an futurus esset Deus, nec modum quo hominum salutem procuraret: ita communiter theologi, D. Thomas, Hugo, etc. Quia tunc Christi fides erat valde obscura, et quasi in umbra: *Priusquam veniret fides sub lege custodiebamur* (*Galat.* III, 23); et si tempore legis scriptæ, fortassis proponeretur satis expresse populo Judæo venturus Messias, erat tamen ad summum fides illius necessaria tantum de præcepto. Imo communiter et invincibili probabiliter ignorantia eum exspectabat ut regem temporalem corporumque redemptorem, attamen per illam fidem poterat salvari.

Dico 6: Nec videtur fuisse tunc necessarium ad salutem, immortalitatem animarum, peccatum originale, necessitatem divinæ gratiæ pro justitia et peccatorum remissione obtinenda, semper et in omni eventu, fide actuali explicita per conceptus et actus distinctos credere, sed fides explicita in actibus aut conceptibus confusis ac generalioribus fuit sufficiens.

Sect. IV. — *Quarumnam rerum fides explicita post Christi adventum fuit necessaria ad salutem.*

Nota: Quæstio proponitur pro mysterio incarnationis post sufficientem Evangelii promulgationem, et pro mysterio sanctissimæ Trinitatis. Quare

Dico 1: Explicita fides incarnationis seu Christi, non est hoc tempore ita necessaria, ut sine illa realiter aut in re obtenta, nullus possit justificari: nam puer, v. gr. educatus in silvis, si dum pervenerit ad usum rationis, faciat quod in se est, illuminabitur; cumque nihil de Christo audierit, poterit obtinere solius Dei fidem explicitam sine fide Christi explicita, sicut illam obtineret ante Christi adventum in simili casu. Item catechumenus audiens dari unum Deum, eumque esse remuneratorem et glorificatorem, adjutus gratia statim id explicite credit, sine explicita tamen Christi fide: quia suppono nondum adhuc instructum esse de mysterio incarnationis, nihilque unquam de eo audivisse; sed uterque iste homo habendo talem Dei fidem explicitam sine fide Christi explicita, potest statim conteri et amare Deum super omnia, adeoque et justificari sine fide Christi explicita

Dico 2: Per se loquendo, et ex vi legis ac institutionis divinæ, fides actualis explicita Christi in re obtenta, non est magis necessaria ad ultimam quam ad primam salutem, sive non est magis necessaria ad glorificationem, quam ad justificationem: contra Canum, Ledesmam, etc., volentes fidem Christi explicitam esse medium necessarium ad obtinendam gloriam, implicitam tamen etiam in lege gratiæ, sufficere ad obtinendam gratiam. Probatur: Quia dum Scriptura requirit explicitam Christi fidem, ordinarie loquitur de remissione peccatorum, de salute prima, de justificatione potius quam de glorificatione et ultima salute, v. gr.: *Remissionem peccatorum accipere per nomen ejus* (*Act.* X, 43); *Fide purificans corda eorum* (*Act.* XV, 9); *Ut remissionem peccatorum accipiant per fidem quæ est in Christo* (*Act.* XXVI, 18); *Non justificatur homo nisi per fidem Jesu Christi* (*Galat.* II, 16). Deinde si quis per fidem Christi implicitam obtineat gratiam, eaque conservata moriatur sine alia fide, obtinebit gloriam, quia gratia jus dat ad illam; ergo non est major necessitas fidei explicitæ ad gloriam quam ad gratiam, frustra.

que fingetur talem hominem antequam exspiret, obtinere a Deo fidem Christi explicitam. Nihilominus :

Dico 3 : Fides Christi explicita per se loquendo est necessaria omnibus et singulis ad justificationem et glorificationem in lege gratiæ, tanquam medium necessarium vel in re vel in voto, sicut baptismus est necessarius vel in re vel in voto. Probatur ex Christi institutione dicentis : *Prædicate evangelium*, etc. *qui crediderit*, etc. *qui non crediderit, condemnabitur* (*Marc.* XVI, 16). Unde hæc fides explicita non est tantum necessaria necessitate præcepti, quando hoc impleri potest, sed etiam per se necessaria in voto quod in fide explicita Dei remuneratoris supernaturalis, seu glorificatoris, et in voluntate credendi firmissime omnia quæ Deus revelavit, continetur : sic dolor de peccatis continetur in amore Dei super omnia. Et sic quædam Scripturæ aut Patrum loca, quæ objiciuntur, possunt intelligi vel de necessitate præcepti, ut certo intelligenda sunt ea quæ istam credendi necessitatem ad totum Athanasii symbolum aut Christi passionem extendunt, vel de necessitate medii in re aut in voto.

Dico 4 : Quoad fidem explicitam mysterii sanctissimæ Trinitatis, idem dicendum est ac de fide incarnationis ; nempe per se loquendo eam esse necessariam : *Prædicate Evangelium*, etc. (*Hebr.* 15), *baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* (*Matth.* XXVIII, 19). Non potest enim haberi fides Christi explicita sine explicita Trinitatis. Hæc tamen fides interdum, ut supra de fide incarnationis, potest in voto sufficere.

DISPUTATIO DECIMA TERTIA.

De præcepto actus interioris fidei.

SECT. I. — *An detur præceptum de interno fidei actu ; et quo jure sit datum.*

Dico 1 : Datum est hominibus præceptum rigorose obligans ad internum fidei actum sub reatu pœnæ æternæ : *Qui non crediderit, condemnabitur* (*Marc.* XVI, 16). *Hoc est mandatum ejus, ut credamus in nomine Filii ejus* (*I Joan.* III, 23).

Dico 2 : Hoc præceptum, quamvis quoad suam substantiam sit absolute juris divini, tamen est etiam aliquo modo partim juris naturalis, partim supernaturalis ; quia pertinet ad legem naturalem quatenus connaturalem legi gratiæ ac statui hominis elevati ad fidem supernaturalem et ad illum tendentis. Sicut igitur naturalis cognitio veri Dei est de jure pure naturali, ita supernaturalis illius cognitio seu fides est de jure connaturali gratiæ viatoris ; adeoque hoc præceptum est consentaneum ipsi rationi naturali et quodammodo in illa radicaliter fundatur, saltem remote : cum obligatione partim *negativa*, id est non repugnandi aut dissentiendi fidei sufficienter semel propositæ, nec contra res fidei voluntarie ac deliberate admittendi dubitationem ; partim *positiva*, tum actualiter credendi res quæ sufficienter de fide credendæ proponuntur, tum audiendi, inquirendi, aut addiscendi ipsa fidei mysteria simul ac homo vel interius per inspirationes, vel exterius per homines excitatur ad fidem homini ad superiorem dignitatem ac finem supernaturalem elevato, potuit Deus hoc supernaturale præceptum sufficienter per naturalem rationem cognoscibile imponere.

SECT. II. — *An hoc præceptum obligans ad actum fidei sit speciale et proprium virtutis fidei præceptum.*

Respondeo affirmative. Datur enim speciale peccatum fidei contrarium, nempe hæresis aut infidelitas, ergo etiam datur speciale præceptum illud vitandi. Cum autem fidei materia sit duplex : una pure speculativa rerum ad cognitionem Dei pertinentium, altera moralis rerum pertinentium ad morum honestatem, ideo datur proprium et speciale fidei præceptum, tum quo directe tenetur homo ad majorem suam perfectionem cognoscere Deum per fidem tanquam primarium ejus objectum, tum quo etiam probabilius tenetur cognoscere veritatem principiorum ad mores pertinentium ; quia ista cognitio per se necessaria est ad status hominis Christiani, ut Christianus est, perfectionem, nempe ut sit proxime aptus et bene instructus ad Christiane vivendum. Unde nec hæc posterior cognitio ad prudentiam, nec illa prior ad religionem, aut ad aliam virtutem pertinet, sed proprie ad fidem. Iste autem actus fidei seu assensus intellectus, cum non sit liber nisi prout procedit a voluntate libere imperante ; ideo non cadit etiam sub præceptum, nisi quatenus dicit ordinem ad liberum voluntatis actum, quia actus qui non est liber, non potest esse materia præcepti.

SECT. III. — *Quarumnam rerum fides fuerit de præcepto in lege naturæ et Mosaica.*

Dico 1 : In quovis tempore fuit præceptum cognoscendi Deum exsistere, ista enim cognitio est necessaria necessitate medii ; ergo et præcepti semper. Item præceptum credendi explicite de Deo ea omnia quæ supra diximus credenda necessitate medii : nempe Deum esse solum creatorem omnium rerum, nostrum finem ultimum supernaturalem, auctorem gratiæ et remissionis peccatorum, remuneratorem supernaturalem, legislatorem, qui legum suarum transgressione offenditur, adeoque et peccatorum castigatorem. An autem semper exstiterit præceptum credendi æternitatem pœnarum inferni, non satis liquet ob illorum temporum imperfectionem ; probabile est tamen, per se loquendo, exstitisse, etiamsi in multis potuerit esse ignorantia illius invincibilis.

Dico 2 : Tunc datum erat etiam præceptum credendi præcepta moralia, maxime decalogum et omnia quæ ad vitam recte instituendam necessaria erant, v. gr. immortalitatem animæ, peccatum originale traditione cognitum, quamvis deficiente traditione hujus peccati, facile potuerint multi excusari ab hoc præcepto ob ignorantiam.

Dico 3 : In lege Mosaica seu scripta, præter

præcepta legis naturæ dabantur nonnulla alia quæ magis ad operationem quam ad puram cognitionem tendebant, v. gr. præceptum credendi circumcisionem tanquam sacramentum a Deo datum, sacrificia et festivitates ut justas in memoriam divinorum beneficiorum ; venturum Messiam.

Sect. IV. *An fides explicita omnium articulorum, qui in symbolo apostolorum continetur, sit necessaria de præcepto in lege gratiæ.*

Dico 1 : Omnia illa quæ erant de præcepto in lege naturæ sunt etiam de præcepto in lege gratiæ, et præter illa magis explicita aut magis extensa fides de præcepto in lege gratiæ requiritur quam in antiqua, tum circa eas res quæ ad puram cognitionem spectant, v. gr. circa mysterium incarnationis et Trinitatis, ut supra explicatum est, tum circa eas quæ ad operationem pertinent, v. gr. circa usum sacramentorum, etc. Hinc quoad puram cognitionem :

Dico 2 : Omnes fideles tenentur ex præcepto explicite credere fere omnia illa quæ in symbolo apostolorum continentur, saltem quoad eorum substantiam (ita theologi communiter, D. Thomas, Soto, Castro, Valentia), ut patet ex usu, traditione, conciliis, catechismo Pii V. Quare necessitate præcepti : 1° *circa divinitatem* tenentur credere unum Deum omnipotentem seu creatorem, tres personas distinctas, Patrem, Filium et Spiritum sanctum, absque ulteriori et particulari processionum explicatione ; Deum justificantem seu remissionum peccatorum, Deum remunerantem seu vitam æternam in supernaturali beatitudine. Sed non videntur teneri explicite credere creationem fuisse in tempore, et non ab æterno, non est enim hoc in symbolo, nec alibi præcipitur. Utiliter tamen id edocendi sunt. 2° *Circa Christi humanitatem*, tenentur explicite credere Christum esse verum hominem et Deum ac Filium Dei, solumque Dei Filium esse verum hominem, ac conceptum de Spiritu sancto ex Maria Virgine ; hancque matrem Dei, post partum ac perpetuo mansisse virginem uti probabilius censetur hoc esse ex præcepto ab omnibus explicite credendum ; item Christum passum, mortuum, resurrexisse, cœlos ascendisse, venturum ad judicandum. An descensus Christi ad inferos in anima divinitati unita cadat sub præceptum, ambigitur. Quomodo Christus sedeat ad dexteram Patris, cum nequeant omnes simplices id intelligere, illis sufficit credere Christum esse in summo beatitudinis gradu, ut homo est, et æqualem Patri ut Deus est. Denique oportet explicite credere sanctam Ecclesiam, quamvis de hoc aliqui dubitent. Communio sanctorum probabilius videtur vel non esse credenda de præcepto, vel saltem per se non esse materia gravis ; adeoque ad non peccandum saltem mortaliter sufficiat credere Ecclesiam sub conceptu unius congregationis, inter cujus membra virtualiter creditur esse bonorum operum et orationum communicationem.

Dico 3 : Sunt etiam aliqua, quæ ad *operationem* spectant, ab omnibus fidelibus, explicite credenda de præcepto : v. gr. præcepta Decalogi, omnia sacramenta juxta aliquos ; saltem tria sunt quæ sciri debent, utpote ad salutem necessaria, nempe baptismus, pœnitentia, Eucharistia ; et sub veniali, oratio dominica. Hoc fidei explicitæ præceptum, prout continet multa ad salutem necessaria necessitate medii, est juris divini ; prout alia continet, est ecclesiastici. Ecclesia enim potest præcipere aut prohibere actus internos non per se præcise, sed in ordine ad externos, quatenus hi externi ex internis oriri possunt, vel quatenus interni ad efficiendos externos necessarii sunt. Denique hæc fidei mysteria tenetur tantum unusquisque scire juxta suam capacitatem.

Sect. V, VI. *Quando hoc præceptum fidei obliget, et ad quos actus. An sit æqualis obligatio in omnibus fidelibus.*

Dico 1 : Præceptum fidei negativum obligat semper et pro semper ad carentiam cujusvis actus fidei contrarii, affirmativum autem obligat semper, ad exercendum internum fidei actum seu assensum firmissimum circa veritates tum jam prius creditas, tum credendas. Quonam autem, aut quibusnam temporibus determinatis obliget, controvertitur. Soto ait præceptum charitatis, adeoque et fidei obligare singulis diebus festis, sed hoc rejicitur. Videri dicit obligare in diebus in quibus fidei mysteria ex præcepto credenda celebrantur ; cum accommoda tamen partitione, ita ut in unoquoque istorum festo exerceatur fidei actus circa illud mysterium quod isto die celebratur. Alii volunt obligare ad aliquem fidei actum exercendum in hac vita quandocumque homo voluerit, quod etiam rejicitur: posset enim illum differre usque ad mortem. Quare :

Dico 2 : Obligat præceptum fidei *per accidens*, dum homo tenetur exercere actum fidei ratione alterius, quod hic et nunc obligat : v. gr. contritionis aut amoris Dei faciendi, urgentis contra fidem gravis tentationis, necessariæ orationis, etc. Sed tunc tamen homo non obligatur proprie ex præcepto fidei, sed ex alio. Obligatur autem *proprie et per se* ex præcepto : 1° In initio moraliter sumpto vitæ Christianæ, v. gr. adultus infidelis cum primum audiit res fidei sufficienter sibi propositas, tenetur statim sine dilatione, actum fidei de illis elicere ; item infans baptizatus, cum pervenit ad adultam ætatem, statim moraliter loquendo, tenetur actum fidei exercere, ut se suaque omnia possit ad Deum referre, prius nempe habita sufficienti rerum credendarum apprehensione ; sicque intellige D. Thomam dicentem eum statim teneri dum pervenit ad usum rationis. 2° Dum occurrit sive interna sive externa contra fidem tentatio, cui per actum fidei necesse sit resistere, maxime dum coram tyranno fides confitenda est. 3° Probabiliter in articulo mortis. 4° In aliis temporibus sufficienter impletur hoc

præceptum exercendo alios actus religionis, spei, charitatis, quia hi ordinarie non fiunt sine usu fidei.

Dico 3 : Debent fideles scire memoriter mysteria fidei quæ sunt de præcepto, memoria saltem rerum, de qua maxime loquuntur concilia et doctores ; sed non sub mortali tenentur ad memoriam verborum, v. gr. Symboli aut præceptorum ; quia non invenitur in conciliis aut alibi tale præceptum quoad memoriam verborum præcise, eorumve ordinem. Negligentia tamen illa memoriter addiscendi posset esse venialis culpa. Præcipitur autem non immediate memoria habitualis, sed actus necessarii ad illam comparandam.

Dico 4 : Quamvis fidei præceptum negativum inducat in omnibus æqualem obligationem, non tam affirmativum ; non enim omnes fideles ad æqualem fidei explicitæ notitiam habendam tenentur, quia non omnia Ecclesiæ membra sunt æqualia tum ingenio tum conditione : *Non eumdem actum habent* (*Rom.* XII, 4). Unde laici, generaliter loquendo, non obligantur ad fidem magis explicitam quam quæ in superioribus sectionibus explicata est, multo minus ad profundiorem ac subtiliorem mysteriorum intelligentiam, in quibus sufficit ut credant implicite quod Ecclesia credit ; et licet hæc fides implicita aliquam includat ignorantiam, non tamen noxiam, quia non est de rebus ad justitiam necessariis ; imo nec inutilis est ista fides, ut objiciebat Calvinus, quia a periculis errorum præservat, et proximæ fidei regulæ, quæ est Ecclesia, mentem subjicit. Ecclesiastici vero tenentur ad magis extensam magisque explicitam rerum fidei cognitionem, inæquali tamen perfectione juxta suum gradum ac munus inæquale, vel simplicium sacerdotum, vel parochorum, vel Episcoporum. Ita D. Thomas, 2-2, quæst. 2, art. 6.

DISPUTATIO DECIMA QUARTA.

De præcepto actus exterioris fidei.

SECT. I. — *An negare fidem sit semper prohibitum et intrinsece malum.*

Dico : De fide est semper esse prohibitum negare fidem, etiam propter tormenta vel quæcunque nocumenta : *Qui me negaverit coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo* (*Matth.* X, 33). *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem* (*Rom.* X, 10). Idem habetur ex concilio Nicæno (can. 10, 11, 12), et ex aliis conciliis ac Patribus. Si enim vere negetur fides, tunc est infidelitas ; si ficte, tunc est gravissimum ac perniciosum mendacium ; atque hæc negatio est proprie contra virtutem fidei, quoad secundarium ejus actum seu oris confessionem ; ideoque cum illo actu potest adhuc stare interna fides. Deinde ista negatio potest esse explicita, vel implicita per verba vel per facta ; vel fieri potest tum affirmando, v. gr. se Lutheranum, Calvinistam, etc., vel negando, v. gr. aliquod fidei mysterium, aliquod sacramentum, se esse Christianum : si nempe per ly *Christianum* intelligatur Christi religionis sectator, quia si per nomen *Christiani* in tali loco (v. gr. in bello inter fideles, et infideles, aut apud Indos, intelligatur tantum nomen nationis, non religionis), tunc negare se esse Christianum, erit idem ac negare se esse hominem talis nationis, adeoque non erit contra fidem : ita Azorius, Sanchez, etc. Item nec peccat contra fidem, qui negat se esse clericum, sacerdotem, religiosum, quamvis revera sit, quia potest esse catholicus, licet non sit clericus. (Cajetanus, etc.) Idem dic, si quis interrogetur, an soleat missam dicere, etc.

SECTIO II. — *An detur præceptum confitendi fidem, et quando obliget.*

Dico 1 : Certum est fideles teneri ex divino præcepto confiteri seu ostendere exterius fidem suam (D. Thomas et omnes theologi) : *Corde creditur ad justitiam* (nempe acquirendam), *ore autem confessio fit ad salutem* (*Rom.* X, 10), seu ad conservandam. Hæc fides est duplex : alia *materialis*, quæ fit intuitu alterius virtutis continentis in se externam fidei internæ significationem, v. gr. dicere missam, etc ; alia *formalis*, quæ ex directa intentione fit vel verbo vel signo externo, ad ostendendam fidem internam.

Dico 2 : Præceptum *materialis* confessionis fidei obligat, quando obligat aliquis externus religionis actus exercendus sive erga Deum sive erga proximum. *Formalis*, quando vel honor Deo debitus vel salus proximi periclitans illam exigit. Sed cum hæc utraque fidei confessio magis ad charitatem Dei et proximi quam ad ipsam fidem pertineat, ideo addo præceptum confitendi fidem per se obligare, dum adultus vult recipere baptismum ; et dum in infantia baptizatus pervenit ad adultam ætatem, in qua suis actibus externis debet manifestare suam fidem in baptismo acceptam. Jure autem ecclesiastico obligatio faciendi fidei professionem, continet varia tempora : v. gr. dum quis promovetur ad prælationem, ad episcopatum, ad magisterium, etc.

SECT. III, IV. — *An liceat occultare fidem ; an liceat per actiones falsæ religionis.*

Dico 1 : Occultatio fidei non est semper et pro semper prohibita, imo interdum est necessaria et obligatoria, quando potest fieri sine scandalo et sine Dei aut fidei injuria, et ex manifestatione fidei sequerentur grandia mala aut pericula, sive propria, sive aliena sive honoris divini.

Dico 2 : Dum quis fidelis a tyranno infideli interrogatur de sua fide, tenetur eam confiteri : illud enim videtur esse maximæ necessitatis tempus, quod possit occurrere ad fidem confitendam. Si autem privatim aut a persona privata interrogetur, prudenter attendendæ sunt circumstantiæ an sit obligatio necne eam confitendi, et oportet ut persona in particulari nominatim interrogetur ; nam si tantum generatim dicatur, ut : si quis est fidelis se prodat, cum multi adsint occulti, tunc nullus proprie interrogatur, adeoque per se loquendo nemo tenetur se prodere, ut ait Tabiena.

Dico 3 : Tempore persecutionis per se loquendo, licet fideli fugere. Est de fide. Christus enim et exemplo et verbo id docuit : *Si vos persequentur in civitate ista, fugite in aliam* (*Matth.* x, 23) ; idque præstiterunt apostoli, Paulus (*II Cor.* xi, 1) aliique sancti. Talis enim fuga non est fidei contraria, est potius virtualis confessio fidei ; imo interdum potest esse, non tantum opus prudentiæ sed etiam obligationis ac de præcepto, nimirum dum persona est publica, et ad proximorum salutem moraliter necessaria : v. gr. pastor ad conservandum gregem, aut dum esset periculum abnegandæ fidei. Attamen interdum etiam licitum est non fugere, sed perseveranter exspectare, etiam cum periculo vitæ, quia hoc non est se occidere, sed est non custodire vitam, quod sæpe licet ob rationabilem et honestam causam ; et dum Christus dixit : *Fugite in aliam*, non jussit, sed declaravit id licere et sæpe expedire. Denique addo interdum etiam prohibitum esse fugere, v. gr. pastori tempore persecutionis, si per alios non possit sufficienter suis ovibus providere. Itaque licet persecutio non sine divina ordinatione aut permissione accidat, tamen possumus illam fugere, non minus quam tentationem, pestem, etc.

Dico 4 : Certum est nunquam licere per externas actiones negare fidem, nec has exercere ad fidem occultandam quando est obligatio eam confitendi ; quando vero non est obligatio, si istæ actiones inserviant ex natura sua ad usum civilem, licet interdum etiam ad cultum religiosum inserviant, possunt, secluso scandalo aut aliis circumstantiis, aliquando exerceri aut omitti ad fidem occultandam. Sed quando ex natura sua, aut ex institutione ac usu ordinatæ sunt ad significandum cultum religiosum, tunc non est licitum eas exercere ad occultandam fidem : contra Adrianum dicentem esse interdum licitum, si fiant sine scandalo ex gravi causa, servata fide interna, aut religiosa intentione, qua operans non intendat cultum religiosum exercere, sed tantum simulare : ita D. Thomas, Antoninus, Sylvester, Alensis, Valentia, etc. Probatur, quia talis actio intrinsece continet cultum religiosum, vel ad illum cooperationem ; est inseparabilis a scandalo, estque negatio fidei per exercitium falsæ religionis.

Objicies 1 : Cæremonialia legis veteris, juxta Hieronymum, ab instanti mortis Christi fuerunt mortifera et mortua, et tamen apostoli sine peccato interdum illa servarunt, non cum intentione cultus, sed per prudentem simulationem. Respondeo apostolos non per simulationem, sed ex animo et ex vera intentione Deum colendi exercuisse veteris legis cæremonias quando illæ nondum erant mortiferæ (vide lib. ix *De legibus*, cap. 15, 16, 17, etc.). Unde sententia Hieronymi hac in parte non probatur, nisi benigne in aliquo sensu limitato intelligatur.

Obj. 2 : Exemplum principis Naaman petentis licentiam ab Elisæo genuflectendi, nempe animo ficto, in templo idolorum, comitando suum regem. Respondeo Naaman non petiisse licentiam ab Elisæo simulandi cultum idoli, sed ingrediendi templum idoli ad comitandum suum regem, et ad fungendum erga illum suo officio.

Obj. 3 : Exemplum regis Jehu (*IV Reg.* x) qui ad occidendos prophetas Baal finxit se velle cum illis sacrificare, videturque Deus id laudasse ; ergo ejusmodi simulatio non est intrinsece mala. Respondeo : Deus non laudavit simulationem regis Jehu, sed zelum in occidendis prophetis Baal ; nec in hoc necesse est excusare Jehu a culpa, utpote qui non erat justus.

Obj. 4 : Licet simulatio formalis sit semper illicita, quia continet mendacium, materialis tamen interdum est licita, et fit sine mendacio ; atqui simulatio in his actionibus potest esse materialis ; ergo et licita. Respondeo : Distinguo majorem. Materialis simulatio potest esse licita ; si cum debitis circumstantiis et in illarum rerum usu, in quibus locum habere potest, exerceatur, concedo ; in harum defectu, nego. Hic autem in actione de qua nunc agitur, per se loquendo intervenit scandalum, et cultus vel cooperatio ad illum, est superstitiosus. Deinde cum illæ actiones per se primo sint institutæ ad significandum falsum cultum, non possunt moraliter ab illa significatione sejungi ; et quamvis quis privata intentione non intendat illum significare, sed simulare, tamen ipsa actio semper falsi cultus significationem continet, adeoque illicita.

Sect. V. *An liceat occultare fidem utendo rebus vel vestibus propriis infidelium.*

Dico 1 : Non est intrinsece malum homini Christiano induere vestes proprias infidelium, si id faciat ex necessitate aut ex justa causa ; quia hujusmodi vestes sunt institutæ ad corporis usum, non ad aliquid significandum ; ergo qui illis utitur ex vi ipsarum, non significat quisnam sit, fidelisne, an infidelis ; estque per accidens quod alii putent talibus indutum vestibus esse infidelem. Probatur ex communi praxi fidelium etiam timoratorum, qui ut se occultent, vel ut suas actiones dirigant, ejusmodi vestes induunt, v. gr. exploratores Christiani agminis, missi inter infideles, horum vestitu utuntur ; sic etiam laicus clerici, vir feminæ habitu interdum induuntur, ut manus ministrorum justitiæ evadant, quod nullum reputatur peccatum, adeoque nec mendacium. Unde patet mendacium posse separari a talium vestium usu, quia illæ non sunt institutæ ad aliquid significandum nec ad profitendam falsam religionem. Non potest tamen aliquis illis uti sine causa, quia non licet sine justa causa præbere aliis occasionem deceptionis, maxime in materia religionis.

Dico 2 : Quoad vestes specialiter institutas ad significandos infideles homines, et ad eos a fidelibus distinguendos, probabiliter ex causa valde gravi ac necessaria et ex recta intentione ac fide possunt fideles illis uti ad se occultandum, modo peculiaris honor idolo aut falso prophetæ per eorum gestatio-

nem non deferatur, qualis foret, si ipsum idolum aut character Mahometis in iis depictus deferretur. (Sanchez, Petrus Arragonensis, Azorius, Valentia, Lopez, Ledesma, etc., contra Caietanum, Sylvestrum, Tabiensem, etc.) Probatur : quia hæ vestes non sunt sicut verba, per se primo institutæ ad significandum, sed ad vestiendum, dumque illis adjungitur significatio, non iis tollitur primarius vestiendi usus ; quamvis ergo verba non possint nisi propter significationem usurpari, vestes tamen possunt propter primarium ipsarum usum, relicta significatione, assumi ; sicque assumptæ nec mendacium nec falsam significationem, nec fidei negationem, sed occultationem tantum continent : sicut vestis monachalis sine mendacio induitur in necessitate ab eo qui non est monachus, et sicut verbo, quod habet plures significationes, uti possumus in una illarum significatione ad occultandum secretum, licet ab audiente in alia accipiendum sit. Unde a fortiori

Dico 3 : Si princeps habens subditos fideles et infideles, legem ferat, ut omnes fideles utantur tali veste habente aliquod signum quo ab infidelibus discernantur, etiam tunc licebit fideli, quamvis lata lex communiter servetur, non uti tali veste ob necessitatem, sed poterit uti alia qua se occultet (Valentia, Palatinus, etc.), quia illic non intervenit fidei negatio nec mendacium, nec lex civilis obligat in omni casu, nec illa generalis jussio seu excitatio ad se prodendum, sufficit ut inducat obligationem. Attamen si vestes essent primo per se deputatæ ad superstitiosum falsæ sectæ cultum, nec haberent communem corporis usum, sed sacrum vel quasi sacrum in ista secta, tunc probabilius videtur non licere Christiano illis uti, ut se per materialem simulationem occultet, non tantum propter scandalum pene inevitabile, sed etiam propter primarium illarum institutionis finem superstitiosum, et quia hujusmodi vestium usus in sua significatione fere æquiparatur verbis. (Cajetanus, Valentia, Toletus, etc., contra Azorium, Sanchez, etc.)

Sect. VI. — *An incurratur censura ob solam externam fidei negationem.*

Nota : Non agitur de omissione confessionis fidei debito tempore faciendæ, pro quo nulla reperitur censura in antiquis canonibus : sed concilium Tridentinum jubet ut clerici promoti ad parochiam aut canonicatum non faciant fructus suos, si intra duos menses non faciant professionem fidei ; et abstineatur a communione episcopi qui illam non fecerit in prima synodo. Nec agitur de iis qui vere fidem negant, utpote, qui sine dubio excommunicationi subjacent, sed agitur de illis qui eam ficte tantum exterius sine interna infidelitate negant. Quare

Dico eos qui vel tormentorum metu, vel ob bonorum temporalium, aut honorum cupiditatem, exterius tantum et ficto animo negat fidem, et contrarias confessioni fidei actiones exercent, non incurrere pœnas seu censuras latas simpliciter contra hæreticos aut apostatas : ita communis Sylvester, Angelus, Navarra, Toletus, etc., contra Cajetanum. Probatur : Quia lex pœnalis est stricti juris et restringenda ad delictum vere consummatum ; isti autem non sunt vere hæretici aut vere apostatæ ; adeoque nullam censuram ipso facto incurrunt : nec istud peccatum est papæ reservatum, quia omne peccatum papæ reservatum habet annexam censuram ; si autem detur illis absolutio a censuris, est ad cautelam. Ecclesia autem illos punit, quia illa judicat de externis, non de internis.

DISPUTATIO DECIMA QUINTA.

De peccatis contra internum fidei præceptum.

Sect. I. — *De peccato omissionis et ignorantiæ.*

Dico 1 : Interdum peccatur graviter contra fidei obligationem omittendo internum fidei actum quoad ejus exercitium de quo supra (Disp. 13, sect. 5) ; hocque peccatum omissionis fidei est speciale, et ex genere suo mortale : est enim contra speciale præceptum.

Dico 2 : Etiam potest peccari graviter ignorando articulos fidei quos ex præcepto scire tenemur ; et licet ex genere suo sit peccatum mortale, potest tantum esse veniale vel ex levi negligentia, vel ex imperfecta deliberatione, vel ex levitate materiæ, v. gr. nescire mysteriorum Symboli substantiam, vel aliquod ex illis præcipuum, est materia gravis. Levis autem nescire memoriter Symboli ordinem, vel articulum minoris momenti, v. gr. descensum ad inferos, vel nescire se crucis signo munire, aut orationem Dominicam.

Dico 3 : Hoc ignorantiæ peccatum, prout consummatur extra voluntatem, subjectatur in intellectu, sed causatur a voluntate, et formaliter consistit non in habituali, sed in actuali ignorantia, quæ est carentia actuum intellectus ad fidei notitiam necessariorum. Hinc non semper actu peccat ignorans, quia non semper advertit, sed peccat dum advertit si tunc debeat ac possit scire quæ ignorat. Hoc ignorantiæ peccatum si spectetur prout est præcise contra fidei præceptum, non multiplicatur ex hoc quod multa sint quæ ignorantur, quia præceptum est unum, et tota illius materia per modum unius præcipitur ; ideoque omissio est etiam una major vel minor juxta materiæ extensionem. Hæc ignorantia differt ab infidelitate, quia non directe sicut infidelitas, opponitur fidei.

Dico 4 : Ignorantia mysteriorum fidei potest esse in homine fideli invincibilis : ita communiter theologi, Navarra, Azorius, Vasquez, etc., contra Bonaventuram, Gabrielum, Durandum, Sylvestrem, etc. ; quia in eo potest multis modis involuntaria esse circa unum alterumve fidei articulum, et etiam circa plures : v. gr. potuit ignorare obligationem sciendi tales articulos ; aut nunquam id cogitavit, nunquam audivit, nunquam potuit audire, aut audiendo non potuit comprehendere, quamvis hoc raro inter fideles contingat.

SECT. II. — *De peccato commissionis seu erroris positivi contra hoc fidei præceptum.*

Dico 1 : Potest in homine habente et retinente fidem, inveniri peccatum contra fidei præceptum per positivum errorem commissum ; quia potest ignorare culpabiliter aliquas fidei veritates, et cum illa ignorantia de illis dubitare, aut contrariis propositionibus assentiri, et sic commissionis peccatum faciet, quod fidem non excludat ; quia non ex pertinacia, sed ex ignorantia aut inadvertentia culpabili fiet. Sed de hoc postea.

Dico 2 : Potest fidelis aliquando sine culpa errare circa fidei veritatem nunquam satis sibi propositam, maxime in fidei subtilitatibus et in iis quæ non tenentur ex præcepto scire fideles; hæc enim invincibiliter ignorantur, et stante tali ignorantia potest occurrere ratio aut auctoritas quæ sine temeritate hominem decipiat; ergo dando assensum non peccabit. Circa ea tamen quæ sufficienter ei proposita sunt vel ex vera fide et Ecclesiæ auctoritate creduntur, non potest inculpabiliter errare aut dubitare cum deliberatione, nisi forte ita oblitus fuerit prioris cognitionis ac si nunquam illam habuisset, quia prior cognitio tunc nihil confert. Ratio autem pro alio est, quia nunquam potest ab eo quod fide et ex Dei testimonio credit, sine culpa recedere ob quamvis rationem aut auctoritatem.

DISPUTATIO DECIMA SEXTA.

De infidelitate.

SECT. I. — *Quale sit peccatum infidelitas, et quot modis committatur.*

Dico 1 : De fide est infidelitatem voluntariam esse peccatum, quia est contraria divino credendi præcepto : *Qui non crediderit, condemnabitur* (*Marc.* XVI, 16). Et differt ab alio commissionis peccato contra fidem, quod ipsa fidem excludat. Duplex autem est : alia *privativa*, dum quis per ignorantiam vincibilem neque scit adeoque neque credit fidei mysteria ; dum quis autem ex invincibili ignorantia non credit, illa infidelitas vocatur negativa, estque inculpabilis, de qua post. Alia *contraria* seu *positiva*, dum quis a fidei veritate proposita discedit.

Dico 2 : Infidelitas privativa potest esse peccatum et omissionis per ignorantiam vincibilem, et commissionis per errores contra fidem. Contraria autem, est peccatum commissionis, vel credendo res fidei oppositas, vel credendo ea quæ fides proponit, esse falsa ; vel his dissentiendo, vel de iis dubitando, vel quasi judicium suspendendo. Infidelitas privativa per omissionem et contraria per commissionem sunt peccata diversæ speciei.

SECT. II, III. — *De gravitate peccati infidelitatis ; et in qua potentia resideat.*

Dico 1 : Peccatum infidelitatis est unum e gravissimis ; aufert enim cum justitia fidem, ipsius justitiæ radicem, ideoque difficilius curatur, innumera secum afferens alia vitia. Unde excepto Dei odio, est gravius desperatione, et ex genere suo est gravius peccatis cæteris quæ virtutibus moralibus opponuntur, quia infidelitas est directe contra Deum. Dixi *ex genere suo*, quia fieri potest ut infidelitas minus gravis, v. gr. ignorantiæ et omissionis, superetur ab aliquo peccato morali, etiam in specie sumpto aut in individuo.

Dico 2 : Falsitas infidelitatis, seu mentis cæcitas residet in intellectu ; moralis malitia in voluntate. Hinc infidelitas prout est in intellectu objectum, ex se et ex natura sua, non a voluntatis actu, habet malitiam objectivam ; prout vero est moralis actus, malitiam suam habet formaliter a voluntate in cujus actu libero intrinsece consistit : non autem ab actu intellectus qui tantum denominative et extrinsece dicitur habere malitiam tanquam externus ab isto interno voluntatis imperantis actu ; ideoque quatenus est actus moralis compositus ex actu voluntatis et intellectus nunquam est in voluntate, quin transeat ad intellectum, et in illo consummetur ; sed habitualis infidelitas stare potest in voluntate cum actuali fide intellectus, v. gr. si hæreticus pœnitens ita recuperet fidem, retractando suum errorem, ut nondum recuperet gratiam sanctificantem, tunc peccatum habituale infidelitatis adhuc in illo remanebit.

SECT. IV. — *An infidelitas recte dividatur in paganismum, judaismum et hæresim.*

Respondeo affirmative. (D. Thomas, etc.) Quia potest dari infidelitas, vel contra fidem jam susceptam in perfecta veritatis manifestatione, et hæc est hæresis ; vel contra fidem susceptam in figura ac minus perfectam, et est judaismus ; vel contra fidem nullo modo susceptam, et est paganismus. Hæ tamen infidelitates non sunt propriæ et rigorosæ tres species, sed accidentaliter tantum inter se distinguuntur etiamsi sufficienter sic dividantur : quia duo tantum sunt Testamenta divinarum Scripturarum, Novum scilicet et Vetus, contra quæ peccari potest, vel neutrum admittendo, quod pertinet ad paganismum, vel admittendo Vetus et non Novum, et hoc spectat ad judaismum ; vel admittendo utrumque, sed integre illis aut juxta illa non credendo, et hoc est hæresis. Hinc non videtur posse eodem tempore simul stare in eodem homine hæresis, judaismus et paganismus. Quoad autem gravitatem peccati, generaliter loquendo, hæresis est peccatum intensive gravius judaismo et paganismo, et judaismus paganismo, quia ob majorem Dei notitiam fit cum majori contemptu ; paganismus tamen utroque gravius extensive, quia pagani in pluribus errant. Denique quamvis istæ tres species in rigore non sint diversæ, in confessione tamen declarandæ sunt, quando Christianus in aliquam illarum incidit, quia notabiliter in modo et gravitate differunt, diversisque remediis indigent : quinimo intra eamdem hæresis speciem declarandi sunt errores, in quos inciderit ob easdem rationes : ita Valentia et Sanchez.

SECT. V. — *De apostasia.*

Dico : Apostasia est desertio instituti semel sus-

cepti in quo tenebatur permanere; alia est apostasia ab ordine religioso, alia ab obedientia vel Dei vel papæ; alia a fide de qua sola hic agitur: estque recessus a fidei Christianæ professione vel ad judaismum vel ad paganismum, vel etiam ad hæresim. Non est species infidelitatis distincta a judaismo aut paganismo, nec etiam est hæresis, quia apostata et Christum et Christi nomen ac fidem totaliter deseruit, sed est circumstantia quæ notabiliter aggravat quamcunque infidelitatis speciem dum illi jungitur; et in ordine ad confessionem reputanda est tanquam mutans speciem, adeoque declaranda.

DISPUTATIO DECIMA SEPTIMA.

De paganismo et judaismo.

Sect. I. — *An possit dari in paganis seu infidelibus infidelitas inculpabilis, seu negativa.*

Dico 1: In paganis seu infidelibus, qui nihil unquam de fide audierunt, datur infidelitas negativa, et ordinarie loquendo inculpabilis, quantum nobis ex lege communi constare potest, utpote involuntaria: ita communiter theologi, D. Thomas, Vega, Soto, Vasquez, etc., contra Altisiodorum, Gersonem, Andrianum, Sylvestrem, etc. Augustinus enim ex his verbis: *Si non venissem et locutus eis fuissem, peccatum non haberent* (*Joan.* XV, 22), colligit eos omnes quibus Christus nec per se, nec per Ecclesiam, fidem annuntiavit, excusari a peccato, nempe infidelitatis. Et ratio est, quia nullam unquam habuerunt cogitationem de obligatione credendi fidei mysteria, cum de illis nihil unquam, ut supponitur, audierint, nec cogitare potuerint sine miraculo; ergo illa credendi omissio est omnino involuntaria et inculpabilis

Dico 2: Infideles qui aliquid de nostra fide audierunt, sed sine sufficienti propositione, ac in sua infidelitate permanent, possunt interdum a culpa excusari, quia cum res circa fidem non est sufficienter proposita, nondum statim tenentur eam credere; sed sæpius non possunt excusari a culpa, quia postquam aliquid de ea jam audierunt, possunt dubitare, et tenentur adhibere diligentiam ad habendum majorem et sufficientem illius notitiam, quam si negligant, jam illorum infidelitas est voluntaria et culpabilis; tenentur ergo quærere virum pium et doctum qui ipsos doceat, imo et interne petere a Deo lucem, ut multi volunt, et habere salutis desiderium.

Objicies 1: Homo perveniens ad usum rationis, vel facit quod in se est (et facienti quod in se est Deus non denegabit gratiam qua illuminetur), vel non facit; si ergo non facit, ponit impedimentum divinæ illuminationi et inspirationi, et tunc non excusabitur a culpa infidelitatis. Respondeo: Nego ultimum illatum. Licet enim infidelis non faciat quod in se est, et ponat impedimentum obtinendæ fidei, in hoc tamen non peccat contra fidei supernaturalis præceptum, hujus namque præcepti habet invincibilem ignorantiam, uti et impedimenti quod ponit obtinendæ fidei; adeoque ejus actus nullam inde specialem infidelitatis malitiam contrahit, sed tantum peccat contra præceptum naturale.

Obj. 2: Prædicatum est Evangelium in toto orbe: *In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ verba eorum* (*Psal.* XVIII, 5; *Rom.* X, 18). Ergo non datur infidelitas negativa, seu inculpabilis. Respondeo: Nego consequens. Per hæc enim verba, *in omnem terram*, etc., non intelligitur Evangelium ab apostolis, imo et ab eorum successoribus fuisse sufficienter singulis hominibus propositum aut annuntiatum, sed in sensu magis accommodo ac generali. Et sic non obstante illorum prædicatione universali, potuit et potest in multis particularibus esse infidelitas negativa.

Obj. 3: Augustinus, (*De gratia et libero arbitrio*, cap. 3) dicit ignorantiam rerum fidei neminem sic excusare, ut sempiterno igne non ardeat, etc. Ergo. Respondeo Augustinum vel loqui de hæreticis, qui ordinarie non possunt habere invincibilem rerum fidei ignorantiam, quamvis interdum aliqui etiam reperiantur qui pro aliquo saltem tempore eam habeant, vel dum loquitur de infidelibus adultis, vult eos damnandos non propter infidelitatem negativam, sed propter alia peccata.

Sect. II. — *An possit dari in infidelibus negativa infidelitas circa naturalem fidei materiam.*

Dico 1: Infideles possunt excusari a propria infidelitatis culpa contra supernaturale fidei præceptum, non tantum prout versatur circa supernaturalem materiam, v. gr. Trinitatem, incarnationem, etc., ut patet ex dictis, sed etiam prout versatur circa naturalem, v. gr. Dei exsistentiam, providentiam, omnipotentiam, etc.: quia invincibiliter ignorant omnem fidei revelationem, ergo et omne fidei præceptum supernaturale circa quamvis materiam tam naturalem quam supernaturalem; adeoque ista invincibilis ignorantia et fidei carentia caret culpa propria. Si autem infans post baptismum educatus inter hæreticos postea ex ignorantia invincibili sine pertinacia sequatur multos errores, non ideo habitum fidei amittet, licet materialiter sit actu infidelis.

Dico 2: Hujusmodi infidelitas seu invincibilis rerum fidei ignorantia in materia naturali potest etiam excusari a culpa contra legem naturæ. (Azorius, Vasquez, Valentia, Sanchez, etc., communiter contra Alensem, Albertum, etc.) Probatur: quia cum multæ hujusmodi veritates non sint per se notæ, nec ita faciles ut sine studio et doctrina sciri possint, certo homines rudes et indocti invincibiliter possunt eas ignorare; aliud foret dicendum de tota hominum universitate. Nam præcepta naturalia circa materiam speculativam, v. gr. unum Deum exsistere, esse omnipotentem, creaturas ab illo dependere, etc., existimo non posse invincibiliter ignorari a toto hominum genere, quamvis ab aliquibus saltem pro aliquo tempore possint ea invincibiliter ignorari, uti et quædam minus nota circa materiam practicam, v. gr. mendacium, ultionem, usuram, pluralitatem uxorum, etc., semper prohi-

beri aut esse peccata; sed alia notiora morum principia, v. gr. honorandos esse parentes, non facere alteri quod tibi non vis fieri, vitare malum, facere bonum, etc., non videntur posse invincibiliter ignorari.

SECT. III. — *An omnis actio humana hujusmodi infidelium sit peccaminosa.*

Respondeo negative. (D. Thomas, Bonaventura, reliquique theologi.) Et loquendo de omnibus omnino infidelibus, videntur nunc soli hæretici, ut refert Valentia, contrariam sententiam tenere. Probatur: 1° ex Scriptura hortante infideles ad opera ex se bona: *Peccata tua eleemosynis redime* (*Dan.* IV, 24); non potest autem hortari ad peccatum. 2° Idem habetur ex Patribus, et ex damnata propositione vigesima sexta Baii dicentis: « Omnia opera infidelium sunt peccata. » Ratio est: 1° quoad infideles aliquam Dei cognitionem habentes, quia hi opera sua ex objecto bona, possunt per lumen naturale, licet fide careant, referre ad Deum ut finem; ergo non erunt peccata. 2° Quoad infideles nullam Dei veri cognitionem habentes, quia hi etiam lumine naturali possunt opera ex objecto bona, v. gr. dare eleemosynam, honorare parentes, etc., ob naturalem finem honestum libere facere sine pravo fine extrinseco; ergo non erunt peccaminosa, non enim carentia fidei per se, uti nec carentia gratiæ, influit in opus morale, adeoque non est prava circumstantia necessario illud vitians.

Objicies 1: *Omne quod non est ex fide, peccatum est* (*Rom.* XIV, 23). Sed nulla opera infidelium sunt ex fide; ergo omnia illorum opera sunt peccata. Respondeo ista verba: *Omne quod non est ex fide*, etc., significare vel quod est contra fidem, vel potius quod non est ex naturali conscientiæ dictamine. Multa autem infidelium opera non sunt contra fidem, et fiunt ex naturali conscientiæ dictamine; ergo non sunt peccata.

Obj. 2: *Infidelibus nihil est mundum* (*Tit.* I, 15). Respondeo id intelligi de infidelibus operantibus ex suæ infidelitatis fine, aut specialiter de Judæis cæremonias legales observantibus, et distinguentibus inter cibos mundos et immundos ritu Judaico; et sic illis nihil est mundum. Sed hæc et alia ejusmodi sunt soluta in libro I *De gratia*, cap. 6, 7, etc.

DISPUTATIO DECIMA OCTAVA.

De mediis quibus ad convertendos aut coercendos infideles uti licet.

SECT. I. — *An Ecclesia habeat potestatem et jus prædicandi Evangelium ubique omnibus infidelibus.*

Dico 1: Ecclesia non tantum habet simplicem seu permissivam facultatem per quam potest licite ubique quibuscunque infidelibus fidem catholicam prædicare, sed etiam jus speciale et quamdam obligationem illam prædicandi, quia Christus hoc jus et potestatem suis apostolis et per apostolos Ecclesiæ communicavit: *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra; euntes docete omnes gentes* (*Matth.* XXVIII, 18, 19). *Pro Christo ergo legatione fungimur* (*II Cor.* V, 20). Ista enim potestas erat necessaria ad salutem hominum, ut redemptio Christi posset omnibus hominibus applicari.

Dico 2: Hinc Ecclesia habet jus defendendi suos prædicatores contra eos qui per vim, eorum prædicationem impediunt (Victor, Major, etc.); quia illi impediendo Ecclesiam uti sua potestate ac jure, faciunt ipsi injuriam. Hæc potestas de jure ordinario est in pastoribus Ecclesiæ respective: id est, respectu Papæ pro toto mundo, respectu Episcoporum pro suis diœcesibus; per delegationem autem solum in iis qui legitime mittuntur: *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur* (*Rom.* X, 15). *Misimus cum illo fratrem nostrum*, etc. (*II Cor.* VIII, 18). Hoc autem intelligendum est de prædicatione publica, non de privata instructione. Unde solus Papa potest fidei præcones in totum mundum mittere; episcopus tantum modo intra suam diœcesim. Atque ita jus defendendi ab hostibus fidei præcones etiam per coactionem est penes summum pontificem, qui tamen potest sui juris exsecutionem principibus temporalibus demandare; sed non videtur licere ante irrogatam ab infidelibus injuriam, aut positum prædicationi fidei impedimentum statim mittere cum militibus ac exercitu prædicatores ad eos contra infideles defendendos, quia hoc est potius aggressio quam defensio; prius ergo pacifice invitandi, rogandi, urgendi infideles principes ut in suis terris permittant Evangelium prædicari utque prædicatoribus præstent securitatem, alioquin cogendi.

SECT. II, III. — *An liceat cogere infideles ad audiendam Evangelii prædicationem, et an post sufficientem Evangelii prædicationem cogi possint ad credendum.*

Dico 1: Licitum est principibus Christianis cogere infideles sibi subditos ad fidei prædicationem audiendam: ita Pezantius, etc., contra Valentiam, etc. Quia ista actio quæ præcipitur ex se est honesta ac utilis nec intrinsece supernaturalis; ergo ad illam cogi possunt a suo principe legitimo sub pœna moderata. Sed:

Dico 2: Non licet infideles non subditos cogere ad audiendam fidei prædicationem; non enim videtur data Ecclesiæ a Christo talis potestas, nec videtur Christi exemplo consentanea talis coactio. Deinde principes Christiani nullam habent in non subditos jurisdictionem, ergo non possunt illos cogere. Si autem rex infidelis cum regno conjunctim nollet admittere fidei præcones, an posset cogi, necne, controvertitur; videtur posse aliquo modo cogi ut illos admittat ad non nocendum juri naturali aliquorum, qui volent audire verbum Dei.

Dico 3: Non possunt infideles tam temporaliter subditi quam non subditi, cogi directe ad fidem suscipiendam etiam post sufficientem illius propositionem: ita communiter D. Thomas, Cajetanus, Durandus, Soto, etc., contra Scotum, etc., de temporaliter subditis; et contra Majorem de utrisque.

Probatur 1° *ae non subditis :* Quia talis coactio fieri non potest sine legitima potestate quam non habent principes temporales in illos, imo nec ipsi ecclesiastici principes, utpote a Christo non datam, adeoque intrinsece est mala, et jure ecclesiastico prohibita in cap. *Sicut Judæo,* De Judæis, et alibi. Præterquam quod ex ejusmodi coactione sequerentur multa mala, v. gr. fictæ conversiones, scandala, etc. Probatur 2° *de temporaliter subditis :* Quia jus ecclesiasticum, ut jam dixi, id prohibet, nec Ecclesia quoad hoc peccatum nolendi fidem suscipere, habet jurisdictionem ac potestatem a Christo datam eos puniendi, adeoque nec cogendi eos directe ad illam suscipiendam. Peccatum infidelitatis est extra ordinem naturalem, in quem solum se extendit potestas ac jurisdictio temporalis. Attamen

Dico 3 : Infideles temporaliter subditos possunt indirecte cogere principes Christiani ad fidem suscipiendam, debitis servatis circumstantiis, v. gr. moderatis et justis stimulis aut oneribus eos indirecte urgendo ut illam suscipiant.

Sect. IV. — *An infideles possint cogi ad relinquendos suos errores aut cultus idololatricos naturali rationi contrarios.*

Dico 1 : Infideles non subditi per se loquendo cogi non possunt ad suos errores relinquendos aut cultus ritusque idololatricos mutandos : ita communiter theologi contra Majorem. Quia Ecclesia non habet jurisdictionem in illos, ut supra dictum est; ergo punitio vel coactio esset injusta ; et licet ista peccata sint contra Deum, Deus tamen non constituit homines judices ad vindicandas omnes suas injurias respectu quorumvis hominum. Ergo sola ratio idololatriam tollendi, non sufficit ad justam coactionem; multo minus persona particularis privata auctoritate potest hanc sibi potestatem vindicare. Licitum est tamen cogere infideles, ut non immolent diis suos filios, quia tunc est justa innocentium defensio ex præcepto charitatis.

Dico 2 : Principes Christiani possunt infideles sibi subditos cogere ad profitendum unius veri Dei cultum, adeoque ad relinquendos suos errores naturali rationi contrarios. (D. Thomas et alii theologi.) Probaturque ex Deut. xiii, ubi Deus jubet illos occidi ob ejusmodi peccata, et ex praxi principum et imperatorum Christianorum, qui jusserunt idolorum templa destrui. Ratio est, quia ex vi legis naturalis spectat ad principis jurisdictionem, ut in suo regno recte et juste vivatur, quod haberi non potest sine unius veri Dei cultu ; et ad id tenetur princeps ex officio, ferendo leges ejusmodi delictorum prohibitivas. Unde princeps debet, si possit sine majori nocumento, et tenetur vetare ac tollere subditorum infidelium ritus, qui sunt aut contra rationem naturalem, aut contra Deum ut lumine naturali cognitum, v. gr. idololatriam ; secus vero eos qui sunt tantum Christianæ fidei et ejus præceptis, sed non rationi naturali contrarii, v. gr. ritus Judaici in synagogis, circa quos tamen et circa ipsos Judæos juri ecclesiastico factæ sunt diversæ limitationes.

Sect. V. — *De infidelium potestate in suos subditos Christianos.*

Dico 1 : Principes infideles non possunt per se et directe privari per Ecclesiam potestate et jurisdictione quam habent in suos subditos Christianos : ita theologi communiter. Quia Christus non privavit hos principes ista potestate naturali, nec baptismus ipso jure aut facto eximit fideles a potestate sui principis infidelis, ut patet ex Scriptura : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit (Rom.* xiii, 1). *Admone illos ut principibus obediant (Tit.* iii, 1). Nec possunt privari sua jurisdictione ac bonis sine justo titulo. Attamen indirecte Ecclesia potest privare istos principes potestate in suos subditos Christianos, si ad justam horum defensionem ac salutem foret necessarium, v. gr. mutando illos domicilio, seu eos transferendo e ditione infidelium in ditionem fidelium et vim vi repellendo, si obex poneretur ; vel alio modo illis de salute animæ periclitantibus succurrendo. Atque hæc potestas residet tantum vel in papa vel in rege aliquo catholico. Idem dic de mancipiis Christianis respectu dominorum suorum infidelium ; si tamen hi domini infideles infesti essent suis mancipiis aut servis, maxime in rebus fidei, tum ipsi habent potestatem, vel se defendendi, vel fugiendi si possint, vel certe principes Christiani habent quoad hanc potestatem regendi infideles. Idem est de famulis infidelium.

Dico 2 : Principes Christiani possunt tam directe quam indirecte sibi subditos magistratus infideles aut judices privare jurisdictione in Christianos, nolendo ut per illos Christiani temporaliter gubernentur. Cum enim sint subditi, principes Christiani illis tanquam suis ministris possunt præscribere modum regiminis, prout volunt, hocque jure ecclesiastico est statutum, ne Judæi officia publica gerant respectu Christianorum ; et in concilio Toletano iv, excommunicantur dantes illis ejusmodi munia, et alibi pœna imponitur acceptantibus vel gerentibus. Deinde Christiani non possunt esse servi seu mancipia dominorum infidelium, idque statutum est jure ecclesiastico, maxime ob salutis animæ periculum. Unde si infidelis servus domini infidelis ad fidem convertatur, statim fit liber ; similiter si fidelis ab infideli ematur in mancipium, statim fit etiam liber, et emptor amittit pretium, in lege ultima, de Judæis, etc. Potest tamen fidelis esse colonus heri infidelis seu ejus agros colere. Præterea potest Ecclesia prohibere ne fidelis sit famulus heri infidelis ob periculum animæ. Dum filius patris infidelis baptizatur, mox debet liber esse a patria potestate ob animæ periculum.

Sect. VI. — *De prohibita communicatione fidelium cum infidelibus.*

Dico 1 : Certum est prohiberi fidelibus jure divino et naturali omnem communicationem cum infidelibus in operibus infidelitatis : *Quæ est communica-*

tio lucis ad tenebras, etc. (*II Cor*. VI, 14). *Nolo vos fieri socios dæmoniorum* (*I Cor*. X, 20). Imo vitanda est apparentia communicationis, v. gr. frequentare synagogas aut templa infidelium dum suos ritus celebrant, hoc enim potest generare scandalum, et præbere occasionem malæ suspicionis; multo autem magis vitanda est quævis cooperatio, v. gr. vendendo aliquid Judæo aut gentili, quod non potest habere alium usum nisi malum, aut superstitiosum seu idololatricum : si id autem quod venditur, possit habere usum licitum ac bonum, aut de se sit indifferens, tunc per se loquendo non est cooperatio.

Dico 2 : Prohibita est communicatio in rebus divinis et in nostræ religionis ritibus, v. gr. admittere infideles ad sacramenta, inire cum illis matrimonium, etc. Item vetantur infideles interesse missæ, et videre Eucharistiam; possunt tamen interesse in ea parte missæ, quæ vocatur catechumenorum.

Dico 3 : Communicatio in rebus politicis aut civilibus, per se non est mala, nec jure divino prohibita, imo quandoque est utilis et necessaria. Potest tamen esse mala per accidens et ab Ecclesia prohiberi, et de facto prohibita est frequens ac diuturna cum Judæis conversatio, quæ animæ periculum creare possit, non vero quæ fit ad eorum conversionem, et cohabitatio in eadem domo cum illis, nisi quis fidelis sit Judæi servus : item prohibetur illos invitare ad convivium, aut cum eis convivari, eos in infirmitate advocare extra necessitatem medendi causa, hæredes aut legatarios suos instituere, ex proposito ire una cum eis ad balneum, esse nutricem eorum infantium in ipsorum domo, manducare eorum azyma ritu Judaico. Hæ prohibitiones ex genere suo obligant sub mortali, sed ex levitate materiæ transgressio potest esse venialis; et illæ extenduntur etiam ad Saracenos seu Mahumetanos, non tamen ad alios infideles.

DISPUTATIO DECIMA NONA

De hæresis peccato.

SECT. , II. — *Quid sit et circa quid versetur hæresis.*

Dico 1 : Hæresis, juxta suam etymologiam, est electio alicujus doctrinæ in materia fidei contra doctrinam ab Ecclesia traditam, sive est pertinax Christiani error contra fidei Christianæ doctrinam ac veritatem; ideoque ad illam tria requiruntur : doctrina fidei, circa quam hæresis versetur, erroneum intellectus judicium, et voluntas amplectens seu eligens tale judicium et talem doctrinam. Nomen *secta*, nunc confunditur cum nomine *hæresis*.

Dico 2 : Propositio damnabilis, est falsa propositio quæ meretur aliquam censuram seu ignominiosam qualificationem. Varii autem hujusmodi qualificationis sunt gradus : alia enim propositio dicitur hæretica, alia erronea, alia sapiens hæresim, male sonans, temeraria, scandalosa, injuriosa, blasphema, etc., uti habetur ex concilio Constantiensi, contra Wicleffum ac Joannem Hus, et ex bulla Gregorii XIII contra Baium, etc. Nunc de singulis. Itaque

1. *Propositio hæretica* est propositio aperte opposita sive contrarie sive contradictorie alicui veritati, quam constat esse de fide, absolute sumpta sine ordine ad intentionem proferentis. Ita Occam, Adrianus, Covarruvias, etc., contra Cajetanum, qui vult propositionem dici hæreticam respective in ordine ad proferentem; quia eadem, inquit, propositio si proferatur animo hæretico, et cum pertinacia erit hæretica, secus si ex ignorantia, aut bona fide. Sed probatur : Quia propositio non est vera vel falsa per ordinem ad proferentem, sed per ordinem ad rem quam significat; nec examinatur intensio proferentis, sed ipsa propositio secundum se spectata. Deinde quævis propositio hæretica, est æque falsa, æque hæretica, æque opposita veritati revelatæ, adeoque non datur magis aut minus.

2. *Propositio erronea* est aliquid minus quam hæretica, quia opponitur veritati theologica tantum certitudine certæ, quæ non attingit gradum certitudinis fidei, utpote nullo modo immediate revelata; sed est conclusio evidenter ex una de fide, et ex altera evidenter lumine naturali cognita, aut quia opponitur certæ et communi Ecclesiæ consensu ac pene de fide recepta doctrinæ, licet non sit certo et indubitanter de fide.

3. Propositio *sapiens hæresim* non est clara et certa hæresis, sed ex ea et ex assumptis simul aliis principiis sequitur hæresis, quando vel illa alia principia sunt in Ecclesia valde recepta et fere certa, non omnino tamen certa; vel illatio est probabilissima et communiter probata, quamvis non sit evidens.

4. *Propositio male sonans* est propositio quæ in proprio aliquo sensu potest esse hæretica; in alio tamen sensu etiam proprio, est catholica.

5. *Piarum aurium offensiva*, est quasi idem ac altera; *piarum aurium*, id est quasi veram fidei doctrinam offendens.

6. *Scandalosa*, est quæ in materia fidei præbet aliis occasionem ruinæ seu errandi.

7. *Temeraria*, est quæ vel pugnat contra receptam Patrum ac theologorum sententiam, vel solo proprio judicio sine sufficienti auctoritate aut ratione excogitata est.

8. *Injuriosa*, *impia*, *blasphema*, etc., ex se satis intelliguntur. Eadem autem propositio potest esse simul injuriosa, scandalosa, erronea, etc. Hinc

Dico 3 : Propria et adæquata materia hæresis, est propositio vere et rigorose hæretica : gradus inferior aut minor non sufficit, quia propositio cujusvis alterius gradus non est satis contraria fidei veritati, seu primæ veritati aut Ecclesiæ auctoritati. Si quis autem assensum daret propositioni veræ, sed putans esse ab Ecclesia damnatam, ille virtualiter crederet Ecclesiam falli posse, adeoque mentaliter ageret ut hæreticus.

SECT. III. — *An voluntarium et contumacia sint de essentia hæresis.*

Dico 1 : Certum est ad hæresim requiri voluntarium, alioquin non esset peccatum; sed quæritur quale voluntarium requiratur et sufficiat, directum an indirectum. Alii negant, alii affirmant, ut jam dicemus. Quare

Dico 2 : Non datur hæresis sine voluntate directe eligendi privatam doctrinam contra doctrinam Ecclesiæ, ideoque non potest esse hæresis cum ignorantia excludente istam voluntatem; per hanc voluntatem seu electionem supposita sufficienti scientia statim hæresis consummatur absque ulla dilatione, vel alia admonitione : ita communiter theologi, D. Thomas, Cajetanus, Gabriel, Durandus, Vasquez, etc. Sed ad probandam hanc sententiam oportet quædam statuere, tum ex parte voluntatis, tum ex parte intellectus.

1. Ex parte *voluntatis*, juxta omnes ad hæresim requiritur contumacia; ad contumaciam autem requiritur voluntas resistendi catholicæ doctrinæ, sive Ecclesiæ illam doctrinam tradenti, quæ resistentia fit per voluntatem recusantem subdere suum judicium Ecclesiæ auctoritati ac judicio; dum quis igitur non vult suum judicium judicio Ecclesiæ subdere, est contumax. Dicitur *Ecclesiæ*, non *Dei;* quia nullus hæreticus habet voluntatem non credendi Deo aut sacræ Scripturæ, sed non credendi talem doctrinam esse a Deo dictam, adeoque est contumax respectu illam doctrinam proponentis loco Dei. Hinc

2. Ex parte *intellectus*, ad contumaciam requiritur aliqua sufficiens notitia qua homo cognoscat Ecclesiæ auctoritatem, et illam veritatem cui resistit, doceri ac proponi ab Ecclesia, quia omnis voluntas supponit sufficientem sui objecti cognitionem; ergo voluntas contumax supponit aliquam notitiam auctoritatis et definitionis Ecclesiæ. Dixi *aliquam;* quia aliquis nesciens quid Ecclesia definierit circa rem in qua errat, potest esse contumax et hæreticus, si ita sit affectus erga suum errorem ut habeat voluntatem illum non relinquendi, etiamsi postea ipsi constiterit Ecclesiam contrarium docere ac definiisse, aut si res nondum sit definita, ita sit affectus erga suam opinionem ut habeat voluntatem non mutandi, etiamsi Ecclesia aliter postea definiat : et sic est contumax cum aliqua ignorantia comitante, sed non proprie ex ignorantia. Secus vero dicendum est, si talis ignorans quavis ignorantia sive crassa, sive affectata, sit paratus assentiri definitioni Ecclesiæ quando illi fuerit sufficienter annuntiata aut cognita. An autem sufficiat instructio aut admonitio episcopi vel inquisitoris ut talis ignorans censeatur contumax et hæreticus, si monenti non credat, controvertunt auctores : saltem quoad forum externum, præsumetur hæreticus; quoad internum, videndum est an veritatis propositio sit sufficiens.

Ex his colligitur ad hæresim non sufficere voluntarium omnino indirectum, sed requiri voluntarium aliquo modo directum, quo quis amplectatur errorem contra Ecclesiæ auctoritatem; quia quod fit ex sufficiente notitia, est aliquo modo directe voluntarium.

Dico 3 : Ad committendum hæresis peccatum non requiritur necessario temporis duratio, sive diuturna et quasi incorrigibilis obstinatio, ut quidam volunt : quia supposita sufficienti, ut dixi, intellectus notitia, voluntatis contumacia in momento consummatur. Nec est opus ad hæresis contumaciam exteriore admonitione, datur enim hæresis pure mentalis; imo omnis hæresis externa in mente consummatur. Omnia quæ objiciuntur, aut possunt objici, facile ex dictis solvuntur.

SECT. IV. — *An proprium hæresis peccatum in erroneo intellectus judicio consummetur.*

Dico 1 : Propria hæresis in aliquo intellectus erroneo judicio consummatur : ita theologi communiter, D. Thomas, Richardus, etc. Nam ad hæresim voluntas prava requiritur; hæc pravitas non consummatur in sola voluntate, sed sumitur ex actu intellectus, quem ipsa voluntas habet pro objecto et pro effectu. Ergo peccatum quod tali voluntate committitur, in intellectu consummatur : ille enim actus intellectus, circa quem voluntas versatur, habet se ad actum voluntatis sicut externus ad internum, vel sicut imperatus ad imperantem; omne autem peccatum quod exterius fit, et per voluntatem imperatur, v. gr. homicidium, in actu externo consummatur. Ergo etiam hæresis consummatur in actu intellectus, nempe in judicio erroneo, id est hæresis mere interna seu mentalis; hæresis autem externa per verba, actiones, aut signa sensibilia consummatur quoad Ecclesiam seu alios homines, aut quoad falsæ fidei professionem, modo procedant a vera, non a ficta, interna. Si enim procedant a ficto hæresis animo, non erit hæreticus, sed dabit aliis occasionem labendi in hæresim, et ipse interpretative censebitur hæreticus.

Dico 2 : Omnis deliberatio et contumax hominis Christiani dubitatio in materia fidei, est hæresis. (D. Thomas, Cajetanus, Gabriel, Valentia, etc.) Probatur ex cap. 11 *De hæret.*, dicente : « Dubius in fide, infidelis est. » Ratio est, quia ad dubitandum de aliqua fidei veritate, seu ad suspendendum assensum, necesse est ut talis dubitatio seu assensus suspensio proveniat ex aliqua cognitione, per quam quis existimet motiva sibi proposita non esse sufficientia ad dandum, vel negandum illi assensum; atqui Christianus habens talem existimationem de fidei veritate, errat in fide; ergo si deliberate et contumaciter id faciat, est hæreticus. Talis enim dubitatio seu existimatio includit judicium erroneum in fide, non quidem circa articulum de quo dubitatur quoad ejus veritatem cujus respectu se habet tantum negative, sed circa certitudinem debitam fidei motivo sufficienter proposito. Si quis autem rebus fidei assentiretur opinative ex aliquo motivo probabili humanæ rationis, abstrahendo ab alio superiori mo-

tivo, aut non cogitando de illo, non esset hæreticus, et per se non peccaret; sed si judicaret illos non esse dignos firmiori assensu, tunc hæresim committeret. Deinde si quis erronee existimaret esse ab Ecclesia definitum contrarium alicui veritati fidei cui assentitur, etiam ipse esset hæreticus, non propter rem creditam, sed propter animum Ecclesiæ contradicendi, judicans judicio erroneo Ecclesiam posse in suis definitionibus errare.

Sect. V. — *Quænam conditiones ex parte subjecti requirantur ad hæresim.*

Dico 1 : Tres conditiones ex parte subjecti videntur requiri ab auctoribus ad hæresim, quæ tamen ad unam possunt revocari.

1. Conditio est, ut is qui in materia fidei errat, prius habuerit fidem qua Christianam religionem receperit ac professus fuerit, atque ab ea defecerit; non est tamen opus ad committendam hæresim, ut prius illum articulum in quo postea errat, nominatim crediderit, imo ut de illo cogitaverit, sed opus est ut in Christum crediderit et credat.

2. Ut error sit in homine Christiano. An vero per *Christianum* intelligatur etiam catechumenus controvertitur. Videtur catechumenus posse esse hæreticus quoad forum internum apud Deum, non vero quoad externum Ecclesiæ forum et quoad punitionem ab eo inferendam : uti committens hæresim mere internam est vere hæreticus, non potest tamen puniri ab Ecclesia. Catechumenus autem incidens in hæresim non potest ab Ecclesia puniri, quia nondum factus est ejus subditus per susceptum baptismi characterem; imo quamvis jam fuisset baptizatus, si baptismus fuit invalidus ob essentialem formæ aut materiæ defectum, probabilius videtur per se non esse vel sic punibilis ab Ecclesia, utpote nondum subditus per susceptum baptismi characterem; nisi invaliditas proveniret ex mala ministri intentione, aut ex recipientis fictione, tunc in foro Ecclesiæ præsumitur baptizatus, adeoque punibilis.

3. Ut is qui errat, non erret in tota fidei materia, sed in aliqua tantum ejus parte : hæreticus enim aliquo modo se Christianum profitetur; ergo totam Christi fidem non abnegat. Qui autem per privatam revelationem sufficienter ac specialiter sibi propositæ propositioni dissentiret, aut contrariæ assentiretur, incurreret quidem apud Deum internam hæresim, sed probabilius non pœnas juris ecclesiastici : Ecclesia enim tantum punit apostatas a doctrina per seipsam proposita et definita, de internis non judicans. Hinc igitur :

Dico 2 : Hæresis est voluntarius et pertinax error in materia, fidei catholicæ contraria, exsistens in homine qui se esse Christianum profitetur; adeoque hæreticus est is, qui illum errorem committit.

Sect. VI. — *De peccato circa propositiones damnabiles non hæreticas.*

Dico 1 : Error qui committitur in sustinendis propositionibus damnabilibus, per se loquendo non est sine culpa; quia temere talis homo opinatur in re magni momenti, seu in sacra doctrina, se exponit periculo majoris lapsus, parit aliis scandalum et errandi occasionem : secus vero, si id contingat per ignorantiam invincibilem.

Dico 2 : Hoc peccatum absolute loquendo, non habet propriam hæresis malitiam, quia hujus peccati malitia non est propositio hæretica; nec hoc peccatum fidem excludit, neque sic peccantes, puniuntur tanquam hæretici. Unde hoc peccatum ex vi sui objecti habet malitiam pravæ curiositatis in materia supernaturali, oppositam virtuti studiositatis, quæ assensum sciendi moderatur; sed sæpe etiam ob propinquitatem cum hæresi parit fidei nocumentum, et ejus fundamentum labefactat. Imo quamvis aliquis non erraret in materia damnabili, et fortassis verum opinaretur, posset tamen peccare in modo operandi, nimis exaggerando suas opiniones, nimia firmitate eas sustinendo, contrarias convitiis aut censuris afficiendo, etc.

DISPUTATIO VIGESIMA.

De remediis ad confutandas aut exstirpandas hæreses.

Sect. I. — *An et quomodo liceat disputare cum hæreticis ad eos confutandos.*

Dico : Disputatio cum hæreticis pro fide tuenda et eorum erroribus impugnandis, de se licita est et laudabilis; sed multæ conditiones aut circumstantiæ observandæ sunt.

1. Ex parte disputantis requiritur recta intentio, et firmitas in fidei doctrina; quia si infirmitatem aut periculum aliquod in se timeat, nullo modo debet ejusmodi disputationem suscipere. Deinde debet esse sufficienter doctus respective ad personas quibuscunque disputatur. Præterea jure ecclesiastico ejusmodi disputatio prohibetur laicis sub pœna excommunicationis ferendæ, nempe extra casum necessitatis aut magnæ utilitatis, aut ubi contraria consuetudo non est introducta, aut nisi sufficienter docti id facerent jussi aut rogati a clericis. Hæc prohibitio ex genere suo obligat sub mortali, ut patet ex annexa censura.

2. Ex parte personæ cum qua disputatur, debet sperari aliquis fructus aut saltem in aliis audientibus; ideo dicitur : *Hæreticum hominem, post unam et secundam correctionem, devita* (*Tit.* III, 10); nempe obduratum, ne obduratior et implacabilior fiat.

3. Ex parte audientium requiritur ut non fiat ejusmodi disputatio coram plebe rudi, quieta in sua fide simplici, quæ facilius percipit difficultates mysteriorum quam ipsa mysteria et difficultatum solutiones; nisi forte sit plebs ab hæreticis in fide sollicitata, tunc ad eam in fide confirmandam licita est.

4. Ex parte modi disputationis requiritur ut fiat potius sententiis et rebus quam verbis, sine contumeliis, et injuriis, impugnando errorem, non personam; unde potest interdum peccari, saltem ve-

nialiter, et interdum etiam potest oriri obligatio ejusmodi disputationem aggrediendi.

Sect. II. — *An Ecclesia jure merito et sub qua censura prohibeat libros hæreticorum.*

Dico 1 : Ecclesia habet potestatem prohibendi et cremandi hos libros, et potest hac uti convenienter ac prudenter. De fide. Hæc prohibitio fit tum in punitionem seu exsecrationem hæreticorum, tum in medicinam præservativam fidelium, juxta antiquissimum Ecclesiæ morem. Nam concilium Nicænum jussit libros Arianorum igni tradi; item in sexta synodo libri impii prohibentur, et in septima synodo jubentur comburi : uti et in concilio Constantiensi combusti sunt libri Joannis Hus et Wicleffi ; et Act. xix, 19, dicitur : *Multi qui fuerant curiosa sectati, offerebant libros et comburebant eos coram omnibus.* Hæc prohibitio maxime facta est per summos pontifices, ac distincte quidem in bulla cœnæ, de qua nunc sigillatim. Quare :

Dico 2 : Bulla *Cœnæ* prohibet *libros hæreticorum hæresim continentes vel de religione tractantes.* 1° Per nomen *libri* intelliguntur pars libri, libri manu scripti, singuli tomi si sint ejusdem argumenti, cum aliqua inter se connexione; secus, si sint distincti argumenti nullam inter se habentes connexionem; item contra Sancium, etc., brevis quæstio aut scriptura, concio, epistola, quia hæc lex est potius favorabilis in bonum fidei, quam odiosa, adeoque amplianda, non restringenda. 2° Per nomen *hæretici* intelligitur is, quem constat esse hæreticum ; non est tamen necesse eum fuisse de hæresi damnatum, ut vult Graphis. Hinc libri infidelium si non sint hæretici, non prohibentur ; sed libri Græcorum schismaticorum, utpote baptizatorum et in fide errantium videntur hic etiam prohiberi : contra Azorium et Sancium. Quia, inquiunt, isti ritus Græcorum ab Ecclesia inter hæreses non computantur. Item prohibetur liber ab hæretico et catholico conjunctim compositus, uti et liber hæretici qui continet scholia aut fragmenta libri catholici ; non vero liber auctoris catholici qui continet scholia aut fragmenta libri hæretici, modo non sint valde copiosa, aut qui continet hæresim ex inconsideratione. 3° Per verba *hæresim continentes vel de religione tractantes*, intelligitur divisim, id est hæretici liber, qui vel contineat hæresim licet unicam, vel tractet ex professo de religione, v. gr. de sacra doctrina, seu Scriptura, de theologia, de casibus conscientiæ, aut de aliis quæ ad cultum Dei vel sanctorum vel ad salutem animarum spectant ; non autem si tantum obiter de religione aliquid attingat, aut tractet tantum de philosophia, jurisprudentia, medicina, etc., qui ex vi hujus legis non est prohibitus.

Dico 3 : Eadem bulla hujusmodi libros scienter *legere*, *retinere*, *imprimere* et *defendere* prohibet ; adeoque ignorantia etiam crassa et supina etiam excusat a censura, quamvis non a culpa. 1° Per verbum *legere*, non intelligitur sola mente percurrere quæ olim lecta sunt ; nec exterior lectio sine intelligentia verborum, sed lectio cum ipsorum intelligentia, aut oculis librum percurrere, etiamsi ore nihil proferatur. Imo et legentem audire, contra Sanchez id negantem ; nec etiam placet limitatio, ut volunt aliqui, ad eos tantum qui inducunt alios ut sibi legant, non vero ad eos extendi, qui audiunt sponte legentem. Paucarum tamen linearum lectio ob materiæ parvitatem excusat a mortali ; sed id Sancius nimium extendit ad integri folii paginam. 2° Per verbum *retinere*, intelligitur librum vel apud se vel apud alium retinere, aut alienum custodire, etiamsi illius idioma non intelligat, nempe sine debita facultate ; brevis autem temporis retentio cum intentione librum tradendi ob levem dilationis negligentiam, potest excusari a mortali ; secus si habuerit intentionem illum non tradendi. Ex vi tamen legis bullæ *Cœnæ*, sufficit librum propria auctoritate vel comburere vel destruere, quamvis ex quibusdam aliis bullis videatur esse tradendus inquisitoribus. 3° Per verbum *imprimere*, intelliguntur tam auctor libri quam ministri exsequentes, et ipse herus impressor ; et quamvis corrector impressionis excusaretur a cooperatione impressionis, non excusatur tamen a libri lectione prohibita. 4° Per verbum *defendere quovis quæsito colore*, intelligitur vel corporaliter librum tueri ne tradatur aut comburatur, v. gr. resistendo, occultando, impediendo, etc., vel doctrinaliter illum defendere scripto, verbo, disputatione publica vel privata, laude, etc. Laudare tamen libri stylum tantum aut eloquentiam non est prohibitum.

Dico 4 : Prohibitio in bulla facta extenditur ad omnes baptizatos papa inferiores, et ad ipsum libri auctorem, excipiendo eos qui habent a sede apostolica facultatem specialem aut generalem ; facilius autem generalis omnibus datur ad legendos antiquos scriptores, qui in numero Patrum computantur, etiamsi hæresi infecti fuerint, quia ex illis magna utilitas percipitur ob multiplicem doctrinam et antiquitatem ; eorumque errores sunt pauci, noti et quasi mortui, ideoque cessat periculum.

Dico 5 : Prohibitio quæ in hac bullæ *Cœnæ* parte fit, est lata sub censura pontifici reservata. Prohibitiones aliorum librorum quæ in aliis bullis habentur, prout in Indicis Romani regulis videre est, an sint factæ sub excommunicatione, vel non, et sub quali excommunicatione, vide in dictis bullis aut in Indice. Dum dicitur : *Omnia probate, quod bonum est tenete* (*I Thess.* v, 21), id intelligitur de rebus dubiis, non de condemnatis.

Sect. III. — *An Ecclesia licite et convenienter possit cogere hæreticos ad relinquendum suum errorem.*

Dico 1 : Licitum et sanctum est punire hæreticos a fide, quam in baptismo professi sunt, apostatas, modo fiat ab habente potestatem, quia magnam reipublicæ Christianæ irrogant injuriam ; ideoque justa vindicta exigenda est, tum ad ipsorum correctionem, tum ad metum aliis incutiendum.

Unde licite cogi possunt ad relinquendum suum errorem : contra quemdam Apellem apud Eusebium et Nicephorum dicentem unumquemque relinquendum esse ut in sua fide vivat, neque tantum non esse puniendum hæreticum, sed nec cum illo contendendum; item contra Donatistas, Wicleffum, Joannem Hus, Lutherum, negantes posse aut debere hæreticos cogi pœnis sive spiritualibus sive temporalibus. Quare

Dico 2 : Ecclesia catholica habet potestatem coercendi et puniendi hæreticos. De fide. Probatur 1° ex Scriptura : *Qui superbierit nolens obedire*, etc., *morietur* (*Deut.* XVII, 12). Item III Reg. XVIII; IV Reg. X et XXIII, etc. 2° Ex antiquo Ecclesiæ usu, et ex jure canonico. 3° Ratione ; quia in omni republica civili bene ordinata, ad illius regimen et conservationem necessaria est potestas puniendi malefactores; ergo et in Christiana a Christo instituta.

Dico 3 : Non tantum data est Ecclesiæ potestas coercendi hæreticos per pœnas spirituales, v. gr. censuras, irregularitates, inhabilitates, etc. sed etiam per corporales, v. gr. exsilium, etc. Probatur ex antiquo Ecclesiæ usu, ut supra; et hæ pœnæ sunt accommodatæ eorum criminibus ut possint libere resipiscere, ad quam resipiscentiam naturaliter liberam morali necessitate tenentur, ob obligationem quam sponte per baptismi susceptionem contraxerunt.

Dico 4 : Hæc potestas puniendi hæreticos etiam temporalibus ac corporalibus pœnis jure divino est in pastoribus Ecclesiæ, ac præsertim in summo pontifice ; quamvis secundario etiam pertineat ad principes catholicos tanquam Ecclesiæ protectores, ac juxta ejusdem Ecclesiæ determinationem. Christus enim dedit Petro et ejus successoribus potestatem pascendi oves suas : *Pasce oves meas* (*Joan.* XXI, 17); id est, cogendi, coercendi, ad gregem revocandi virga pastorali. *Vultis in virga veniam ad vos?* (*I Cor.* IV, 21). *In promptu habentes ulcisci omnem inobedientiam*, etc., *si gloriatus fuero de potestate quam dedit Dominus nobis in ædificationem, non in destructionem*, *non erubescam* (*II Cor.* x, 6-8). Petrus morte puniit Ananiam et Saphiram (*Act.* v, 1 seq.); et Paulus tradidit Satanæ hominem incestuosum (*I Cor.* v, 5). Deinde hæc potestas probatur etiam ex usu et traditione Ecclesiæ ; atque ex jure canonico, maxime ex extravagante *Unam sanctam*, in qua Bonifacius VIII probat Ecclesiam habere non tantum spiritualem, sed etiam materialem gladium ; quamvis pœnas, quæ gladio materiali infliguntur, non per se, sed per ministerium potestatis sæcularis exsequatur. Item ex cap. *Si vos*, 23, quæst. 5 ; ex cap. 2 *De pœnis ;* ex cap. *Novit.* De judiciis, etc. Et certe cum Christus habuerit hanc potestatem : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra* (*Matth.* XXVIII, 18), debuit eam communicare suo vicario in terris, sine qua non bene regeretur Ecclesia ab ipso instituta. Hæc autem potestas est spiritualis, non humana ; ideo dicitur : *Arma militiæ nostræ non sunt carnalia* (*II Cor.* x, 4). Dumque Christus ait : *Converte gladium tuum in vaginam*, etc. (*Matth.* XXVI, 52), agit de privata auctoritate, qua non licet hominem occidere ; non de publica, etc.

SECT. IV. — *An omnes fideles teneantur hæreticos sibi notos denuntiare fidei judicibus.*

Nota : Denuntiatio et accusatio in hoc distinguuntur, quod accusator sit pars judicii, teneaturque delictum probare et in scriptis quidem ; denuntiator minime.

Dico 1 : Hæresis denuntiatio est licita et honesta ; manifestare enim superiori fratris delictum, non est contra justitiam, nec charitatem, adeoque bona ac utilis, imo interdum necessaria. Nam quando peccatum hæresis est publicum, ii qui norunt, tenentur ex præcepto tum ecclesiastico tum etiam naturali, denuntiare personam quæ illud commisit, quia est valde nocivum non tantum peccanti sed etiam aliis. Imo quando istud peccatum est omnino occultum, is qui novit, licet solus noverit, tenetur etiam ex præcepto denuntiare delinquentem : ita communiter doctores contra varios id negantes qui insuper indicare videntur tunc id non licere, uti censet Joannes Andreas et Villa Diego. Probatur : *Ne parcat oculus tuus, ut miserearis et occultes eum* (*Deut.* XIII, 8), id est sollicitantem alterum ad colenda idola. Et Leo papa (serm. 4) : « Hortamur, » ait, « ut hæreticos ubicunque latentes, vestris presbyteris publicetis. » Ratio est, quia ejusmodi denuntiatio est necessaria ad commune rei Christianæ bonum, et de se est utilis spirituali ejus, qui denuntiatur, saluti. Commune autem bonum debet privato præferri, et spirituale temporali juxta charitatis ordinem et obligationem. Multi quidem censent, nempe Cajetanus, Soto, Castro, Navarra, etc., ante denuntiationem debere præmitti secretam monitionem seu correctionem, tuncque, si monitus emendetur, cessare denuntiandi obligationem, quinetiam non licere ; quia cessante denuntiationis fine, sine causa inferretur damnum proximo in ipsius fama ac bonis. Attamen alii opinantur neque necessarium neque utile esse præmittere privatam correctionem ; quia supponunt dari de ea re præceptum ecclesiasticum ; sed videtur nec in jure canonico nec in bullis pontificiis reperiri tale præceptum ; adeoque hæc universalis obligatio videtur immediate oriri ex præcepto per inquisitionis edicta imposito.

Dico 2 : Ab hac universali denuntiandi obligatione non eximitur is, qui sub secreto etiam jurato scit istud hæresis peccatum ; quia juramentum est iniquum et contra præceptum ; secus vero, qui scit per secretum sacramentalis confessionis ; complex tamen si non interrogetur ut reus, non tenetur manifestare complicem ; quia manifestando complicem, seipsum etiam manifestaret, ad quod non tenetur. Si autem juridice interrogetur ut reus, tunc tenetur socios criminis manifestare. Deinde prædicta obligatione tenetur denuntiare quascunque personas propinquas contra Abul. et Simanc. juxta quos filius non tene-

tur patrem denuntiare; item denuntiare quasvis alias sive sæculares sive ecclesiasticas personas exceptis iis quas jus excipit; hæ sunt episcopi, cardinales, nuntii seu papæ officiales, inquisitores, quorum causa pertinet ad papam; si autem supremi principes, v. gr. imperatores, reges, etc., in hæresim inciderent, consulendus esset summus pontifex. Quoad pœnam, iis, qui non denuntiant, imponitur per jus canonicum excommunicatio ferenda; per edicta autem inquisitorum, ipso facto incurrenda.

DISPUTATIO VICESIMA PRIMA.

De spiritualibus hæreticorum pœnis.

Sect. I, II. — *An hæreticus, et quilibet hæreticus ipso facto excommunicationem incurrat, et quo jure.*

Dico 1: Quamvis possit dici jure divino, imo et naturali prohiberi fidelibus communicare cum hæreticis et potestatem hos excommunicandi esse juris divini, utpote a Christo immediate datam, tamen ipsa excommunicatio, prout solet ferri, non fuit a Christo immediate instituta, sed per Ecclesiam accepit determinationem; nec ut olim intentatur incurrenda, sed jure novo ecclesiastico, v. gr. cap. *Achatius* 24, quæst. 1; cap. *Ad abolendum*; cap. *Quicunque* De hæreticis in 6, etc., lata est in omnes hæreticos excommunicatio ipso facto incurrenda. Dum Paulus dicit: *Hæreticum hominem, post unam et secundam correctionem, devita* (*Tit.* III, 10), loquitur de hæretico cujus pertinacia ante monitionem non erat satis nota, vel de excommunicatione ferenda ab ipso episcopo Tito.

Dico 2: Hæreticus mentalis seu per se occultus, qui nullo modo exterius suam hæresim manifestavit, prædictam censuram seu excommunicationem non incurrit: quia jurisdictio ecclesiastica per se et directe non extenditur ad actus internos seu mentis, ut habetur cap. *Sicut tui*, cap. *Erubescant* 32, dist.; id est, jurisdictio in foro externo quam vocant involuntariam ad illas non extenditur; jurisdictio autem in foro interno seu sacramentali, aut in voti dispensatione, etc., versatur directe circa actus internos. Attamen

Dico 3: Hæreticus per accidens occultus, id est cujus hæresis posset quidem cognosci ab hominibus, sed per accidens caret testibus, incurrit supra dictam censuram: quia talis actus simul atque est externus et sensibilis, mox cadit sub jurisdictionem Ecclesiæ, quæ licet actualiter illum non cognoscat, tamen per sententiam generalem ac legem latam eam punit; tunc enim in foro Ecclesiæ est consummatus; pure autem mentalis est tantum consummatus in foro Dei, non Ecclesiæ. Hæresis autem interna, fit externa vel per verba vel per facta seu signa externa quæ illam internam sufficienter significent ac manifestent; ad quod duo requiruntur: 1° Ut ista verba aut facta integre, complete, determinate internam hæresim significent, qualia non erunt si quis solus interius hæresi consentiens dicat: *Impossibile est, non ita est*, aut percutiat mensam, femur, etc.: quia ex vi istorum verborum intelligi non potest de qua re loquatur, aut ex vi ejusmodi percussionis sciri non potest, qua de re cogitat. 2° Ut exterius factum aut verbum sit grave peccatum externum in ratione hæresis; quia hæc censura non incurritur nisi ob hæresim externam et ob peccatum mortale in illa eadem specie commissum; unde qui suam hæresim internam sacramentaliter confitetur, aut qui de ea sincere virum doctum consulit ad remedium habendum, vel si somniando illam verbis prodit, non incurrit censuram, quia tales actus non sunt peccata.

Sect. III. — *An omnes fideles teneantur vitare omnem hæreticum sibi notum ob incursam excommunicationem.*

Nota: Jure antiquo fideles tenebantur vitare quemvis excommunicatum quem sciebant incurrisse excommunicationem; *vitare*, inquam, occulte, occulte excommunicatum; publice, publice excommunicatum. Jure autem novo per extravagantem *Ad evitanda*, editam in concilio Constantiensi et in Basiliensi probatam, limitata fuit obligatio vitandi excommunicatos ad nominatim denuntiatos tantum ac declaratos de quibus hic nunc quæritur, et quidem juxta Extrav., prout in concilio Constantiensi refertur, et prout approbata a Martino V atque usu recepta est in qua dicuntur vitandi tantum nominatim excommunicati ac notorii percussores clerici; quamvis prout habetur in concilio Basiliensi dicatur vitandus omnis publicus excommunicatus. Quare

Dico 1: Quantumcunque hæreticus sit notorius, non tenentur fideles ex vi hujus censuræ illum vitare, quandiu non est per sententiam nominatim declaratus ac denuntiatus. Ita communiter doctores, quia lex universalis lata est ut non teneamur vitare excommunicatos qui non sunt denuntiati, exceptis notoriis clericorum percussoribus non denuntiatis; ergo hæreticus notorius non denuntiatus non venit vitandus. An vero liceat nunc recipere sacramenta ab hæretico quantumvis noto, si non sit denuntiatus, vide tract. *De censuris*, ubi asseritur id licere per se loquendo; quia per accidens potest esse illicitum seu malum vel ratione scandali, vel periculi, cui se exponit recipiens, vel si illum non paratum inducat sine necessitate ad agendum quod sine peccato facturus non est, vel ratione cooperationis ad aliquam superstitionem, etc.

Dico 2: An sufficiat denuntiatio per sententiam declaratoriam criminis, per quam pronuntiatur talem hominem commisisse hæresim, ut sit obligatio illum vitandi; an vero debeat insuper denuntiatio fieri per sententiam censuræ declaratoriam, per quam pronuntietur eum censuram incurrisse seu esse excommunicatum, controvertitur; priorem opinionem quæ videtur probabilior et communior, tenent uterque Soto, Gutierez, Medina, Henriquez, etc.; posteriorem sequuntur Navarra, Grassis, etc., sed practice una sententia seu denuntiatio non solet ferri sine altera, et sic cessat controversia.

SECT. IV. — *An hæc excommunicatio sit reservata, et quis possit ab ea absolvere.*

Nota : De fide est in Ecclesia potestatem esse absolvendi a peccato hæresis, contra Novatianos dicentes illud posse a solo Deo absolvi ; deinde peccatum hæresis, quando non habet annexam censuram, v. gr. peccatum hæresis pure mentalis, non est reservatum, quamvis posset reservari. Habens autem annexam censuram seu excommunicationem, reservatur per bullam *Cœnæ* summo pontifici ; in corpore juris, nulla propria hujus censuræ reservatio invenitur pro foro conscientiæ. Nunc de reservatione per bullam *Cœnæ,* de qua :

Dico 1 : Papa potest aliis dare facultatem absolvendi ab hac censura, et concilium Tridentinum (sess. 24, cap. 6) dat episcopis potestatem absolvendi ab hæresi *occulta per se tantum et non per vicarium,* sed paulo ante dat eis facultatem absolvendi ab omni censura occulta *in foro tantum conscientiæ per se vel per vicarium suum ad id specialiter deputandum.* Ex his verbis controvertitur utrum episcopi possint absolvere ab hæresi per alium, seu suam potestatem ab ea absolvendi alteri delegare. Affirmant Navarra, Cordubensis, Sanchez, etc.; negant Gutierez, Molina, Ledesma, etc., et videtur hæc posterior sententia omnino vera in rigore juris, ut patet ex verbis expressis concilii ; nec est necessaria delegatio, cum possit episcopus facta personæ et facti informatione absentem per se absolvere, si opus sit. An vero per bullam *Cœnæ* hæc facultas absolvendi ab hæresi sit episcopis ablata negant Gutierez, Sanchez, Aragonensis, Palatius, Henriquez, etc. Alii communius affirmant, nimirum Navarra, Toletus, Azorius, etc., et in praxi hi sequendi esse videntur ob ipsa bullæ verba et ejus declarationes a variis pontificibus et cardinalium congregationibus factas. Quod ad inquisitores attinet, illi habent facultatem absolvendi ab hæresi ex vi sui muneris in foro externo ac judiciali, sed an etiam id possint in foro tantum conscientiæ seu pœnitentiæ, quando delictum est occultum, multi jure dubitant, imo et negant.

Dico 2 : Dum per Jubilæum aut per alia specialia diplomata datur a summo pontifice facultas absolvendi ab omnibus casibus in bulla *Cœnæ* reservatis ; quæritur an per istam facultatem detur etiam facultas absolvendi ab hæresi. Affirmant Soto, Cordubensis, Reginaldus, Lorca, Farinacius, etc., negant autem Navarra, Covarruvias, Vasquez, etc.; et horum sententia vera est, et in praxi sequenda, si non exprimatur in specie facultas absolvendi ab hæresi in mortis articulo, aut in gravi ejus periculo, aut in ea occasione quæ tale periculum affert, v. gr. navigatione Indica, si desit confessarius habens facultatem ab hæresi absolvendi, quivis alius sacerdos potest ab ea absolvere cum obligatione comparendi coram eo qui possit ab illa absolvere, si periculum evaserit. Si autem nequeat personaliter comparere, non tenetur per alium, ut docent Navarra, Sanchez, etc.

SECT. IV. — *De aliis spiritualibus hæreticorum pœnis.*

Variæ aliæ sunt hæreticorum pœnæ :

1° Est irregularitas tum ad suscipiendum tum ad exercendum ordinem, quæ ipso facto per hæresim etiam occultam per accidens, incurritur. 2° Est infamia qua hæreticus fit inhabilis ad quasvis dignitates, officia et beneficia. 3° Est privatio spiritualis potestatis licite exercendi ordinem sive licite conficiendi sacramenta et sacramentalia ; quamvis enim certum sit de fide hæreticum etiam denuntiatum valide conficere sacramenta quoad substantiam, v. gr. episcopum hæreticum, valide consecrare corpus Christi, valide ordinare sacerdotem, valide baptizare, non potest enim ab Ecclesia ei auferri character utpote indelebilis, tamen tam jure divino quam ecclesiastico istius potestatis usus ei prohibetur, ita ut non possit licite eam exercere, etiamsi per contritionem jam a Deo veniam obtinuerit, antequam a censura absolvatur ; et si quis ab eo ordinatur, usum ordinis non recipit, seu manet suspensus ab Ecclesia. Probabilius idem dic de potestate conficiendi sacramentalia valide quoad substantiam, v. gr. valide consecrandi ecclesiam, valide benedicendi vestimenta sacerdotalia, aquam, etc., si nempe hæreticus servet præscriptum Ecclesiæ catholicæ ritum ; quia hæc potestas etiam datur ex vi characteris indelebilis. 4° Privatio potestatis jurisdictionis, præsertim ecclesiasticæ in utroque foro pœnitentiæ et judiciali, atque etiam extenditur ad jurisdictionem civilem ; sed hæc pœna sic videtur explicanda : 1° Ob hæresim ex vi juris divini non privatur hæreticus jurisdictione ecclesiastica (Cajetanus, Soto, Navarra, Sanchez, etc.), quia tale jus divinum nullibi, nec in lege gratiæ reperitur. Nec fides ad jurisdictionem ecclesiasticam tanquam necessarium omnino ejus fundamentum requiritur : cum enim hæreticus retineat characterem, est adhuc sub jurisdictione ecclesiastica, estque illius capax, licet indignus ; et Deus per membra Ecclesiæ præscissa et separata potest operari et dare suum influxum : alioqui papa, episcopus et alii prælati etiam per hæresim pure mentalem, qua fidem amittunt, privarentur ipso facto sua jurisdictione ; quod sane dici non potest. 2° Unde dicendus est hæreticus, etiam per accidens occultus, pœnali Ecclesiæ lege in ipsa excommunicatione inclusa, statim privari quoad seipsum jurisdictione, quia non potest licite illa uti : non vero statim illa privari quoad alios, sed nunc in ea tolerari donec declaretur, ob Extrav. *Ad evitanda,* ut ait Sylvester, quia absolutio data ab hujusmodi hæretico, sicut a quovis alio excommunicato non denuntiato per se loquendo, est valida. 5° Privatio beneficiorum ecclesiasticorum fere eodem modo ac præcedens, explicanda est. Unde variis varia opinantibus, dico hæreticum ante latam sententiam non teneri abdicare suum beneficium et se illo spoliare, adeoque si nunquam denuntietur et secreto resipiscat, tuta

conscientia potest illud retinere, nulla nova collatione aut prioris confirmatione postulata; attamen ipso facto ante omnem sententiam amittit aliquod jus circa ipsum beneficium, seu prior titulus quasi infirmatur ac quasi confiscatur, quia ipsius beneficium a die commissi criminis potest alter impetrare, et resignatio hujusmodi beneficii, si forte ab illo die aliquam fecerit, potest invalidari. Hinc etiam constat omnes fructus ex tali beneficio perceptos ab eodem die esse confiscatos. Denique notandum est collationem novi beneficii hæretico factam, ipso jure esse invalidam, ita ut nec post conversionem possit illud retinere absque nova concessione seu collatione.

DISPUTATIO VICESIMA SECUNDA.

De temporali hæreticorum pœna.

Sect. I. — *An bonorum confiscatio sit pœna ipso jure hæreticis imposita.*

Dico 1 : Ob hæresis crimen imposita est pœna confiscationis omnium bonorum personæ sic delinquentis tum jure *civili*, leg. *Manichæos*, leg. *Quisquis*, etc., tum *canonico*, cap. *Cum secundum leges*, etc., illicque afferuntur rationes hujusmodi confiscationis. Et hæc quidem confiscationis pœna incurritur ipso facto ante omnem sententiam, etiam criminis declaratoriam, ita ut a die commissi criminis maneant ejus bona fisco obligata, et illorum alienationes in fisci præjudicium ab isto die factæ, per sententiam rescindantur; ac possint conveniri hæredes bonisque ejus jam possessis privari, si post mortem denuntietur ac per sententiam declaretur in hæresim incidisse. Unde hæc confiscationis pœna, etiam per hæresim externam occultam, eo momento quo externa hæresis internæ manifestatio perficitur, statim incurritur; non tamen statim bonorum privatio, de qua in sectione sequenti.

Dico 2 : Postquam hæreticus resipiscens per latam sententiam est absolutus ab Ecclesia, bona quæ post illam sententiam acquisivit, non subjacent amplius confiscationi : quandiu tamen hæresim in animo conservat, bona quæ interim acquirit, illi subjacent, seu confiscantur; et hæc confiscatio probabilius durat usque ad tempus quo fertur absolutionis sententia, ita ut bona quæ toto illo tempore acquirit, sint omnia confiscanda seu publicanda saltem in foro Ecclesiæ, quamvis in foro conscientiæ fortasse duret tantum usque ad tempus, quo vere in animo resipiscit et errorem deponit. Fiscone regio, an Ecclesiæ fisco talia bona publicata applicanda sint, hoc servari debent variæ locorum consuetudines.

Sect. II, III. — *An hæreticus etiam per accidens occultus, ipso facto ante omnem sententiam amittat dominium suorum bonorum.*

Dico 1 : Hæreticus quandiu non est per sententiam condemnatus aut declaratus, juste possidet sua bona, justeque illis utitur, nec tenetur in conscientia se illis abdicare, aut fisco tradere; multo minus fiscus ante sententiam potest ea illi auferre. Ita communiter doctores, Cajetanus, Soto, Cordubensis, Navarra, etc., contra Adrianum, Sylvestrem, etc., dicentes hæreticum quidem per accidens occultum, non teneri ante sententiam tradere bona sua fisco, sed publicum teneri. Probatur : 1° quia non videtur posse lex humana obligare reum ad exsequendam per seipsum pœnam acerbissimam, qualis hæc est omnium suorum bonorum privatio. 2° Quia lex imponens hanc pœnam non declarat talem esse legislatoris voluntatem; nam imponit tantum ipso facto confiscationem, nil dicens de ejus exsecutione, seu actuali bonorum privatione. Unde negatur hæreticum ipso facto privari dominio suorum bonorum; imo licet privaretur, posset tamen illi relinqui illorum administratio, retentio et usus; sicque illa non retinet invito Domino, adeoque non peccat. Itaque

Dico 2 : Media via incedendo inter duas sententias, quarum altera dicit hæreticum statim amittere bonorum suorum dominium, altera non amittere ante sententiam criminis declaratoriam; vel potius ambas conciliando, probabilius asseri potest dominium utile ante sententiam judicis manere apud reum, directum autem statim transire ad fiscum; nam ante sententiam jus aliquod reale circa ista bona in fiscum transfertur, cum possit a die criminis, illa recuperare, ubicunque invenerit, et hæredem aut quemcunque alium illa possidentem convenire, etiam post mortem delinquentis; et sic prioris domini dominium est infirmatum vel aliquo modo ablatum. Contra vero delinquens antequam condemnetur, non tantum habet jus illa possidendi, sed etiam illis fruendi, et illa valide saltem donandi etc.; imo post latam sententiam non tenetur bona quantumvis fisco adjudicata, ultro ei offerre, sed tantum debet esse paratus ad ea tradenda quando postulata fuerint executioni non resistendi per vim, fraudes, perjuria, etc.

Sect. IV. — *An hæreticus ante sententiam valide et licite possit bona sua alienare.*

Dico 1 : Alienationes bonorum factæ ab hæretico post crimen commissum et ante sententiam, non tantum non sunt ipso facto nullæ, sed etiam non sunt illicitæ si fiant sine fraude seu sine tertii injuria (Sanchez, Vasquez, etc.); quia hæreticus ob suum crimen non statim perdit utile suorum bonorum dominium, sed illorum administrationem ac usum cum isto dominio retinet; debet tamen dolus et injuria tertii abesse, quia illæ alienationes sunt caducæ, infirmæ, et possunt invalidari. Ideo :

Dico 2 : Prædictæ alienationes possunt a fisco post latam sententiam revocari, invalidari, annullari quocunque tempore factæ sint post crimen commissum, etiamsi emptor ignorans venditoris crimen bona fide contraxerit, nisi effluxerit tempus ad præscriptionem requisitum; quia fiscus per confiscationem statim acquirit aliquod jus directum in rem confiscatam, seu dominium aut aliquid dominio æquivalens. Ergo vi hujus dominii potest semper ista bona sibi vindicare a quocunque possessore te-

neantur restituendo emptori expensas seu pretium, si ex illo vel bona aucta ac meliorata fuerint, vel venditor factus sit ditior, quam tunc possit etiam fiscus, si velit, non rescindere contractum. Deinde si ista bona aucta fuerint ex industria et cum expensis possidentis, tunc hujus augmenti valor debet ei a fisco restitui; secus vero si sine ejus industria, opera et expensis. Insuper dum fiscus recuperat bona confiscata, recuperat etiam eorum fructus, qui ex illis provenerunt ab illo tempore quo crimen commissum est, usque ad sententiam, si exstent, etiam ii qui non exstant, si hi fuerint consumpti a possessore malæ fidei; secus vero si fuerint consumpti a possessore bonæ fidei.

Sect. V, VI. — *Quænam hæreticorum bona sub confiscatione, et quæ personæ comprehendantur.*

Dico 1 : Generaliter loquendo omnia hæreticorum bona confiscantur sive sint immobilia, sive mobilia, sive jura aut actiones, nempe ea quæ tempore delicti, aut saltem post delictum ante sententiam latam ad delinquentem pertinebant : item ea quæ possunt transferri ad quoscunque hæredes etiam extraneos, non vero ea quæ non possunt transferri ad hæredes extraneos; quia defectus potestatis transferendi illa in extraneos signum est carentiæ dominii, vel limitationis, vel conditionis sub qua data sunt; cum igitur fiscus sit extraneus, etiam non possunt ad illum transire, nisi quoad usum fructum per aliquod tempus, vivente delinquente.

Dico 2 : Sunt quædam bona quæ licet ab hæreticis auferantur, non tamen proprie confiscantur, non enim fisco applicantur, sed vel exstinguuntur, vel ad suum legitimum successorem transeunt, v. gr. jus eligendi, jus patronatus, dominium in servum, qui fit liber ob domini hæresim, etc. Deinde ista bonorum confiscatio ita facienda est, ut in damnum tertii innocentis per se non cedat; hinc si bona confiscata habeant reale onus ad solvendam alteri pensionem, transeunt cum illo onere ad fiscum. Item cum uxor et maritus quisque habeat sua propria bona si uxor sit hæretica, confiscantur ejus bona, non mariti, et contra si maritus sit hæreticus, confiscantur ejus bona, non uxoris. Idem dic de bonis castrensibus, quasi castrensibus, et adventitiis filiorumfamilias; non de profectitiis. Bona autem testamento relicto hæretico post crimen commissum, non confiscantur; quia jam est incapax adeundæ talis hæreditatis, adeoque non est illius. Item generaliter bona majoratuum non confiscantur quoad proprietatem, seu confiscatione perpetua; et idem quasi dic de bonis feudalibus.

Quoad personas quæ sub hac confiscationis pœna comprehenduntur, sunt omnes illæ de quibus supra disp. 20, sect. 3, actum est.

DISPUTATIO VICESIMA TERTIA.

De corporalibus hæreticorum pœnis.

Sect. I. — *An possit Ecclesia hæreticos mortis supplicio juste punire.*

Dico : Assertio catholica est Ecclesiam posse punire hæreticos pœna mortis, contra Donatistas, Wiclefistas, Lutheranos. Probatur : Deus jubet occidi falsos prophetas (*Deut.* XIII et XVIII), imo jubet occidi eos, qui noluerint obedire judicio sacerdotis, maxime in controversiis fidei. Et licet Christus in Novo Testamento aperte id non mandarit, tamen insinuavit dum hæreticos vocavit fures, latrones, lupos rapaces; latrones enim sunt morte digni, et lupi non tantum arcentur, sed etiam occiduntur, si fieri possit. Certe gravitas istius criminis longe justius meretur mortem quam alia crimina quæ morte mulctantur, utpote maxime nocivi reipublicæ Christianæ. Deinde usus Ecclesiæ et Patrum consensus id confirmat. Quod autem Ecclesia habeat hanc potestatem, ostensum est supra disp. 20, sect. 3, quæ potestas primario residet in magistratu Ecclesiastico, ac præsertim in summo pontifice, secundario in magistratu temporali, seu in regibus eorumque ministris cum subordinatione ad spiritualem potestatem.

Objicies 1 : Quamvis Christus dixerit : *Attendite a falsis prophetis*, etc. (*Matth.* VII, 15). *Cavete a fermento Pharisæorum* (*Marc.* VIII, 15), non tamen docuit eos esse interimendos. Respondeo ab auctoritate negativa nihil hic probari, quia quamvis Christus non dixerit esse interimendos, non tamen vetuit. Deinde ista verba : *Attendite, cavete*, et alia similia comprehendunt omnia quæ sunt necessaria ad cavendos et coercendos hæreticos, adeoque et ad hanc pœnam possunt adaptari, cum alibi dicat palmitem in vite non manentem, esse in ignem mittendum, arboremque infructuosam esse succidendam.

Obj. 2 : Christus dixit zizania non esse eradicanda, ne forte simul eradicetur et triticum; nomine autem *zizaniorum* intelliguntur hæretici. Respondeo nomine *zizaniorum*, non solum hæreticos intelligi, sed etiam omnes malos homines qui in Ecclesia aut in mundo sunt, clam male agentes. Hi dum fiunt noti, puniuntur. Nihil ergo hæc parabola probat pro hæreticis, alioqui nulli mali homines essent puniendi.

Obj. 3 : Ecclesia antiqua nunquam usa est tali pœna, sed ad summum pœna exsilii, ut constat ex antiquis conciliis Respondeo : Quamvis Ecclesia semper habuerit hanc potestatem, in principio tamen quando non erant Christiani imperatores et judices erant laici, non poterat commode illa uti Hinc quidam Patres istorum temporum, reprehendunt Catholicos qui occidebant hæreticos, qui id temere et sine potestate faciebant. Postea vero catholici imperatores incipientes coercere hæreticos, pœnis levioribus usi sunt, et quia experti sunt illas non sufficere, pervenire coacti ac ultimum et remedium et supplicium.

Obj. 4 : Ecclesia non utitur hac pœna contra infideles aut Judæos; ergo nec illa uti debet aut potest contra hæreticos. Respondeo : Ecclesia non potest illa uti erga infideles aut Judæos, quia cum non sint baptizati, non sunt illius subditi; Læ-

retici autem sunt baptizati, adeoque Ecclesiæ subditi.

SECT. II. — *An omnes hæretici juxta Ecclesiæ leges mortis pœna afficiantur.*

Nota : Pœna mortis hæreticis imposita est tum jure *civili*, l. *Ariani*, c. *De hæret.*, l. *Quicunque*, etc., l. *Inconsutilem;* tum *canonico*, cap. ad *abolendam*, § *Præsenti*, ubi dicuntur hæretici debere tradi brachio sæculari ut puniantur. Jam vero quæritur de quibus hæreticis agatur.

Dico 1 : Hæretici qui post sufficientem Ecclesiæ instructionem, admonitionem ac judicium, pertinaciter in suo errore persistunt, pœna mortis sunt puniendi utpote incorrigibiles : nempe pœna ignis, ut factum est in concilio Constantiensi. Item hæretici impœnitentes, si de hæresi convicti juridice fuerint, quamvis exterius se Catholicos profiteantur, morte afficiendi sunt; tales enim rei in foro Ecclesiæ probati sunt hæretici. Idem dic de iis qui aliquos suos errores confitentur ac retractant; alios autem, de quibus juridice convincuntur, negant, nec revocant, aut qui convicti nolunt socios confiteri contra Rojam.

Dico 2 : Hæretici relapsi in eumdem aut eosdem errores, etiamsi pœnitentes se sufficienter ostendant, morte tamen afficiendi sunt, lib. *Commissis* cap. *Accusatos.* Hæresiarchæ autem, aut qui quasi ex officio et consuetudine seminant hæreses, si vere resipiscant et convertantur, sintne tradendi brachio sæculari, an vero recipiendi, disputant doctores pro sua quisque sententia leges ac jura explicantes. Probabilius videntur tradendi, si aliqua moderatio et exceptio adhibeatur. Hæretici sacris initiati priusquam tradantur brachio sæculari, degradandi sunt; eosque tradendo non incurrunt irregularitatem judices ecclesiastici, quia eos non damnant ad mortem nec illam exsequuntur; debentque juxta cap. *Novimus*, petere a judicibus laicis, ut cum reis benigne se gerant quantum justitia permiserit. Relapsi et dogmatizantes si vere pœnitentes sint, non sunt privandi sacramentis ante mortem.

Dico 3 : Hæreticus non relapsus, quem sponte pœnitet ante sententiam, non est morte damnandus, sed post abjurationem et oblatam satisfactionem recipiendus ac reconciliandus est cum aliqua pœna convenienti, vel pœnitentia. Si enim sponte antequam denuntietur, aut antequam lis contra ipsum moveatur, sese accuset, tunc facta abjuratione occulta, dum crimen est occultum, publica dum alicubi crimen est publicum, recipiendus est sine gravi pœna, salutari tamen imposita pœnitentia. Si autem post denuntiationem antequam sit convictus per testes, resipiscat, tunc etiam recipiendus est, adhibita tamen aliqua pœna; si vero post testium depositionem et ante sententiam pœniteat, tunc iterum recipiendus, et pœna mortis in carcerem perpetuum commutanda, cap. *Excommunicamus*, etc. Denique si post latam sententiam convertatur, tunc aliqui negant, alii affirmant reum rursus esse recipiendum, interdum saltem videtur posse recipi. Olim pœna exsilii erat magis in usu, sed quia erat obnoxia et exsulis relapsui, et aliorum perniciei, ideo postea in carceris perpetui detentionem commutata est.

DISPUTATIO VICESIMA QUARTA.

De personis ad quas pœnæ hæreticorum extenduntur ob conjunctionem cum illis.

SECT. I. — *An complices hæreticorum, pœnis eorum afficiantur; et quinam illi sint.*

Dico 1 : Complices hæreticorum quadruplices enumerantur : 1° *Credentes*, id est qui assentiuntur illorum doctrinæ aut verbis erroneis; non vero qui præcise aliquam cum illis habent amicitiam. 2° *Receptatores*, id est qui hospitio hæreticum recipiunt ut hæreticum, v. gr. ad eum occultandum justitiæ ministris, ad fugam juvandam, ad dandum securum domicilium; non vero qui eum recipiunt ut amicum aut consanguineum, aut pauperem. 3° *Defensores*, id est qui hæretici personam ut hæreticus est, vel ejus doctrinam ut hæretica est, defendunt, v. gr. armis, patrocinio, intercessione, laude, approbatione, etc. 4° *Fautores*, id est qui hæretico favorem præstant consilio, testimonio, pecunia, armis, etc., qui scienter eum sepeliunt in loco sacro, qui omittunt facere id ad quod ex officio et justitia tenentur. Ad incurrendam autem ejusmodi fautoris culpam, non est necesse ut quis velit favere hæretico, quia hæreticus est, seu ex intentione formali favendi hæresi, sed sufficit velle favere hæretico ut hæreticus est, sumendo particulam *ut* solummodo specificative, non reduplicative, id est velle dare favorem hæretico, quamvis ratio volendi non sit hæresis favor; sive quando quis præstando favorem hæretico præsertim cognito peccat mortaliter contra fidei obligationem, censetur incurrere fautoris culpam.

Dico 2 : Hi complices seu fautores ipso facto incurrunt excommunicationem papæ reservatam per bullam *Cœnæ*, distinctam tamen ab illa quæ ibidem fertur ob hæresim, quia diversa est species peccati. Unde si fautor sit hæreticus, incurrit duas excommunicationes; si catholicus, incurrit unicam distinctam ab excommunicatione propter hæresim; et si quis habeat facultatem absolvendi a casibus bullæ *Cœnæ*, licet non habeat ab hæresi, poterit ejusmodi fautorem catholicum ab illa absolvere. Si autem quis faveat hæretico ex ignorantia graviter culpabili, nesciens esse hæreticum, aut ei qui non est vere hæreticus, sed tantum præsumitur, non incurrit hanc excommunicationem : ut tamen incurratur, non est necesse hæreticum esse denuntiatum, et probabiliter favoris effectu non secuto, etiam incurritur. Insuper ejusmodi fautores privantur sacra sepultura; habitis beneficiis spoliandi sunt, et inhabiles ad habenda nova, etc.

SECT. II. III.—*An suspecti de hæresi, incurrant pœnas hæreticorum, et an pœnæ hæreticorum redundent in eorum filios et nepotes.*

Nota : Triplex est hæresis suspicio : 1° est levis,

quæ habetur ex levibus indiciis, v. gr. ex inito secundo matrimonio, vivente prima uxore. 2° Est gravis, quæ habetur ex indiciis majoribus, v. gr. exercere actus hæreticæ sectæ, habere pactum cum dæmone, etc. 3° Est violenta, quæ moraliter æquivalet sufficienti probationi. Nunc

Dico 1 : Quando aliquis revera est innocens apud Deum quoad hæresis culpam, utpote qui illam non commisit, quantumcunque exterius de ea sit suspectus, nullas proprias hæreticorum pœnas in conscientia incurrit; non est enim reipsa hæreticus. Qui autem graviter est suspectus de hæresi, quamvis de illa convinci non possit, si revera interius est hæreticus generaliter loquendo incurrit in conscientia pœnas hæreticorum; quia non fit graviter suspectus exterius, nisi per signa aut actiones externas de se sufficienter indicantes hæresim; ergo reipsa est hæreticus externus, licet sufficienter non cognoscatur, adeoque illorum pœnas incurrit.

Dico 2 : Suspectus de hæresi et non convictus in externo foro, non punitur ordinaria hæreticorum pœna : potest tamen pro varia suspicionis qualitate juste puniri pœna delicto proportionata. Deinde si publica et tam vehemens fuerit suspicio, ut suffecerit ad incurrendam irregularitatem, tunc incurritur inhabilitas ad beneficia obtinenda ; secus, si non suffecerit.

Dico 3 : Ex natura rei quædam hæreticorum pœnæ redundant in filios, v. gr. egestas et infamia facti ob patris bonorum confiscationem et publicam ejus ignominiam, sed non incurrunt patris censuras, nec possunt morte puniri ob crimen patris, nec proprie ipsis bona auferri, nec ea quæ acquisierunt post patris crimen. Attamen si parens hæreticus impœnitens mortuus fuerit, filii et nepotes in secundo tantum gradu per lineam masculinam, fiunt irregulares. Habetur cap. *Statutum* 2, De hæret., in 6. Deinde horum hæreticorum ac fautorum filii incapaces fiunt obtinendi beneficia ecclesiastica aut pensiones, *ibid.*, non tamen privantur jam obtentis. Hæc incapacitas et irregularitas incipit ab eo tempore, quo crimen hæresis est publicum facto vel jure. Item iidem redduntur inhabiles ad omnia officia publica non tantum ecclesiastica, sed etiam civilia, cap. 2 *Hæretici*, in 6., cap. *Statutum*, etc., l. *Commissi*. Sed non privantur jure eligendi, nec incurrunt infamiam juris nec amittunt nobilitatem, nec antiqua ejus privilegia, nec sunt incapaces testandi, vel recipiendæ successionis seu hæreditatis ex testamento, vel avorum ab intestato, vel aliorum quorumcunque extraneorum.

TRACTATUS SECUNDUS.

DE SPE.

DISPUTATIO PRIMA SPECULATIVA.
De spei virtute.

SECT. I, II, III. — *De materiali et formali spei objecto.*

Nota : Spes variis modis sumitur : pro affectu appetitus sensitivi, pro naturali vel supernaturali voluntatis affectione; pro re sperata : *Exspectantes beatam spem* (*Tit.* II, 13), pro eo, in quem speramus : *Tu es, Domine, spes mea* (*Psal.* CXLI, 6); pro habitu vel actu supernaturali; et de spe hoc modo ultimo sumpta nunc agitur.

Dico 1 : Materiale spei objectum seu primaria materia circa quam versatur, non est tantum beatitudo formalis seu visio Dei beatifica, præter corporis externam beatitudinem, quam secundario respicit, sed est etiam ipsemet Deus, quem immediate ac præcipue attingit, contra Durandum volentem materiale fidei objectum esse solam beatitudinem formalem seu Dei visionem; non objectivam seu ipsummet Deum. Probatur : Quia quod primario speramus, est ipsemet Deus qui est summum bonum nostrum ratione intrinsecæ suæ bonitatis, adeoque summe diligibile amore concupiscentiæ : *Ego ero merces magna tua nimis* (*Gen.* XV, 1). Speramus igitur Deum futurum nobis esse præsentem quem honesto concupiscentiæ amore nobis amamus. Vide plura in lib. I *De grat.*, c. 29, etc.

Dico 2 : Præter æternam beatitudinem, ad materiale spei objectum pertinent omnia bona supernaturalia ac naturalia aut temporalia quæ ad eam consequendam requiruntur. Denique Deus, prout est beatitudo nostra, potest aliquo modo dici adæquatum materiale spei objectum, quia reliqua omnia ad hujus summi boni consecutionem referuntur.

Dico 3: Actus spei est formaliter et essentialiter distinctus ab actu fidei, adeoque et habitus sunt distincti : *Nunc autem manent tria hæc, fides, spes, charitas* (*I Cor.* XIII, 13); et patet, quia spes potest perdi, manente fide. Abraham *in spem contra spem credidit* (*Rom.* IV, 18); id est, in fide divinarum promissionum fundavit suam spem contra spem, quam dare poterat natura. Tunc spes, sive actus et habitus spei non est in intellectu, uti fides, sed ad voluntatem spectat, adeoque est motus in bonum sub ratione boni. Spes dicitur certa, non per modum firmi assensus, uti fides, sed quia non aberrat a vera sperandi ratione.

Dico 4 : Deus neque sub ratione boni ardui et humanam facultatem excedentis, sicut volunt Paludanus, Durandus, Richardus, etc., neque sub sola

ratione Omnipotentis, quatenus est auctor ac principium omnium bonorum supernaturalium, sed prout est summum bonum amore concupiscentiæ amabile quasi in amantis commodum, est formalis objecti spei ratio, sive est formale fidei objectum. Nam præter amorem, quo Deus amatur, amore benevolentiæ seu ex charitate, est alius amor distinctus, quo amatur ut summum bonum amantis in ipsius amantis commodum; hic autem amor est honestus, quia sic amando non referimus nos ad Deum ut ad finem, sed amamus nobis Deum, aut amamus nostri conjunctionem cum Deo tanquam ultimo fine nostro supernaturali; quamvis in hoc amemus nostrum commodum, id est nostram felicitatem et ultimam perfectionem. Est etiam supernaturalis, quia bonum amatum est supernaturale; attingit enim hic amor Deum ipsum ratioque eum amandi est increata ipsius bonitas, non ut est ipsius bonum, sed ut est nostrum bonum increatum; nec obstat quod supponat naturalem sui ipsius amorem, sicut non obstat actui supernaturali, aut gratiæ quod supponat naturam. Jam vero ex hoc concupiscentiæ amore nascitur desiderium beatitudinis vel bonorum supernaturalium; et si amor sit perfectus, absolutus, cum recto judicio conjunctus, nascetur etiam spes. Hi vero duo actus sunt et honesti et supernaturales, quod clarum est; ac sæpe juxta Scotum, Gabrielem, etc., non re, sed ratione tantum ac denominatione distincti. Nunc

Dico 5 : Hi actus amoris concupiscentiæ, et actus desiderii aut spei qui ab illo oriuntur, spectant ad eamdem virtutem; nam amare Deum sibi, et eum sperare si est absens, est ejusdem virtutis; habetur enim eadem ratio formalis. Jam vero hæc virtus non est charitas, cum possit illius actus elici ab eo qui non habet charitatem, et illa possit a charitate separari; neque est fides, ut patet. Ergo est spes, cum ipsa sit virtus theologalis immediate Deum ejusque bonitatem increatam attingens. Unde Deus, ut est summum nostrum bonum absens, et cum difficultate comparandum, est formale spei nostræ objectum. Atque hæc spei virtus probabilius omnino realiter distinguitur a charitate; saltem certum est distingui absolute juxta II Tim. II, 22 : *Sectare justitiam, fidem, spem, charitatem*, etc.

SECT. IV. — *An spes eliciat actus timoris, et alios quibus malum fugimus.*

Dico 1 : Timor mundanus quo tantum timetur malum hujus sæculi, vel quod inferri potest ab hominibus, non est actus ullius virtutis, adeoque nec spei; uti nec timor servilis quo timetur pœna seu proprium incommodum super omne malum. Ejusmodi enim timor ut sic, est actus pravus et contra honestatem. Sed timor servilis, quo debite et recte timetur pœna æterna vel aliud quidpiam ad illam ducens quatenus est incommodum et malum naturæ, est actus a virtute spei elicitus. Sicut enim est eadem virtus spei quæ amat beatitudinem ut bonum proprium, et odio habet ejus privationem, ita etiam eadem est quæ sperat tale bonum, et timet malum contrarium; quia hi omnes actus tendunt in objectum sub ratione proprii commodi, et ita sunt inter se subordinati, ut unus ex alio intime oriatur; et hic timor servilis est honestus, quia fertur in objectum sub vera et propria mali ratione quæ in ipso est; prior autem timor servilis est pravus, quia respicit pœnam ut summum malum, quod revera non est. Sed

Dico 2 : Timor filialis et initialis, quo timetur pœna ut malum divinum, in quantum obstat Dei amicitiæ et honori, est actus a virtute charitatis elicitus; quia est eadem charitas quæ amat bonum divinum et fugit malum contrarium. Quod attinet ad timorem, qui est unum ex septem donis Spiritus sancti, non est habitus specialis, qui proxime versetur circa Deum, sed est habitus qui versatur circa materiam temperantiæ ex speciali Spiritus sancti instinctu et altiori modo quam virtus infusa; unde proprius ejus actus non est timere, sed est quasi ex timore per specialem Spiritus sancti impulsum separare hominem a sensuum delectationibus, vel eum Deo humiliter subjicere.

Nota : Timor qui tantum veniale peccatum includit, potest esse cum charitate; non tamen potest ab ea elici aut imperari. Perfecta enim charitas pellit timorem, id est, efficit ut homo quamvis pœnam timeat, non tamen operetur ex illius motivo. In beatis non solum habitus timoris filialis remanet, sed etiam actus, qui non est quædam summa erga Deum reverentia, aut admiratio divinæ excellentiæ, ut sentit D. Thomas, sed est simplex fuga possibilis Dei offensæ.

SECT. V.— *An operari intuitu æternæ retributionis sit spei actus honestus.*

Dico 1 : Operari ob mercedem et retributionem maxime æternam, est per se bonum ac honestum. De fide in concilio Tridentino (sess. 6, cap. 11, can. 31) contra Lutheranos dicentes talem actum esse malum, quia non licet, aiunt, ponere spem in nostris operibus et meritis, sed Christi. Probatur : Quia amor concupiscentiæ et timor pœnæ æternæ est per se honestus; ergo operari ex illorum motivo est per se honestum. Imo non est tantum honestum operari ex amore aut timore tanquam ex motivo extrinseco et occasionali, sed etiam tanquam ex motivo intrinseco et immediato, ut communiter censent theologi; quia finis, nempe beatitudo æterna, est bonus; ergo illum intendere per hos actus non est malum.

Dico 2 : Hic modus operandi ex intentione supernaturalis retributionis spectat ad spem vel elicientem vel imperantem; electio enim medii elicitur a virtute a qua est intentio; et opus imperatur ab intentione finis. Facere autem aliquod opus ex intentione boni temporalis, si istud opus sit honestum, v. gr. canere horas canonicas in choro, erit etiam modus operandi per se honestus, maxime si

illud temporale commodum secundario tantum intendatur.

SECT. VI, VII, VIII. — *De spei perfectione; de ordine ejus generationis, de duratione ejus et corruptione.*

Dico 1 : Spes est habitus per se infusus, estque vera ac propria virtus, tum quia est a Deo immediate per se infusus voluntati, tum quia ejus objectum est optimum, et ejus actus sunt honestissimi, sive intelligatur de spe, charitate formata, sive de informi, id est, de spe peccatoris charitate destituti; hic enim sperando merita et remissionem peccati per futuram pœnitentiam, sperat se obtenturum gloriam.

Dico 2 : Inter virtutes theologicas, spes tenet medium perfectionis locum. Est enim minus perfecta quam charitas, quia amor amicitiæ est perfectior amore concupiscentiæ; sed est magis perfecta quam fides, quia magis immediate versatur circa Deum ut est summum bonum et ultimus finis, quam pia credendi affectio, et nos propinquius illi conjungit, quam habitus et actus fidei in intellectu residentis.

Dico 3 : Ordine generationis, spes est fide posterior : prius est enim scire et credere quam sperare et amare, et fides est fundamentum ac prima radix omnium donorum supernaturalium. Hac de re plura vide lib. VI *De gratia*, cap. 8, et lib. IX, c. 9, humana fides potest sufficere ad spem naturalem et humanam, sed non ad supernaturalem et divinam; ad quam nec sufficit judicium solummodo naturale et humanum; sed requiritur judicium quod per fidem infusam formari potest; cum enim spes per se a fide pendeat, ideo potest formare hæc judicia, quibus spes innitatur, sic : *Gratia Dei mihi non deerit ut salver, si ego velim*; vel : *Nihil potest impedire salutem meam, si ego velim, cum Dei gratia sit potentissima; velle autem possum cum eadem gratia, quæ mihi præsto est.*

Dico 4 : Ordine generationis spes est prior charitate, prioritate saltem naturæ, ut colligitur ex Scriptura et concilio Tridentino (sess. 6, cap. 6), quia Deus per suam gratiam elevat subjectum modo accommodato, procedendo ab imperfecto amore, nempe concupiscentiæ seu spe, ad perfectum nempe amicitiæ seu charitatis, qui amor charitatis præsuppônit spem veniæ peccatorum. Posset tamen aliquis post firmam divinæ bonitatis fidem, statim immediate elevari ad eliciendum perfectum charitatis actum. Sed hoc est extra consuetum ordinem.

Dico 5 : Spes corrumpitur vel per actum infidelitatis, vel per actum sibi directe contrarium, non vero per alia peccata mortalia; quia fides est fundamentum spei, et virtus infusa amittitur per actum sibi contrarium. Vide lib. XI *De gratia*, cap. 5, 6 et 7.

Dico 6 : In eo, in quo nec infusa nec supernaturalis est cognitio, non est spes. Hinc in hæreticis non est spes, quia carent fide; nec in damnatis, quia privantur omni cognitione et dono supernaturali, et in primo damnationis instanti, ut ait Durandus, desperant; nec in infantibus cum peccato originali morientibus, qui eam nunquam habuerunt.

Dico 7 : Ubi est fides et charitas, ibi est etiam spes, utpote ordine generationis prior charitate. Hinc spes est in omnibus justis hic viventibus, et in animabus purgatorii, uti et in Patribus Veteris Testamenti, Christi adventum exspectantibus. In beatis autem etiam manet habitus spei quoad ejus substantiam, licet in eis non eliciat actus spei beatitudinis essentialis, utpote jam obtentæ et immutabilis, sub qua ratione juxta Patres dici potest spem in patria excidere quoad ejus actum primarium; sed ille spei habitus potest deservire ad alios secundarios suos actus, v. gr. ad sperandam corporis nondum resuscitati gloriam, ad sperandam hominibus viatoribus beatitudinem, ad sperandam aliquam gloriam accidentalem, nimirum illuminationem, revelationem, etc., ad conditionatum spei actum, si oporteret aliquid sperare, habendo animum ad id præparatum.

DISPUTATIO SECUNDA.

De morali spei virtute.

SECT. I. — *De spei præcepto.*

Nota : Virtus spei nullum proprium habet actum exteriorem, adeoque nec proprium præceptum cadens in actum exteriorem; præcepta autem quæ spectant ad interiores ejus actus, sunt hæc sequentia.

Dico 1 : Duplex est spei præceptum : affirmativum et negativum; affirmativo tenetur homo sperare in Deo vel a Deo æternam beatitudinem, peccatorum remissionem, aliaque ad salutem necessaria. De fide : *Ut per patientiam et consolationem Scripturarum, spem habeamus* (*Rom.* XV, 4); actus enim spei est medium ad salutem necessarium. Hoc autem præceptum obligat per accidens, quando est necessarium sperare vel ad pie orandum vel ad tentationem vincendam; sufficiet tamen debito modo ipsum opus facere in quo virtualiter spes includitur, v. gr. efficaciter dolere de peccatis, ferventer orare, etc., quamvis etiam interdum necesse erit sive ob hominis dispositionem, sive ob difficultates occurrentes formalem spei actum elicere. Deinde obligat *per se* ad eliciendum aliquando actum spei, quonam autem precise tempore non potest satis determinari, nisi quod homo teneatur illum non differre diu post perfectam beatitudinis apprehensionem aut propositionem, et hos spei actus ita tenetur exercere, ut sit rite dispositus ad bene operandum, et peccatum vitandum, adeoque et fugere malum spei actibus contrarium, seu efficaciter timere pœnam æternam. Debet ergo necessitate medii sperare saltem confuse retributionem supernaturalem, peccatorum remissionem, omniaque ad salutem necessaria, nimirum spe vel implicita vel explicita. Jam vero loquendo de statu naturæ puræ, homo in illo statu etiam teneretur sperare a Deo ut provide nte naturæ auctore beatitudinem naturalem, et timere pœnam.

Dico 2 : Negativo spei præcepto homo tenetur nullum unquam actum spei contrarium exercere : quia omnes actus spei contrarii, sunt intrinsece mali, malitia spei obligationi contraria.

SECT. II, III. — *An desperatio et præsumptio sint peccata spei contraria.*

Dico 1 : Desperatio est actus directe spei contrarius, adeoque intrinsece malus et præcepto spei prohibitus. Desperatio formalis, non est ipsum intellectus judicium, ut vult Almainus : sed est quædam appetitus fuga a prosequendo bono quod judicatum est impossibile vel nunquam obtinendum. Hoc desperationis peccatum est ex suo genere mortale, graviusque peccatis quæ virtutibus moralibus contraria sunt, imo et in quodam sensu periculosius infidelitate, non tamen absolute gravius, minusque grave quam peccata contra charitatem.

Dico 2 : Juxta communem sententiam, si cui Deus revelaret ipsum esse reprobum, is non teneretur sperare, non quia proprie esset ablatum spei præceptum, sed quia ratione status ei ablata esset sperandi potestas, adeoque pro isto tempore non obligaretur. Hinc infertur solam spei beatitudinis carentiam non esse intrinsece malam ; attamen hic homo non obstante tali revelatione posset adhuc sperare gratias necessarias ad facienda opera bona et ad vitanda singula peccata, nec posset velle licite peccare, ut vult Gabriel, quod sane implicat ; imo nec potest nec deberet positive desperare de Dei misericordia, utpote proprie non necessitatus ad desperandum, et sciens se fore damnandum non ex divinæ misericordiæ defectu, sed ex suo proprio. Verum talem revelationem absolutam alicui posse fieri, etiam de potentia Dei absoluta, aliqui negant, utpote nocivum, et repugnantem divinæ providentiæ ac Sapientiæ, etc. Videtur tamen iste casus de potentia absoluta, non ordinaria, esse possibilis, quia nullam includit contradictionem aut malitiam uti nunc revelatum est omnibus Antichristum fore *filium perditionis* seu reprobum ; posset etiam ipsimet Antichristo postea revelari ipsum esse Antichristum.

Dico 3 : Præsumptio, quatenus exsistit inordinatus circa bona supernaturalia motus est contraria virtuti ac præcepto spei ; v. gr. si quis speret consequi beatitudinem aut veniam peccatorum propriis viribus, uti Pelagiani, aut sine meritis ac pœnitentia, uti Lutherani ; aut si quis speret a Deo speciale auxilium ad peccandum, ad sumendam vindictam de inimico, etc., uti pene videntur sentire Calvinistæ, quæ omnia sunt gravissima peccata. Item si quis speret se habiturum tantam gloriam quantam habet B. Virgo ; aut si quis perseverando diu in peccatis speret tam facilem sibi et tam certam fore veniam, quam si nihil peccaret. Hinc patet præsumptionem ex genere suo esse mortale et gravissimum peccatum.

Dico 4 : Præsumptio, quæ committitur juxta primum et secundum modum jam indicatum, destruit spem, tum quia supponit infidelitatem, tum quia formale spei objectum destruit ; præsumptio tamen quæ potius in actu exercito ac materialiter quam in actu signato ac formaliter ordinarie committitur, non destruit spem ; quia est peccatum in suo ordine imperfectum : nec reddit hominem ad actum spei omnino inhabilem.

TRACTATUS TERTIUS.

DE CHARITATE.

DISPUTATIO PRIMA.

De materiali et formali charitatis objecto.

SECT. I. — *De materialis charitatis objecto.*

Nota : Charitas variis modis sumitur : 1° Pro ipso Deo, quatenus est objectum amoris benevolentiæ : *Deus charitas est* (*I Joan.* IV, 16), etc. 2°. Pro actu amoris tum Dei erga nos : *In charitate perpetua dilexi te* (*Jer.* XXXI, 3), tum nostri erga Deum. 3° Pro habitu supernaturali voluntatem elevante et inclinante ad amandum Deum supernaturali benevolentiæ amore ; et hic proprie dicitur charitas.

Dico 1 : Deus est primum ac primarium charitatis objectum, quia in Deo relucet ipsum formale charitatis objectum, id est bonum per essentiam. Pertinet etiam ad materiale ejus objectum proximus, quia proximus est specialiter quid Dei, et ejus beatitudinis capax aut particeps. Spectat autem ad perfectam cum aliquo amicitiam non solum illum diligere, sed etiam ea quæ specialiter illius sunt, v. gr. unus amicos, filios, etc. Per nomen *proximus* intelligitur omnis creatura rationalis, capax beatitudinis, nempe angeli, homines, Christus quatenus homo, et ipsemet amans, nam potest quis se amare propter Deum ; dum sanctus Gregorius dicit charitatem in alterum tendere, loquitur de charitate sub ratione amicitiæ humanæ. Item intelliguntur peccatores, qui diligendi sunt ex charitate, non culpæ sed naturæ ratione ; et viatores quidem absoluto et efficaci amore, utpote bonorum supernaturalium capaces : damnati vero cum jam sint horum incapaces, amore imperfecto aut conditionato per voluntates et desideria imperfecta. Quoad reprobos in hac vita degentes, cum nescimus quinam sint illi, et absolute possint salvari, omnes absolute sunt diligendi. Insuper homo non solum secundum animam, sed etiam secundum corpus potest esse materiale charitatis objectum,

quia corpus est pars hominis amati, aliquo modo capax donorum supernaturalium, et instrumentum bonorum operum.

Dico 2 : Bona supernaturalia etiam pertinent ad materiale charitatis objectum, non ut id quod diligitur instar amici, sed ut maximum bonum quod amico diligitur. Item omnes aliæ res irrationales et inanimatæ, quamvis non sint charitatis objecta, tanquam bona per se amabilia, sunt tamen illius objecta, tanquam bona, quæ amicis ex charitate diliguntur, aut ex supernaturali charitatis motivo tanquam ad eorum salutem conducentia amantur.

Dico 3 : Quamvis omne bonum supernaturale ex amicitia diligibile, possit dici objectum materiale charitatis adæquatum, tamen ipse Deus potest etiam illud dici; quia habitus charitatis est primo et per se propter Deum, et omnia circa quæ versatur, ad Deum referuntur.

SECT. II, III. —*De formali charitatis objecto.*

Dico 1 : Deus sub ratione summi boni, seu excellentiæ infinitæ in omni genere perfectionis, est formale charitatis objectum, sub ratione autem benefactoris est objectum gratitudinis non charitatis. Sed cum detur duplex Dei amor, naturalis nempe et supernaturalis, ideo summa Dei bonitas, prout est bonum alterius prorsus ordinis, ita naturæ humanæ ordinem seu vires excedens ut nullam cum ea connexionem aut communicationem habeat, sic est formale charitatis infusæ seu amoris supernaturalis objectum, prout vero est summum bonum naturæ accommodatum, et necessariam cum illa habens connexionem et communicationem, tunc est formale amoris naturalis objectum. Vide lib. I *De grat.*, cap. 19, et lib. II, c. 14, 16.

Dico 2 : Ipsa bonitas increata, quæ in Deo est, sufficit ut propter eam tanquam rationem formalem seu motivum formale immediate proximus diligatur tanquam secundarius amicus. Hinc fit, ut proximus qui est vel justus justitia supernaturali, vel præditus naturali bonitate intrinseca, sit etiam objectum quod possit amari per charitatis infusæ actum, licet proxima istius objecti ratio non sit simpliciter et per se bonitas Dei increata, sed creata proximo inhærens, reducta tamen ad Dei bonitatem, suam originem per participationem ejusdem ordinis: quod enim est tale per participationem ejusdem ordinis, reducitur ad id quod est tale per essentiam. Quare adæquatum charitatis formale objectum, est increata Dei bonitas omnem excedens naturam vel per se vel participationem ejusdem ordinis, sive quæ illius ordinis honestatem induit; adeoque omnis modus dilectionis proximi ad unam charitatis virtutem pertinet, nec datur amor infusus : alius Dei, alius proximi juxta Scripturam et Patres; non tamen est improbabilis contraria opinio asserens non solam Dei increatam bonitatem esse formalem rationem amandi proximum, sed etiam bonitatem creatam posse esse rationem formalem eum amandi amore infuso diverso ab amore charitatis infusæ.

SECT. IV, V. — *De ordine charitatis.*

Hic ordo sumitur ex eo quod una res possit esse præ altera amabilior vel objective, vel intensive, vel appretiative.

Dico 1 : Inter objecta, ad quæ charitas magis inclinat utpote magis amabilia, hic est ordo : primum locum obtinet Deus et Deus homo, post Deum ipse diligens inter proximos B. Virgo ante omnes alios, et inter cæteras ille, qui secundum rectam rationem est magis amabilis. Hic tamen ordo per se loquendo non attenditur ex intensione charitatis, neque debet charitas magis intensive inclinari in unum objectum etiam ipsum Deum, quam aliud, nisi quando ipsa intensio ad appretiationem revocari potest; nam charitas habitualis est æqualiter intensa in ordine ad omnia sua objecta, id est, sive ad Deum, sive ad alium. Unde si quis æquali conatu per istum charitatis habitum æque intensum eliciat actum amoris Dei et proximi uterque actus, id est actus amoris Dei et proximi erit æqualiter intensus; imo si majori conatu feratur erga proximum, et minori erga Deum, amor erga proximum erit magis intensus quam amor erga Deum; quamvis per amorem erga proximum implicite et quasi in actu exercito etiam Deus ametur, tanta intensio actus non pertinet ad essentiam amoris Dei. Unde

Dico 2 : Ordo charitatis consistit in majori appretiatione et æstimatione objectorum; charitas enim seclusa omni intensione, ex natura sua habet majorem connexionem cum uno objecto quam cum alio ob majorem ejus excellentiam; ideoque circa illa elicit actus diversæ naturæ ac perfectionis, sicut voluntas in qua nulla est intensio, sed indivisibilis est entitas, tota inclinatur ad suum objectum, et tamen magis inclinatur ad Deum quam ad alia, ac magis ad finem quam ad media. Sic et charitas, ob diversam objectorum excellentiam, etiam secundariorum, imo sicut per inclinationem habitualis charitatis, nostra voluntas magis inclinatur ad amandum Deum ut finem supernaturalem, quam ad amandum nosmetipsos, ita etiam per inclinationem naturalem magis inclinatur ad amandum Deum ut finem naturalem, quam ad amandum nos; quia præceptum diligendi super omnia est naturale, adeoque conforme naturali inclinationi saltem supremæ, suprema autem voluntatis inclinatio naturaliter tendit in id quod naturalis ratio dictat; hæc autem dictat Deum esse super omnia amandum. Deinde voluntas naturaliter inclinatur ad Deum ut finem ultimum increatum; ergo magis ad illum quam ad quodvis creatum; maxima enim inclinatio naturalis est ad finem ultimum. Vide plura in lib. I *De grat.*, c. 10, majus cuique bonum est Deus quam quisque sibi.

DISPUTATIO SECUNDA.

De actu charitatis.

SECT. I, II. — *An amor Dei et proximi sint actus charitatis et ejusdem speciei, possintque esse unus numero actus.*

Dico 1 : Proprius actus a charitate elicitus est

amare Deum propter ipsum, sive super omnia sive non, item desiderium boni divini, et gaudium de bonis Dei propter ipsum, est actus elicitus a charitate; est enim ejusdem virtutis amare aliquem, et bonum illi desiderare, ejusdem virtutis gaudere de habito ejus bono, et illi desiderare non habitum. Præter hos actus, potest charitas elicere alios circa malum divino bono contrarium, nempe odium et fugam peccati, ac de eo tristitiam. Prædictos actus, servata proportione, potest charitas elicere et circa proprium subjectum; ac præter hos nullum alium habet actum interiorem.

Dico 2 : Præter hos omnes actus internos, habet charitas actum externum, qui dicitur beneficentia, dum fit erga proximum, quia ejusdem est virtutis amare ac benefacere seu amorem habere ac beneficium præstare; dum fit autem erga Deum dicitur obsequium, non beneficium, v. gr. dum charitas per se immediate movet membra ad actiones exteriores ob amorem Dei, non spectata debiti, aut cultus religiosi ratione.

Dico 3 : Actus amoris, quo proximus immediate diligitur propter bonitatem creatam illi inhærentem, est distinctus specie ab actu amoris Dei : quia idem habitus in specie potest elicere actus specie distinctos, prout formale ejus objectum diversimode applicatur materiali ejus objecto, aut prout diversimode informat diversas materias; sicut enim potentia se habet ad plures actus specie distinctos, ita etiam unus idem habitus. Ratio est, quia amor Dei est semper immediate ob bonitatem increatam Deo intrinsecam; amor autem proximi interdum est immediate ob participationem creatam bonitatis increatæ, interdum ob ipsam quidem bonitatem increatam, sed extrinsece applicatam, quæ magna est diversitas respectu actus. Unde amor quo amatur proximus ob bonitatem increatam, non est ejusdem rationis cum actu amoris Dei, sed aliquo modo differt essentialiter. Ili tamen duo amores non differunt tanquam species totales omnino diversæ, sed quasi partiales et incompletæ, aut tanquam partes heterogeneæ, quæ possunt eamdem qualitatem componere : ita ut amor Dei et amor proximi ob bonitatem increatam possint in unum numero actum coalescere, sicuti beatus eodem actu amat Deum et proximum, et eodem actu fit electio et intentio; non vero amor proximi immediate ob bonitatem creatam potest coalescere cum amore Dei ob bonitatem ipsius increatam.

Sect. III. — *De bonitate actuum charitatis.*

Dico 1 : Omnis actus charitatis est bonus, quia charitas est essentialiter virtus; et actus quidem a charitate infusa eliciti, ex se sunt supernaturales, ac illi quibus Deus amatur, sunt aliis perfectiores, meliores et magis meritorii cæteris paribus : si uno actu ametur Deus et proximus, erit extensive perfectior quam solus amor Dei. Inter amores proximi, ille est melior, qui immediate est ob bonitatem increatam; post hunc ille qui est ob bonitatem creatam supernaturalem, infimus qui est ob bonitatem naturalem.

Dico 2 : Quoad objecta materialia, in unaquaque amoris specie ille est melior qui magis est consentaneus charitatis propensioni et ordini, cæteris paribus; unde melius est amare patrem quam extraneum, justum quam peccatorem, amicum quam alienum, imo et quam inimicum cæteris paribus. Difficultas enim hunc amandi non tam confert ad actus bonitatem et meritum, quam ipsum objectum quod est actui magis essentiale; ac forte confert tantum ad actus intensionem, et tunc si actus sit intensior, non erunt cætera paria; deinde sæpe actus amoris erga inimicum, fit ex meliori motivo, et tunc erit melior, sed nec omnia paria erunt.

DISPUTATIO TERTIA

De habitu charitatis.

Sect. I, II. — *An charitas sit virtus creata et infusa in voluntate, sitque proprie virtus amicitiæ.*

Dico 1 : Charitas est qualitas et habitus creatus, estque virtus supernaturalis voluntati infusa (vide lib. VI *De grat.*, cap. 8 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum* [*Rom.* V, 5]); est omnium virtutum hujus vitæ perfectissima. *Super omnia charitatem habete quod est vinculum perfectionis* (*Coloss.* III, 14). *Major autem horum est charitas* (*I Cor.* XIII, 1). Etiam virtutibus intellectualibus perfectior, maxime in genere moris, denique quasi omnium virtutum forma, sine qua exsistente non sunt de condigno meritoriæ.

Dico 2 : Inter Deum et justos datur simpliciter amicitia, non æqualitatis, sed excellentiæ. *Participes facti sunt amicitiæ Dei* (*Sap.* VII, 14). *Jam non dico vos servos, sed amicos* (*Joan.* XV, 14). Probatur : 1° Quia inter Deum et justos intercedit mutua benevolentia. 2° Intercedit mutua communicatio : Deus sua bona communicat justis divinæ naturæ consortibus, et justi Deo honorem et gloriam reddunt, ac proximis benefaciunt. 3° Intercedit unitas cordium. *Qui autem adhæret Domino, unus spiritus est* (*I Cor.* VI, 17). 4° In hac amicitia invenitur suavitas, utilitas, stabilitas, etc. 5° Vinculum integrum hujus amicitiæ est charitas ex parte Dei et ex parte hominis.

Sect. III, IV. — *De charitate viæ et patriæ.*

Dico 1. Idem specie et numero habitus charitatis, qui habetur in via, remanet in patria; nec tantum idem habitus remanet, sed etiam actus. Ita communiter theologi, D. Thomas, Magister, etc., contra Scotum, Capreolum, Cajetanum, etc., negantes eumdem actum remanere. Sed probatur : *Charitas nunquam excidit* (*I Cor.* XIII, 8); quia formale actus charitatis objectum, nempe supernaturalis bonitas Dei, est idem in via ac in patria, potestque hic amari Deus, sicut in patria, unico actu in omnem ejus perfectionem tendente, quia est summum bonum infinite perfectum, et ad beandum hominem sufficiens. Præsentia vel absentia objecti non immutat actus amandi essentiam : hi igitur duo amores viæ et patriæ differunt tantum in cognitione objecti amabilis, id est in ejus applicatione clara vel obscura, quæ est

solum conditio sine qua non. Perfectio essentialis charitatis patriæ et viæ in eo consistit quod amans ponat totum suum affectum in Deum tanquam in supernaturalem finem ultimum, adeoque excludat omnem peccati mortalis affectum; et in hoc utraque est æqualis; quoad vero accidentalem perfectionem potest esse differentia.

Dico 2 : Charitas viæ et patriæ habent gradus intensionis ejusdem inter se rationis, quia iidem specie et numero gradus intensionis qui erant in via, remanent in patria, sive novi in patria addantur, sive non addantur. Remanet enim idem numero habitus, ergo et idem gradus intensionis. Dein habitus prius natura intelligitur esse perfectus in beato, quam visio Dei; ergo ejus intensio est etiam prius natura quam visio, et si qua postea oriatur varietas, erit ex visione.

Dico 3 : Charitas tum habitualis tum actualis potest esse in aliquo viatore intensior, quam in aliquo comprehensore, v. gr. in viro sanctissimo hujus vitæ intensior, quam in infante statim post baptismum beatificato; quod clarum est, maxime in B. Virgine hic vivente : contra Cajetanum dicentem vel minimam patriæ charitatem, utpote altioris ordinis et intensionis, includere omnem charitatis viæ, etiam summæ perfectionem.

Dico 4 : Posito quod merita mortificata reviviscant, et quod augmentum gratiæ seu charitatis respondens actibus remissis, non differatur usque ad ingressum patriæ, sed statim detur in hac vita, probabile est in uno eodemque homine habitualem patriæ charitatem non superare in intensione summam quam in via habuit, charitatem habitualem; secus quoad actualem, quia actus viæ fere semper sunt remissiores, licet non repugnet esse æquales. Sed absolute loquendo.

Dico 5 : Charitas patriæ in illo beato statu considerata, superat quamcunque viæ charitatem adeoque simpliciter perfectio, quia iste actus est illi connaturalis, hic autem peregrinatur a Domino. Hinc Christus ait : *Qui autem minor est in regno cœlorum, major est illo* (*Matth.* xi, 11). Deinde in patria charitas nulla re potest retardari, quominus toto conatu feratur in Deum, omniaque in eum summe dilectum sine ulla inconsideratione referat; secus vero in via. Præterea charitas patriæ longe arctiorem habet cum Deo conjunctionem, eximiam communicationem, etc. Hæ perfectiones oriuntur præcise ex visione beatifica, et entitative accidentales essentiæ charitates, adeoque diversæ a perfectionibus charitatis viæ; intensio vero convenit charitati æqualiter in utroque statu viæ et patriæ, quamcunque charitas habeat sibi conjunctam cognitionem.

Sect. V, VI. — *De habitu amicitiæ naturalis erga Deum et hominem.*

Dico 1 : Per naturales actus amoris Dei ut auctoris naturæ, potest homo acquirere habitum ad similes actus inclinantem; hic habitus inter omnes virtutes, quas voluntas suis viribus acquirit, est virtus perfectissima, eodemque habitu seu virtute potest amari Deus et proximus propter Deum. Hic tamen habitus non constitueret proprie amicitiam inter Deum ut finem naturalem et inter hominem, quia in eo statu non esset sufficiens mutua communicatio; tunc enim Deus ita se gereret proportionaliter cum homine sicut cum aliis rebus naturalibus, adeoque non ut amicus sed ut Dominus.

Dico 2 : Per actus naturales amoris honesti erga proximum etiam acquiritur habitus virtutis moralis inclinans ad similes actus; quia, licet hi actus naturales sint ex naturæ inclinatione, non sunt tamen omnino faciles, amor enim proprius et aliæ passiones valde sæpe illos impediunt.

Dico 3 : Habitus ille acquisitus per naturalem amorem honestum, quo proximus amatur, vere habet rationem humanæ amicitiæ, et sic est specialis virtus; pertinet enim ad amorem benevolentiæ inter æquales inter quos est sufficiens mutua communicatio : in his autem consistit et ratio amicitiæ et specialis honestas. Deinde hoc uno eodemque omnes homines amari possunt amore naturali honesto, quia in omnibus est una eadem principalis amandi ratio, id est communicatio in natura rationali. Hinc virtus qua duo amici se invicem specialiter diligunt, non est habitus distinctus ab ipso habitu, quo generaliter amatur proximus, sed est idem magis applicatus, magisque inclinans ad unum quam ad alios prudenter, quia in eo relucet major honestas, ob quam cum eo contraxit specialem conjunctionem in ordine ad aliquem finem honestum.

DISPUTATIO QUARTA.

De virtute misericordiæ.

Sect. I, II, III. — *De materiali et formali misericordiæ objecto, et de illius præstantia.*

Dico 1 : In materiali misericordiæ objecto quatuor spectari possunt : 1° Persona cujus miseria sublevatur, sive sint parentes, sive non sint; imo et ipsa propria persona : *Miserere animæ tuæ, placens Deo* (*Eccli.* xxx, 24). Denique omnes personæ miseræ. 2° Miseria cui subvenitur, id est, omnis miseria creaturæ rationalis, etiam ejus peccata. 3° Ipsa sublevatio seu actio exterior quæ objective sumpta habet rationem objecti respectu habitus misericordiæ et actuum ejus elicitorum, hæcque sublevatio est vel opus spirituale vel corporale; v. gr. sepelire corpus mortuum ob ordinem quem habet ad animam. 4° Compassio seu sensibilis passio in mediocritate consistens, cujus actus sunt et displicentia alicujus miseriæ, et voluntas ei subveniendi.

Dico 2 : Quamvis charitas sub suo proprio motivo formali possit materialiter efficere omnem externum actum, quem facit misericordia, tamen ab illa distinguitur in hoc quod charitatis motivum formale in benefaciendo sit honestas amandi; misericordiæ autem motivum formale sit honestas sublevandi indigentem.

Dico 3 : Misericordia est minus perfecta quam virtutes theologales, quia per has immediate conjungimur ultimo fini, earumque actus et objectum sunt perfectiora, objectum enim illarum est Deus quem immediate per suos actus attingunt. Dum D. Thomas præfert misericordiam charitati, loquitur de misericordia secundum se considerata prout in Deo est, quam non absolute, sed secundum quid præfert charitati · non vero prout in nobis est.

DISPUTATIO QUINTA.

De præceptis charitatis.

Sect. I, II, III. — *An detur præceptum diligendi Deum super omnia, ad quid obliget, et quando.*

Dico 1 : Hoc præceptum omnibus hominibus impositum est : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo... Hoc est primum et maximum mandatum* (*Matth.* XXII, 37, 38). Hoc mandatum ut spectat ad Deum finem naturæ, naturale est, homo enim natura sua inclinatur ad Dei amorem et ex lege naturæ tenetur eum amare; ut autem spectat ad Deum finem gratiæ, simpliciter est supernaturale, etsi ipsi gratiæ sit connaturale. (Vide lib. II *De grat.*, cap. 6, et lib. VI, cap. 8.) Est connaturale quia connaturalis gratiæ finis est Deus clare visus, adeoque supernaturalis cognitio et amor sunt veluti gratiæ connaturales ; ergo et præceptum quod de his actibus datur.

Dico 2 : Particula *super omnia* significat debere a nobis Deum diligi, et *objective* plusquam omnia alia objecta, et *appretiative* tanquam finem ultimum, plus quam alia quævis bona, sed non *intensive*, quia solum a nobis exigitur verus et absolutus amor Dei prout est ultimus gratiæ et naturæ finis ad quem omnia referamus. Hic autem amor potest esse sine certa intensione præter minimam, si hanc forte habitus et actus natura sua determinant. Imo non solum non est præceptum, sed nec consilium *positive* diligendi Deum intensius quam proximum; at duntaxat *negative*. Modi igitur actui charitatis accidentales, v. gr. duratio, extensio, etc., non cadunt sub hoc præceptum, sed soli essentiales, nempe summa appretiatio, ob talem bonitatem, etc. Hoc præceptum est de actu charitatis eliciendo, non de habitu acquirendo, utpote qui naturaliter acquiri non potest. Et ex hoc præcepto, quod per se est de actu interno, potest interdum proprie et immediate (nam remote omnia referuntur ad charitatem) oriri obligatio ad actum externum erga Deum ; quia sicut amicitia erga homines requirit aliquando opera externa, ita et amicitia erga Deum, quando illa sunt necessaria ad ejus honorem.

Dico 3 : Hoc præceptum affirmativum obligat ad eliciendos actus amoris Dei super omnia variis temporibus. 1° Ratione alterius, dum extrinseca istius amoris eliciendi occurrit necessitas, v. gr. dum conscius peccati mortalis in articulo mortis, tenetur elicere contritionem, adeoque et amorem Dei ; et, ut reor, etiamsi adsit copia confessarii, ob gravissimum salutis negotium, in quo excludendum est omne dubium quoad fieri potest. Item dum conscius peccati mortalis debet ministrare ex officio sacramentum, aut recipere, aut si talis amor foret necessarius ad vincendam gravissimam tentationem, etc. 2° Obligat per se quibusdam temporibus, non facile tamen in individuo determinandis quoad momentum, v. gr. post usum rationis tenetur homo non diu differre actum amoris, maxime dum novit Deum esse ultimum finem et esse diligendum ; et hunc postea tenetur aliquando iterare, cum Deus sit ultimus omnium nostrarum actionum finis ; adeoque qui per multos annos non exerceret ejusmodi amorem peccaret contra hoc præceptum. Male tamen Scotus dicit hoc præceptum obligare quotiescunque aliud præceptum obligat, aut dum cum aliis dicit, obligare festis diebus. Alia etiam quædam tempora, in quibus Sotus ponit illius obligationem, videntur rejicienda.

Sect. IV, V. — *An detur præceptum diligendi proximum, inimicos, et peccatores.*

Dico 1 : Hoc charitatis præcepto tenemur diligere proximum sicut nos : *Diliges proximum tuum sicut te ipsum* (*Matth.* XXII, 39) ; particula *sicut* similitudinem, non æqualitatem significat. Hoc præceptum est naturale et supernaturale, prout cadit in actum vel naturalem vel supernaturalem : *Secundum autem simile est huic* (*Ibid.*), nempe mandato Dei amoris. Hic amor internus proximi, solum cadit in præceptum quando necessarius est vel ad opus externum ac beneficium illi præstandum, vel ad ejus odium ac offensionem vitandam ; adeoque non ita obligat sicut internus Dei amor.

Dico 2 : Ex vi hujus præcepti tenemur non odisse peccatores quatenus homines sunt, etiam inimicos. De fide ; quia odium proximi est intrinsece malum, utpote rei bonæ ac per se amabilis. Unde dum dicitur : *Diabolus stet a dextris ejus ; cum judicatur exeat condemnatus* (*Psal.* CVIII, 6, 7) ; vel : *Convertantur peccatores in infernum* (*Psal.* IX, 18) ; vel dum optatur mors inimicis Ecclesiæ ; hæc et similia sæpe prædicandi more dicuntur, non optantur, aut si optentur, optatur destructio culpæ non personæ, aut si ipsi personæ malum optetur, non ex odio sed ex honesto necessitatis vel justæ vindictæ divinæ fine optatur : interdum enim licet optare malum temporale (æternum nunquam) proximo ob finem bonum, v. gr. ob ipsius commodum, ad vitandum majus malum, etc., quia malum pœnæ non est intrinsece malum, adeoque nec charitati contrarium, si nempe alia via proximo provideri non posset ; et quamvis interdum liceat ei optare malum, non tamen sequitur posse inferri ab optante.

Dico 3 : Insuper ex vi hujus præcepti, tenemur positive diligere inimicos etiam peccatores : *Diligite inimicos vestros* (*Matth.* V, 44), inimicus enim est proximus et capax beatitudinis. Imo hoc præceptum non tantum est divinum positivum, sed etiam naturale. Unde philosophi naturali lumine illud cognoverunt, adeoque etiam erat in lege veteri, et

illa verba : *Odio habebis inimicum*, fuerunt falso illata et addita a Pharisæis. Per se autem loquendo, tenemur tantum amare inimicum eo tempore et modo quo alios homines ; unde *per se* non tenemur eum amare, aut ei signa amicitiæ exhibere nisi eo tempore quo tenemur erga alium. Per *accidens* tamen potest oriri major obligatio ad vitandum scandalum vel odii significationem, ideoque infertur esse peccatum mortale ex genere suo facere inimici exemptionem in communibus orationibus, desideriis, auxiliis, aut signis benevolentiæ ; et quamvis per se non teneamur simpliciter salutare inimicum, quia salutatio est speciale benevolentiæ signum, possumus tamen teneri per accidens vel ob scandalum, vel si necesse foret, ad inimicitiæ depositionem. Et tenemur resalutare, quia resalutationis omissio erga inimicum est indicium odii, adeoque ex se grave peccatum ; quamvis sæpe in individuo possit esse veniale, attenta personarum et circumstantiarum conditione. Denique tenemur deponere internum animi odium, non tamen necessario istam depositionem exterius manifestare, nisi illius omissio significaret moraliter inimicitiæ continuationem ; nec tenemur remittere omnem satisfactionem, sed possumus juste per legitimam potestatem jus nostrum prosequi, sed sine odii admistione.

DISPUTATIO SEXTA.

De peccatis præcepto charitatis contrariis.

Sect. I, II, III, IV. — *De Dei et proximi odio, de acedia, invidia,* etc.

Dico 1 : Odium Dei ex genere suo est omnium peccatorum gravissimum. Est enim contra maximam virtutem, et contra maximum præceptum ; in aliis peccatis aversio a Deo, continetur indirecte, in hoc directe, etc.

Dico 2 : Odium proximi ex genere suo est peccatum maximum eorum, quæ contra proximum committuntur ; directe enim avertit voluntatem a proximo, uti odium Dei a Deo, estque speciale peccatum distinctum a cæteris, ac continet sub se multas peccatorum species, maxime duobus modis : nimirum ex parte motivi, sub quo proximum odio habemus, aut ex parte mali quod illi volumus. Odium distinguitur ab interiori injustitia et ab appetitu vindictæ, quia abstrahit ab actione injuriosa, et a delicti commensuratione.

Dico 3 : Acedia quæ hic sumitur pro tristitia de vero bono sive Dei, sive proximi, est peccatum contra charitatem et ejus præceptum, et ex genere suo mortale, quia directe repugnat amicitiæ Dei ; sæpe tamen est veniale vel ob indeliberationem, vel ob actum imperfectum. Si quis autem haberet deliberatam acediam non simpliciter de beneficio divino aut bono spirituali, sed de statu perfectionis quem amplexus est, paratus tamen implere quod promisit, sed tristis et dolens se fecisse istam promissionem, per se non peccaret mortaliter, quia cum illo actu durat voluntas absoluta servandæ amicitiæ Dei ac præcepta ; ex objecto tamen committeret peccatum veniale grave, et sæpe posset esse mortale ob adjunctum periculum. Merito igitur hoc vitium inter septem capitalia numeratur, utpote radix multorum peccatorum.

Dico 4 : Triplex est modus tristitiæ de bono proximi : 1° quando quis tristatur de bono proximi quia ipse caret illo, diciturque *æmulatio*, et hæc non est intrinsece mala ; imo potest esse bona, si sit æmulatio de bono spirituali. 2° Quando quis tristatur de bono alterius, quia iste alter est illo indignus, diciturque ab Aristotele *Nemesis*, et hæc an sit mala, variant auctores ; sed videtur sola indignitas proximi non esse sufficiens ratio ad licite dolendum de illius bono, participat enim malitiam odii proximi, et nimii interdum affectus erga bona temporalia ; si tamen ista Nemesis non perveniat ad absolutum proximi odium, neque insurgat contra Dei providentiam, raro erit peccatum mortale. 3° Quando quis tristatur de bono proximi, quia proximi excellentia aut perfectio suam deprimit et obscurat ; hæcque est propria invidia, atque ex genere suo est peccatum mortale, est enim contrarium charitati, radix plurium malorum, et oritur ex inordinato excellentiæ appetitu.

DISPUTATIO SEPTIMA.

De præcepto eleemosynæ.

Sect. I, II. — *An præceptum eleemosynæ obliget ; de quibus bonis et a quibus personis facienda sit eleemosyna.*

Dico 1 : Præceptum eleemosynæ est divinum et naturale, et ex genere suo obligat sub mortali. De fide : *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum : esurivi enim et non dedistis mihi manducare* (*Matth.* xxv, 41). Solum tamen obligat tempore necessitatis proximi, et quidem erga quemvis proximum, sive sit propinquus aut extraneus, sive justus aut peccator : *Noli avertere faciem tuam ab ullo paupere* (*Rom.* iv, 7) ; *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum* (*Prov.* xxv, 21). Triplex autem est necessitas : 1° communis, qualis est in ordinariis pauperibus ; 2° gravis, dum homo ita indiget, ut sine gravi honoris aut salutis, aut bonorum fortunæ damno nequeat sibi subvenire sine alterius auxilio ; 3° extrema, in qua est evidens periculum mortis, aut etiam extrema in aliis bonis, v. gr. in honore ac fama necessitas. Præcipue autem in ista extrema necessitate præceptum eleemosynæ obligat ; in gravi autem videndum quid ordo charitatis ac prudentiæ exigat, et cum proportione in communi necessitate. Si quis accipiat ab alio pecuniam ad eam dandam egenti, et ipse sit vere egens, potest illam aut aliquid ex illa sibimet dare, nisi contrarium aperte constet de voluntate donantis.

Dico 2 : Eleemosyna facienda est ex bonis propriis, quorum est Dominus donator, vel habet legitimam absolutamque administrationem : *Frange esurienti panem tuum* (*Isa.* lviii, 7). Hinc personæ aliis subditæ, vel quæ dominium non habent, aut habent illud impeditum, vel quæ non habent rerum

administrationem quarum sunt Domini, non possunt sua auctoritate eleemosynas facere, excepta extrema necessitate. Harum personarum quatuor sunt genera.

1. *Servus*, quidquid enim acquirit, domino acquirit, adeoque non potest dare eleemosynam nisi ex tacita vel expressa domini licentia : cum tamen possit habere aliquarum rerum dominium, vel ex domini, vel ex aliorum donatione consentiente domino, vel si aliquid servo ea conditione donetur, ut domino non acquiratur, vel denique si ex pacto aut consuetudine servus vere sibi aliquid acquirat, potest ex his, utpote dominus, libere eleemosynas facere, uti et pauperi operam impendere, si per illam nil deroget rationabili domini servitio.

2. *Religiosus*, si sit superior, cum superior habeat rerum administrationem, potest juxta prudentiæ regulas facere eleemosynas, nisi modus et quantitas ei præscripta sit. Subditus vero non nisi ex superioris licentia expressa vel probabiliter præsumpta (D. Thomas, Angelus, etc.), et dum est in via, vel alia de causa degit extra monasterium, potest dare aliquas eleemosynas suo statui convenientes.

3. *Filius familias*, cum non habeat dominium bonorum paternorum, non potest de illis facere eleemosynas sine patris consensu, nec de bonis profectitiis aut adventitiis : secus de bonis castrensibus aut quasi castrensibus, quia horum habet dominium et usum.

4. *Uxor*, cum administrationem dotis suæ non habeat, quamvis habeat dominium, non licet ei de ea facere eleemosynas sine viri consensu expresso, vel rationabiliter præsumpto; et absque eo potest illas facere quas ejusdem conditionis feminæ innuptæ solent facere attenta consuetudine, et juxta Navarram potest facere aliquam eleemosynam ob urgentem corporis aut animæ seu suæ seu mariti, seu familiæ necessitatem ut remedium a Deo obtineat; de bonis autem paraphernalibus, utpote habens illorum dominium et liberam administrationem, potest facere eleemosynas, uti et de quibusdam bonis quæ sua industria acquirit non necessaria ad sustentanda matrimonii onera.

Dico 3 : Ex bonis illicite acquisitis, et quæ sunt obnoxia restitutioni, non possunt fieri eleemosynæ, nisi vel in casu extremæ necessitatis vel nisi illo modo restitutio esset facienda, sicut non licet furari ad dandam eleemosynam. In extrema autem necessitate omnia sunt communia quoad usum, ideo ex alienis, aut etiam subreptitiis bonis potest quis, si non habeat propria, subvenire indigenti; nec tenetur postea sic data restituere. Dum non scitur cuinam sint restituenda bona male acquisita, tunc pauperibus danda sunt ex præsumpta domini voluntate. Qui autem recipit ab eleemosynario rem restitutioni obnoxiam, si sit res immobilis, v. gr., vestis, etc., sciens verum illius dominum, debet illi restituere. Si sit pecunia et dans eleemosynam habeat unde restituat, quamvis det eamdem numero pecuniam, quam furatus est, transfert ejus dominium in recipientem, qui ideo manet securus : tunc enim donater non censetur dare aliena sed propria, cum habeat propria ex quibus restituat : ita Gabriel et Major. Si vero non habeat unde restituat, non transfert dominium, adeoque recipiens tenetur rem acceptam legitimo domino restituere, quia fur non sua dedit, sed aliena

Dico 4 : Homo habens dominium et administrationem suorum bonorum, si sint sibi necessaria, non tenetur ex eis facere eleemosynam, servata tamen proportione et ratione proximi necessitatis. Nemo enim tenetur privare se rebus sibi necessariis, ut alteri subveniat cæteris paribus; quia dilectio sui est prior dilectione alterius.

Sect. III. — *In qua necessitate teneatur homo dare eleemosynam ex bonis omnino superfluis.*

Dico 1 : Abstrahendo ab obligatione sub mortali vel veniali, videtur omnino certum divites habentes bona superflua aliquo modo teneri ex præcepto misericordiæ ad faciendam eleemosynam, ut patet ex dictis; hinc dico eum, qui habet superflua, obligari hoc præcepto sub mortali, non solum in extrema sed etiam in gravi necessitate, quia Scriptura id ad minimum videtur significare, dum damnat (*Matth.* xxv, 41) immisericordes. Deinde gravis necessitas indicat gravem obligationem. Unde sententia contraria Gersonis, Gabrielis, Medinæ, dicentium obligari tantum sub mortali in extrema necessitate ad dandum ex superfluis, est practice improbabilis, nec in conscientia secura.

Dico 2 : Qui habet superflua tenetur etiam simpliciter in communibus generis humani necessitatibus sub mortali facere eleemosynam, non in singulis actibus, nec ad dandum omnia, sed hoc modo : si habeat propositum formale vel virtuale nunquam dandi eleemosynam nisi in gravi necessitate, mortale ex se peccatum committeret, excepto fortassis si certus sit graves occurrere necessitates; quia licet videantur leves proximorum necessitates, tamen illarum omnium aggregatum ad genus humanum vel ad rempublicam comparatum, est materia gravis; ergo illud contemnere, est læsio charitatis et misericordiæ in materia gravi. Contraria autem sententia quam tenent Antoninus, Navarra, Adreas, Sotus, etc., non videtur admodum secura : sed attendendum est quænam sint censenda superflua occurrenti gravi necessitate, et quænam occurrente levi seu communi. Deinde inter eleemosynas veniunt etiam pia opera, v. gr. ædificatio templi, pia fundatio.

Dico 3 : Qui habet absolute superflua cum proposito faciendi eleemosynam, eamque sæpe facit, quamvis etiam eam sæpe omittat, quia et nonnulla in vanos usus expendit; si tamen graves necessitates non prætermittat, non peccat mortaliter, communes enim necessitates singulæ per se non obligant ad mortale.

Sect. IV. V. — *An faciendæ eleemosynæ ac bonis ad statum necessariis; an sufficiat mutuum dare.*

Dico 1 : Si totum bonum commune sit in gravi necessitate, privata persona tenetur ei subvenire, etiam ex rebus ad statum necessariis : præferendum est enim commune bonum privato. Item si quilibet proximus sit in extrema necessitate, tenetur alter ei subvenire etiam ex rebus ad statum necessariis : tenetur enim magis diligere vitam proximi quam statum suum; et illis utendi habet jus naturale extreme indigens. Id autem intelligitur de extrema necessitate quæ provenit quasi naturali ordine, non vero de illa quæ provenit ex hominum malitia, cum aliqua tamen limitatione. Imo potest quis interdum obligari ad subveniendum ex bonis utcunque ad statum necessariis proximo, non in extrema, sed in quadam gravissima necessitate exsistenti. Potest enim fieri ut proximus sit in extremo gravissimæ infamiæ, injuriæ, perpetuæ inter infideles captivitatis periculo : et tunc qui potest sine magna suarum opum, licet non omnino suo statui superfluarum jactura, tantum malum impedire, tenetur ex charitate illud impedire; modo possit absque gravi suo incommodo.

Dico 2 : Quamvis ei qui tantum indiget secundum quid, v. gr. qui hic indiget, sed alibi habet opes aut jus ad illas, aut certam illarum spem, sufficienter subveniatur per mutuum, commodatum, vel venditionem : simpliciter tamen asserere præceptum eleemosynæ nunquam obligare ad donandum absolute, neque pium est neque practice probabile; quod ex dictis patet. Unde in extrema necessitate si subventio fiat per res ipso usu consumptibiles, fieri debet per absolutam donationem : quia qui est in tali necessitate, potest ita accipere et consumere, ut nihil restituere teneatur; ergo et alter debet ita dare, maxime cum præceptum eleemosynæ aliquando obliget ad absolutam donationem; sed quando proximi necessitati sufficienter subvenitur per usum rei non consumptibilis, v. gr. per usum equi, tum satis erit illam commodare.

Dico 3 : Quando eleemosyna fit ex bonis omnino superfluis, probabilius est debere fieri per absolutam donationem etiam extra casum extremæ necessitatis, quamvis oppositum sit probabile; sed si quis extra casum extremæ necessitatis obligetur ad subveniendum indigenti aut ad ei subveniendum, non ex bonis omnino superfluis, sed ex necessariis ad statum, tunc non tenetur donare absolute, sed potest mutuare, vel commodare vel alium similem contractum facere.

Sect. VI. — *An omittens dare eleemosynam dum tenetur dare, obligetur ad reparanda damna indigenti inde exorta.*

Dico eum qui omittit dare eleemosynam, transacta necessitate non teneri illius quantitatem reddere, licet necessitas fuerit extrema : ita omnes doctores, quia tota illa actio erat misericordiæ, non justitiæ. Quoad vero damnum ex illa omissione secutum, v. gr. si quis ob illam extreme indigens obierit, aut aliud grave damnum incurrerit, quidam videntur sentire ab eo qui tunc eleemosynam dare omisit, esse reparandum, si ideo pauper obierit; attamen vera est sententia eum non teneri aliquid restituere (Sotus, Covarruvias, Adreas, Navarra, etc.). Quia obligatio restituendi oritur tantum ex actione injuriosa contra justitiam commutativam, qualis non est hic : nec ille influit in talem mortem, nec facit injuriam. Quod attinet ad ecclesiasticos, hi ex bonis, quorum sunt domini, quamvis ob solum charitatis vinculum teneantur facere eleemosynas, majori tamen quam alii : tum quia debent esse pauperum patres, et ratione sui status prælucere aliis exemplo, tum quia facilius habent superflua; non enim habent quibus thesaurizent ex officio sicut paterfamilias, et in suo statu debent esse aliis parciores. Si vero habeant ecclesiastica sibi designata ad distribuendum in pauperes (an sint ejusmodi, dicitur in tract. *De decimis*), tenentur ex justitia ea distribuere sub obligatione restitutionis. De reditibus ecclesiasticis alibi tractatur.

DISPUTATIO OCTAVA.

De præcepto fraternæ correctionis

Sect. I, II, III. — *An detur præceptum fraternæ correctionis; quæ ejus materia; quando obligat.*

Dico 1 : Datur fraternæ correctionis præceptum et divinum et naturale : *Si peccaverit in te frater tuus corripe illum* (*Matth.* XVIII, 15). *Nolite quasi inimicum æstimare, sed corripite ut fratrem* (*II Thess.* III, 15). *Corripite inquietos* (*II Thess.* V, 14). Ejusque actus est misericordiæ et charitatis actus : *Corripiet me justus in misericordia* (*Psal.* CXL, 5). Unde hoc præceptum ex genere suo obligat ad mortale.

Dico 2 : Omne proximi peccatum mortale, nondum emendatum, est de se gravis et sufficiens materia ad inducendam hujus præcepti obligationem, seu ad lucrandum fratrem suum : *Lucratus eris fratrem tuum* (*Matth.* XVIII, 15). Imo et veniale potest esse materia hujus correctionis, sed non in qua præceptum graviter obliget, nisi aliquando superiorem ad corrigendum etiam veniales subditorum culpas maxime communes; privatæ personæ raro tenentur sub obligatione peccati venialis corripere venialia. Dum autem proximus ex ignorantia invincibili facit id quod ex se est peccatum mortale, in hoc præceptum misericordiæ spiritualis habet quidem locum, sed non tam ad correctionem quam ad consilium vel doctrinam dandam.

Dico 3 : Ut correctionis privatæ præceptum obliget, requiritur moralis certitudo delicti ac spes aliqua fructus et emendationis futuræ; unde sæpe non statim ac videtur aut auditur proximi delictum, est adhibenda correptio, sed exspectandum tempus commodum, in quo fructus possit sperari. Deinde præter spem fructus, requiritur ut proximus mea indigeat correctione, quia, v. gr., timeo, si eum

non corrigam, ne postea ejusmodi peccata committat, vel diu in suo peccato cum gravi damno permaneat. Denique si adsit necessitas et opportunitas cum requisitis circumstantiis, ex obligatione præcepti proximus delinquens statim est corrigendus.

Sect. IV, V, VI. — *Quas personas obliget hoc præceptum; quinam corrigendi; et quo ordine.*

Dico 1 : Hoc præceptum obligat omnes personas aptas ad dandam correptionem licet ex officio non teneantur, fundatur enim in charitate et misericordia, non in officio; magis tamen obligat prælatos quam alios et cum proportione, magis patrem erga filium, dominum erga servos, quam erga alios, quia ordo charitatis hoc exigit. Hinc prælatus omittens correctionem, peccat et contra charitatem et contra justitiam, adeoque duo facit peccata. Denique non solum justi sed etiam peccatores hoc præcepto obligantur; et peccatores quidem ut possint fructuose adhibere correptionem, in casu extremæ necessitatis debent interdum ob scandalum prius pœnitere, ne sint inidonei ad corripiendum.

Dico 2 : Omnes personæ, sive superiores, sive inferiores, sive æquales, si egeant correptione, cadunt sub hujus præcepto : charitas enim se ad omnes extendit; superiores tamen corripiendi sunt potius humili admonitione, quam reprehensione.

Dico 3 : Fraternæ correctionis ordo assignatus Matth. xviii, 15, per se loquendo simpliciter cadit in præceptum, ita ut non liceat aggredi secundum actum nisi post primum inefficaciter præmissum; nec tertium nisi post secundum inefficacem, et sic de reliquis (omnes theologi). Ordo autem hic est : 1° admonitio secreta : *Corripe inter te et ipsum solum* (*Ibid.*); 2° correptio coram uno vel duobus testibus adhibitis (*Ibid.*); 3° denuntiatio : *Dic Ecclesiæ* (*Ibid.* 16); 4° correptio prælati : *Si Ecclesiam non audierit* (*Ibid.* 17); 5° coactio per excommunicationem : *Sit tibi sicut ethnicus* (*Ibid.*). Attamen interdum licet mutare hunc ordinem. Quare

Dico 4 : Si proximi delictum sit publicum, potest statim publice corrigi sine præmissa admonitione secreta. (D. Thomas et omnes theologi.) Quia hæc correptio non tam ad ejus qui corripitur, quam ad aliorum bonum refertur : *Peccantem coram omnibus argue, ut cæteri timorem habeant* (*I Tim.* v, 20). Si autem peccatum sit tantum duobus notum, sub veniali saltem raro sub mortali, videtur esse obligatio servandi primum actum, id est occulte delinquentem corripiendi; non vero statim coram illis duobus testibus corripiendus est, nisi forte instaret necessitas.

Dico 5 : Si peccatum vertatur in damnum alterius præcipue boni communis, licet sit occultum, potest statim, moraliter loquendo, denuntiari, omittendo duos primos actus, nisi forte esset certa et firma spes posse per illos sufficienter subveniri bono communi, v. gr. proditio patriæ, occulta machinatio mortis adversus innocentem, etc. (D. Thomas, Cajetanus, Navarra, Durandus, etc.) Ista autem fructus spes debet esse certissima et actualis, ita ut sufficienter damni periculo consulatur, non tantum pro præsenti tempore, sed etiam pro futuro. Deinde denuntiatio facienda est minori qua potest delinquentis infamia.

Dico 6 : Quando peccatum fratris est omnino occultum et in nullius tertiæ personæ detrimentum vergit, tunc ex præcepto charitatis, servandus est dictus ordo, ita ut ante denuntiationem præcedat secreta admonitio, si sit spes fructus, sub mortali ex genere suo. (D. Thomas, Sylvester, Augustinus, etc.) Non licet enim sine causa infamare proximum. In religionibus vero, si delictum sit contra commune istius religionis bonum, v. gr. ob grave scandalum, damnum, morale periculum gravis infamiæ, statim est denuntiandum; si autem delictum sit privatum, ordinarie etiam licet illud immediate superiori dicere : quia si leve est, levis est infamia, et magna utilitas religioni ac denuntiato; si sit grave, vix fieri potest ut multis non noceat, infamiam religioni non afferat, ac possit sperari perfecta emendatio sine superiore; præterquam quod religiosi amplectendo religionem tacite vel expresse utcunque renuntiant juri, quod habere possunt ad hujusmodi famam et ordinem; nam in constitutionibus Dominicanis et in regulis sancti Francisci refertur haberi immediate denuntianda esse delicta superiori. Et sic quoad religiosos, rarus est casus, in quo debeat servari totus correctionis ordo; si occurreret tamen, servandus foret.

DISPUTATIO NONA.

De ordine servando in præcepto charitatis et misericordiæ.

Sect. I, II, III. — *An homo teneatur magis sibi consulere quam proximo.*

Dico 1 : Homo tenetur magis se quam alios diligere, priusque suis quam aliorum necessitatibus spiritualibus consulere. (D. Thomas, etc.) Charitas enim magis ad se quam ad alios inclinat, et hac in re spirituali non prævalet commune bonum privato. Dum Paulus ait : *Optabam ego esse anathema a Christo pro fratribus meis* (*Rom.* ix, 3), intelligit vel de suo errore antequam converteretur, vel de morte corporali, vel de dilatione cœlestis beatitudinis, vel per exaggerationem de desiderio potentiali aut quasi conditionato privationis æternæ beatitudinis, si foret necesse id optare. Similiter fere intellige hæc Moysis verba : *Dimitte eis hanc noxam, aut dele me de libro tuo, quem scripsisti* (*Exod.* xxxii, 32). Hæc tamen possunt aliter exponi.

Dico 2 : Nemo juxta ordinem charitatis tenetur, imo nec potest aliis subvenire cum proprio spirituali detrimento, aut includente culpam, aut charitatis substantiam seu augmentum imminuente, aut se exponendo morali peccandi graviter periculo. Si autem detrimentum sit mere extrinsecum charitatis

augmento et accidentale, interdum pro aliorum salute potest eligi.

Dico 3 : Simpliciter loquendo tenetur homo magis diligere proximum in spiritualibus quam se ipsum in corporalibus, imo proximo in extrema spirituali necessitate exsistenti, v. gr. infanti moribundo ante usum rationis quem jure potest baptizare (hunc tamen casum negat Sotus, sed qui?) tenetur ex præcepto charitatis et misericordiæ etiam cum evidenti mortis periculo subvenire; et extra extremam necessitatem non tenetur per se cum tali aut morali mortis periculo subvenire privato proximo, nisi aliunde teneatur ex justitia et ratione officii. Hinc si alter peccando moraliter velit eum occidere, potest se defendere etiam alterum interficiendo, licet sciat fore damnandum, quia ille non in necessitate, sed in voluntaria malitia exsistit. In gravi autem necessitate spirituali exsistenti proximo etiam cum aliquo proportionato damno temporali tenetur succurrere; secus non.

Dico 4 : In rebus temporalibus tenetur homo subvenire potius bono communi quam sibi. Quia commune et universale bonum præferendum est privato. Sed in quacunque corporali necessitate, potest licite potius sibi quam alteri privato consulere; non tamen tenetur, etiam in extrema necessitate, si subsit honesta ratio, v. gr. ratio intimæ amicitiæ aut gratitudinis, major utilitas, quia non tenetur semper et omni modo conservare vitam suam, adeoque potest vitæ proximi, v. gr. amici aut patris (de patre vix quisquam negabit) suam postponere. Dum D. Thomas ait esse contra ordinem charitatis dare alteri extreme indigenti id, quo ego etiam extreme indigeo, intelligit cæteris paribus, sive dum est utrumque rationis æqualitas; quia tunc si postponeret suam extremam necessitatem alienæ, forsan peccaret, non tamen, ut reor, mortaliter, eo quod non intervenit ibi magnus excessus violati ordinis charitatis, v. gr. si quis in naufragio, cum posset tabulam arripere, qua vitam tueretur, permittat ut alter eam arripiat. Secus vero si jam ipsi tabulæ insedisset, tunc enim eam alteri concedendo, se in mare directe projiceret, ac positive suæ morti cooperaretur, quod nullo modo licet.

Sect. IV. — *Ordo charitatis inter proximos privatos servandus.*

Dico 1 : Præceptum charitatis et misericordiæ obligat ex genere suo sub mortali, sed interdum sub veniali tantum ob levitatem inæqualis conjunctionis, ad servandum ordinem in dilectione aut subventione proximi, contra quosdam antiquos dicentes omnem proximum æqualiter diligendum quoad affectum amoris, non quoad effectum benevolentiæ. Probatur : Quia hic ordo est inclinationi charitatis consentaneus : *Ordinavit in me charitatem* (*Cant.* II, 4). Hinc tenemur eos qui nobis sunt conjuncti præferre aliis, qui nobis sunt extranei, id est, cæteris paribus : et inter conjunctos præferendi sunt conjunctiores minus conjunctis, v. gr. inter consanguineos pater, inter amicos fidelior et antiquior, juxta veriorem sententiam, contra quosdam, pater præferendus est filio, quia beneficia a patre accepta sunt maxima, et patris amor est similis amori Dei, et pater est quasi totum respectu filii. D. Thomas qui videtur contrarius, non solum explicat quid homo agere teneatur, sed etiam quid facilius agat. Et homo extra casum necessitatis tenetur ex officio magis providere filio quam patri, urgente tamen extrema necessitate præferendus est pater; imo et in necessitate æquali præferendus pater, si filius jam sit emancipatus, secus vero si non sit emancipatus. Deinde pater est etiam matri præferendus, fortasse tamen non sub obligatione gravi. Item præferendus est noster benefactor iis, quorum nos sumus benefactores.

Dico 2 : Quoad alias diversi ordinis conjunctiones, pater naturalis seu carnalis in necessitatibus et corporalibus et spiritualibus præferendus est patri spirituali. Idem dic de filio carnali respectu filii spiritualis, id est, carnali præferendus est spirituali. Rursus pater præferendus est omnibus amicis, ipsique conjugi, quamvis conjux soleat intensius diligi. Conjux vero debet præferri filio. In his tamen omnibus inæqualitas conjunctionis, vix unquam potest obligare ad grave peccatum, utpote parva

Dico 3 : Inter eos, qui non sunt conjuncti, præferendi sunt meliores ac justi peccatoribus, si autem comparentur sanctiores extranei cum conjunctioribus minus sanctis, per se loquendo conjunctiores sunt præferendi tum in corporalibus tum in spiritualibus necessitatibus ac bonis.

DISPUTATIO DECIMA.

De scandalo.

Sect. I, II, III. — *Quale peccatum sit scandalum, et quæ conditiones ad illud requirantur.*

Nota : Juxta D. Thomam, scandalum *est opus minus rectum, præbens proximo occasionem ruinæ.* Est duplex : activum et passivum.

Dico 1 : Scandalum est peccatum speciale habens malitiam charitati contrariam ex variis vitiis proveniens, uti multæ aliæ peccatorum species, estque ex genere suo mortale; sæpe tamen veniale ex levitate materiæ, seu ex veniali proximi peccato : *Qui scandalizaverit unum de pusillis*, etc. (*Matth.* XVIII, 6). *Juxta iter scandalum posuerunt mihi* (*Psal.* CXXXIX, 6).

Dico 2 : Tribus modis incurrit aliquis specialem scandali malitiam : 1° dum directe inducit alium ad peccandum hac intentione, ut spiritualiter moriatur, uti facit dæmon; quod est maximum scandalum. 2° Dum directe inducit alium ad actum peccati non intendens ejus ruinam spiritualem, sed propriam utilitatem, aut quid simile (Adrianus, Sylvester, Navarra, etc., contra Cajetanum, Durandum, Angelum, etc.); quia ad contrahendam alicujus peccati malitiam, non est necesse illam intendere, sed sufficit voluntarie facere id, cui illa malitia est conjuncta. 3° Dum indirecte inducit alium ad peccandum per actionem malam coram illo factam vel habentem

speciem mali. (Sylvester, Angelus, etc., contra Cajetanum, Durandum, Paludanum, etc) Probatur: Quia Scriptura et Patres non minus reprehendunt sic operantes quam scandalosos; atque in ejusmodi opere reperitur voluntarium indirectum, quod sufficit ad dictam malitiam. Quia autem homo non ex justitia aut alia ejusmodi virtute, sed ex charitate tenetur non inducere alium ad peccandum, ideo dum suo exemplo inducit alium, v. gr. ad furandum, non peccat ipse suo scandalo contra justitiam, aut contra alias virtutes ad quas transgrediendas ejus exemplo alius inducitur, sed contra charitatem, et licet admitteretur eum peccare contra justitiam, non continuo tamen sequeretur eum teneri ad restitutionem.

Dico 3: Petere a proximo, aut ei suadere opus, quod nullo modo potest facere sine peccato, est quid intrinsece malum malitia scandali; petere autem aliquid, quod ille licite potest facere, sed scio moraliter eum non istud facturum sine peccato, interdum non licet, interdum licet. Licet enim interdum juramentum petere ab idololatra quem scio per idola juraturum, et mutuum ab eo, quem scio petiturum usuras, si nempe sit ad id paratus, et adsit rationabilis causa illud petendi, alioqui sine causa præberet proximo peccandi occasionem, quod est illicitum et contra charitatem; si autem non sit ad id paratus, sed ego habeam speciale justitiæ jus illud petendi, v. gr. sacramentum a meo parocho, et insuper justam causam me non privandi jure meo, v. gr. ob utilitatem specialem sive spiritualem sive temporalem, tunc etiam licitum est petere; si vero nullum habeam speciale jus, nec causam rationabilem, petere est illicitum. Ut licite petatur a parato, potest esse causa levior; a non parato, debet esse gravior.

Dico 4: Si opus malum vel habens speciem mali, quod de se inductivum est ad peccandum, non vitetur, incurritur malitia scandali, nisi ex circumstantiis hic et nunc positis, moraliter constet illud nullum proximo damnum allaturum; tunc enim vitato isto damno, nulla est scandali malitia. Sed probatur prior pars, quia tenemur recte operari non solum coram Deo, sed etiam coram hominibus; dumque opus habet speciem mali, proximus ex vi hujus mei operis inducitur ad malum opus, quale non fuit opus Naami flectentis genua in templo idoli, aut Judith ornantis se ad placendum Holoferni. Quando autem opus est bonum in re et in specie, tunc non datur scandalum, et si quis scandalizetur, est scandalum Pharisæorum, uti de Christo dicitur: *Lapis offensionis et petra scandali* (*Isa.* VIII, 14). Interdum tamen per accidens ad vitandam proximi spiritualem ruinam tale opus externum, si non sit de præcepto; aut si præceptum hic et nunc non obligat, oportet omittere ne scandali activi malitia incurratur, v. gr. mulier omittere missam, aut ornatum superfluum ac maximum interdum debebit, vel alius dissimulare jacturam bonorum temporalium, etc.

Sect. IV. — *An sit peccatum scandali vendere vel dare alteri rem qua male est usurus.*

Dico 1: Vendere res indifferentes, vel quæ sine difficultate habent bonum usum, si venditor nihil sciat de intentione emptoris, non est scandalum, nec malum per se loquendo, licet sæpe accidat ut multi illis male utantur; quia venditor nihil facit, ex quo per se sequatur alterius peccatum, aut aliquid quod eum ad peccandum excitet, et ignorat eum velle istam ad malum usum adhibere. Juxta autem regulam juris: *In dubiis unusquisque præsumitur bonus.* Sed:

Dico 2. Vendere aut donare hujusmodi res indifferentes, dum præscimus alterum male illis usurum, licet id intrinsece malum non sit: si tamen sine magno incommodo possumus abstinere a tali venditione, aut donatione, debemus abstinere, alioqui dando alteri peccati materiam, incurrimus malitiam scandali. Unusquisque enim tenetur ex charitate vitare proximi peccatum, si facile potest; unde non licet vendere arma iis, quos certo scimus injustum bellum gerere, quamvis si ego non vendam, alius vendat; nec locare domum meretrici, sciendo certo illam ea usurum ad meretricium, si facile possim et sine magno gravamine alteri locare, etc. Idem fere dic de famulo ministrante cibos domino in die jejunii, quem Cajetanus dicit non cooperari active, sed facere aliquid de se indifferens, quo alius postea male utitur.

Dico 3: Quando res ex institutione sua aut ex suo usu, aut lege prohibitæ, aut ad malum finem in hoc tempore et loco destinatæ sunt, ita ut moraliter semper ratione probabili timeatur pravus earum usus, non licet eas dare alteri, nisi in particulari constet pravi usus periculum cessare. Hinc remigare contra Christianos, aut navare operam ædificationi templi quod hic et nunc idolo erigitur, Cajetanus dicit non licere, quia id, juxta illum, est positive cooperari, seu moraliter cooperari.

DISPUTATIO UNDECIMA.

Sect. unic. — *De pace.*

Dico: Dari de pace præceptum: *Pacem habete, et Deus pacis*, etc. (*II Cor.* XIII, 11). Unde irrationabilis discordia est mala, charitati interdum contraria, interdum aliis virtutibus. Rationabilis autem discordia qua unusquisque prosequitur juste suum jus diversum, potest esse sine peccato. Sic contentio, quæ ex irrationabili discordia nascitur, est mala pro qualitate malitiæ ipsius discordiæ; sed potest etiam contentio dari, tum in judiciis, tum in verbis, quæ non sit mala, ut liquet in diversis doctorum sententiis et in ordinariis academiarum disputationibus.

DISPUTATIO DUODECIMA.

Per duas sectiones.

De schismate.

Dico 1: Si schisma sit per se directe intentum, est peccatum charitati specialiter contrarium: quia quamvis schismaticus ex variis motivis possit rum-

pere Ecclesiæ unitatem, v. gr. ex inobedientia per dissensionem a capite seu papa, ex invidia aut odio per divisionem a corpore Ecclesiæ, et ex hæresi per cultum superstitiosum, tamen ista motiva sunt remota et extrinseca. Proximum autem et intrinsecum motivum est ruptio unitatis in vinculo charitatis sitæ, affective vel effective intenta : *Supportantes in charitate, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis* (*Ephes.* IV, 2, 3). Verum ad contrahendam propriam schismatis malitiam, non est necesse intendere directe ab Ecclesia divisionem, sufficit velle id per quod se separat aliquis ab Ecclesia, vel ab illa divisionem efficit, sive illud directe prævideat, sive vincibiliter ac culpabiliter ignoret : quia ad committendam aliquam in moralibus malitiam, sufficit voluntarium indirectum. Hoc nomen *schisma* proprie intelligitur de divisione ab Ecclesia universali ; improprie tantum de divisione et privata congregatione aut religione.

Dico 2 : Malitia schismatis ex suo genere est mortalis et gravissima ; minor tamen quam malitia hæresis, quia malitia hæresis ex genere suo est directe contra Deum, schismatis contra proximum. Sed sæpe schisma fit gravius ex circumstantiis, quia affert majora damna.

Nota : Tempore schismatis, si sit aliquis certus papa, de quo prudenter dubitari non possit, illi adhærendum est ; et qui aliis favent, sunt schismatici. Si vero papa sit dubius ita ut prudenter cognosci non possit, nulli adhærendum est, quia nullus eorum habet verum jus in Ecclesia acquisitum. Ideoque si contrarium fiat, fovetur schisma et in hoc peccari potest. Sed plebs satisfacit sequendo suos pastores et doctores catholicos, quando non potest aliter eis constare veritas.

Dico 3 : Schismatici ipso facto sunt excommunicati, saltem in bulla cœnæ, quamvis de jure communi res non sit adeo clara, et puniri possunt omnibus pene hæreticorum pœnis ; de facto tamen nullam pœnam incurrunt ante sententiam condemnatoriam ; item privantur spirituali potestate uti hæretici, unde non privantur potestate ordinis, et stando in jure divino nec potestate jurisdictionis aut beneficiis ; jure tamen positivo privantur dignitatibus, beneficiis, bonis ecclesiasticis, etc.

DISPUTATIO DECIMA TERTIA.
De bello.

Sect. I, II, III. — *An bellum sit intrinsece malum ; quis possit legitime bellum indicere ; an id etiam clericis liceat.*

Dico 1 : Bellum simpliciter nec est intrinsece malum contra Manichæos, nec est Christianis vetitum contra recentiores hæreticos. De fide : in scriptura enim Veteris Testamenti Deus sæpe jussit bellum inferri. Deus noluit ut David templum ædificaret ob injustum homicidium, et templi reverentiam, et Nicænum concilium vetuit Christianis, ne depositam militiæ infidelium tesseram resumerent. Nullibi autem iustum bellum vetatur ; imo bellum defensivum non tantum est licitum, sed etiam interdum est de præcepto, ob propriæ defensionis jus. Agressivum vero potest etiam esse honestum et necessarium, ut patet ex Scriptura et Patribus ; hoc enim sæpe est reipublicæ necessarium ad repellendas injurias et hostes coercendos, atque ad pacis publicæ conservationem.

Dico 2 : Supremus princeps aut respublica quæ nullum habet in temporalibus superiorem, jure naturæ habet legitimam potestatem bellum aggressivum indicendi, quia ad hanc et illum pertinet se vindicare de alio principe aut republica, utpote nullum habens alium judicem ad quem recurrat. Unde qui habet superiorem, sive princeps sive respublica imperfecta, non potest illud juste indicere sine sui superioris auctoritate, saltem interpretativa ; indiceret enim contra hujus jus, nec solum ageret contra charitatem, sed etiam contra justitiam non obstante causa legitima, adeoque teneretur damna inde secuta reparare.

Dico 3 : Ecclesiæ prælati in temporalibus supremi possunt etiam licite et sine metu irregularitatis bellum indicere suppositis conditionibus requisitis. Et licet nullo jure divino sit clericis prohibitum per se exsequi bellum, jure tamen ecclesiastico illis prohibetur ; et hæc prohibitio obligat eos qui in sacris seu majoribus ordinibus sunt constituti, aut in minoribus beneficium ecclesiasticum habentes.

Dico 4 : Si bellum sit injustum et in eo aliquis occiditur, vel mutilatur, omnes milites fiunt irregulares, sive sint sacerdotes, sive non ; sive per se, sive per alios occidant. Si autem bellum sit justum, et clericus militando peccans per se occidat alium, fit irregularis, secus si ipse non occidat, licet alii occidant ; nec fit irregularis si ipse occidat, ex necessitate defendendi propriam vitam. Unde quicunque licite militans etiam clericus, alium occidit, maxime in defensione boni communis, probabiliter non fit irregularis. Similiter clericus excitans milites ad fortiter agendum (non autem directe ad occidendum), aut suadens alicui ut eat ad bellum, nullam incurrit irregularitatem ; non enim excitat ad homicidium, sed ad actus fortitudinis et justitiæ.

Sect. IV, V, VI. — *De justo belli titulo et causa.*

Dico 1 : Nullum bellum potest esse justum, nisi subsit causa legitima et necessaria, id est gravis injuria illata, quæ alia via vindicari aut reparari nequeat, et ad tria capita revocatur : 1° si princeps res alterius occupet, et nolit restituere ; 2° si neget communia gentium jura sine causa rationabili, v. gr. viarum transitum, commune commercium, etc. ; 3° gravis famæ vel honoris læsio. Unde justa belli causa est ut juste puniatur is qui injuriam intulit, si absque bello justam recuset dare satisfactionem, secus, si paratus sit dare. Qui autem sine justa causa bellum indicit, non solum contra charitatem, sed etiam contra justitiam peccat ordinarie, adeoque tenetur damna inde secuta reparare.

Dico 2 : Nec infidelitas, nec enormia contra Deum peccata, nec barbaries populorum, est justus titulus illis bellum indicendi, nec populus Israeliticus talem titulum habuit ad indicendum bellum incolis terræ promissionis : unde Christianus princeps non potest indicere bellum nisi titulo in lege naturali seu ratione naturali fundato, nempe vel ob injuriam illatam, vel ob innocentium defensionem, ita ut dictus titulus proportione servata possit etiam quodammodo infidelibus accommodari.

Dico 3 : Supremus princeps antequam bellum aggrediatur, tenetur diligenter causam et justitiam examinare, qua facta diligentia debet operari juxta scientiam inde comparatam : v. gr. si certo sciat talem urbem, de qua agitur, ad se pertinere, assertio clara est; si est probabilius, debet agere tanquam judex, sequendo sententiam probabiliorem ; si æqualiter probabile, præferendus possessor; sed si nullus possessor sit, tunc videtur unusquisque habere jus ad primo occupandam. Sed in his casibus in quibus dubitatur de belli justitia, probabilius tenentur supremi principes istam rem virorum sapientum examini ac judicio relinquere.

Dico 4 : Regni proceres ac militares duces dum ad consilium evocantur ut de bello inchoando judicium ferant, tenentur veritatem diligenter discutere ut justum dent consilium; qui vero non sunt evocati, non magis tenentur quam alii communes milites, belli justitiam examinare. Ili autem communes milites sive subditi sive stipendiarii, nullo examine adhibito, vocati possunt ire ad bellum, modo illis non constet bellum esse injustum ; aut si habeant tantum dubium mere negativum nihil scientes pro et contra, tunc enim niti possunt auctoritate ac judicio principis, sub quo militant, supponendo eum esse apud omnes bonæ existimationis. Si vero dubitent positive ob rationes pro utraque parte occurrentes, et quidem si rationes bellum esse injustum ostendentes, tantam præferant vim ut iis satisfacere nequeant, tunc tenentur inquirere veritatem, quam si assequi non possint, debebunt sequi quod erit probabilius; ad hoc autem illis satis erit consulere viros prudentes ac timoratos, aut alios capaces, qui ipsis præsunt, et sequi eorum judicium.

Sect. VII. — *Debitus gerendi belli modus.*

Dico 1 : Milites ab hospitibus apud quos diversantur, nihil possunt accipere præter id quod a rege constitutum est; alias peccant contra justitiam et tenentur restituere, idemque est si alia damna faciant per domos, agros, etc. Duces autem ac præfecti tenentur ex officio hæc omnia, quantum possunt, impedire : alioqui totum onus restitutionis post milites ad illos pertinet; item milites ex justitia tenentur fortiter militare, stationem suam aut arcem non deserere, etc., parta victoria servare justam in prædæ partitione distributionem juxta principum statuta aut morem.

Dico 2 : Ante bellum inchoatum, tenetur princeps justam belli causam parti adversariæ proponere, ac condignam restitutionem cum expensis factis petere, quam si ille offerat, tenetur acceptare et a bello desistere ; alioqui bellum foret injustum. Si autem eam recuset, tunc poterit juste bellum inchoare.

Dico 3 : Post partam victoriam, licitum est principi victori inferre parti victæ ea damna, quæ ad justam vindictam, satisfactionem, et omnium detrimentorum restitutionem sufficiant; non tamen arripere bona sive immobilia, sive mobilia, quorum dominium non habet pars victa, licet apud eam inveniantur, attento nempe jure naturali ; an autem attento jure civili possint hæc interdum ob commune reipublicæ bonum concedi militibus, res determinatu difficilior est : qui enim leges alterius regni possint privare non subditos suis dominiis ?

Dico 4 : Si ad restitutionem et satisfactionem damna nocentibus illata sufficiant, non possunt ea juste ad innocentes extendi; si tamen non sufficerent, possunt innocentes etiam privari suis bonis, imo et libertate; quia sunt partes unius reipublicæ nocentis. Inter Christianos capti bello non fiunt mancipia, bonaque ecclesiastica ac personæ sunt immunes ob reverentiam ; respublica enim spiritualis exempta est a jurisdictione temporali. Hinc juxta Sylvestrem omnia bona quorumcunque sint, si in templo deponantur, gaudent hoc privilegio, quia loca sacra non possunt expugnari, nisi hostes iis tanquam arce utantur

Dico 5 : Innocentes, id est pueri, mulieres, armorum assumendorum incapaces, et jure positivo inter Christianos religiosi, sacerdotès, etc., nullo modo possunt per se occidi, licet non data fuisset satisfactio condigna ; quia occidere innocentem, est intrinsece malum. Per accidens tamen quando est necessarium ad consequendam victoriam, ad accipiendam arcem, etc., occidi possunt; quia tunc illorum mors non est per se intenta, sed per accidens sequitur ex mediis ad victoriam necessariis, ad quæ habet jus bellator, ideoque non censetur ei voluntaria, sed permissa. Deinde præter omnia dicta damna ad satisfactionem necessaria, potest princeps victor facere in bonis hostis, salva vita, omne id quod est necessarium ad tranquillam pacem in posterum conservandam, v. gr. urbes, provincias, etc., si sit necesse, occupare. Quamvis bellum sit justum nec contra justitiam, interdum tamen potest illud esse contra charitatem, v. gr. si fiat ex odio, etc. Si utrinque voluntarie sine causa bellum fiat, respectu quidem Dei erit contra justitiam ob homicidia, etc. Sed non videtur fore respectu ipsorum bellantium, quia scienti et volenti non fit injuria, adeoque nec obligatio restituendi quoao propria bellantium bona ; secus vero, quoad alia.

Dico 6 : In bello licet uti insidiis, occultando prudenter sua consilia, sed non mentiendo : non licet fidem cum hostibus pactam frangere, aperta enim foret injustitia. Diebus festis cum necessitate licitum est bellum; sine autem necessitate, modo

audiatur missa, solum potest censeri veniale. Quamvis princeps Christianus vocando in auxilium infideles, vel eis auxiliando in bello justo, per se non peccet contra justitiam, ut patet in Davide (*I Reg.* XXVIII), et in Machabæis (*I Mach.* VIII, XI), sæpe tamen peccat contra charitatem ob publicum scandalum, ob periculum fidelium, ob diffidentiam in Deo, etc.

SECT. VIII, IX. — *De seditione et duello.*

Dico 1 : Seditio seu bellum inter duas partes ejusdem regni, est semper malum ex parte aggressoris, utpote sine principis auctoritate factum : justum vero ex parte se defendentis, contra autem principem, qui est tantum quoad regimen tyrannus, non quoad potestatem et dominium, est etiam injustum ; secus, si sit tyrannus etiam quoad dominium et potestatem, quia tyrannus tunc inique bellum movet contra regnum, adeoque ei competit jus defensionis. Bellum autem regni contra regem neutro modo tyrannum, est intrinsece malum et propriissime seditio.

Dico 2 : Duellum seu singulare certamen, non continens omnes justi belli conditiones, est intrinsece malum ; quia privata auctoritate occidere hominem, nisi ob necessariam sui defensionem, est intrinsece malum, et vetatur sub pœna excommunicationis papæ reservatæ a Pio IV, qui videtur loqui de duello publico ; Gregorius tamen XIII extendit ad privata duella excommunicationem, sed eam non reservat. Et hoc intelligitur non tantum de provocante seu de offerente duellum, sed etiam de acceptante.

Dico 3 : Privata pugna quæ inter duos aut paucos fit, si auctoritate publica fiat, et habeat justas belli conditiones, non est intrinsece mala ; occisio enim fit auctoritate publica et ex justa causa : adeoque ista pugna potest esse honesta, quia in tali casu habet potius rationem justi belli, saltem partialis, quam duelli. Unde ut licite fiat, debet habere justi belli conditiones, v. gr. dum totum justi belli negotium revocatur ad pugnam inter paucos, aut saltem magna illius pars est ad ipsius finem necessaria vel valde utilis; satius est enim exponi paucos, quam multos, mortis periculo, maxime cum agitur de bono communi.

ORDO RERUM

QUÆ IN HAC PRIMA PARTE THEOLOGIÆ R. P. FR. SUAREZ SUMMÆ SEU COMPENDII CONTINENTUR.

TOMUS SECUNDUS. — DE ANGELIS. 239

TOMUS SEXTUS. — DE GRATIA. 755

PARS PRIMA. — DE PROLEGOMENIS ET NECESSITATE GRATIÆ. 755

TOMUS SEPTIMUS. — DE GRATIA. 835

TOMUS OCTAVUS. — DE GRATIA. 903

TRACTATUS SECUNDUS. — DE SPE. 1151

TRACTATUS TERTIUS.—DE CHARITATE 1157

FINIS VOLUMINIS PRIORIS.

Ex typis MIGNE, au Petit-Montrouge.

